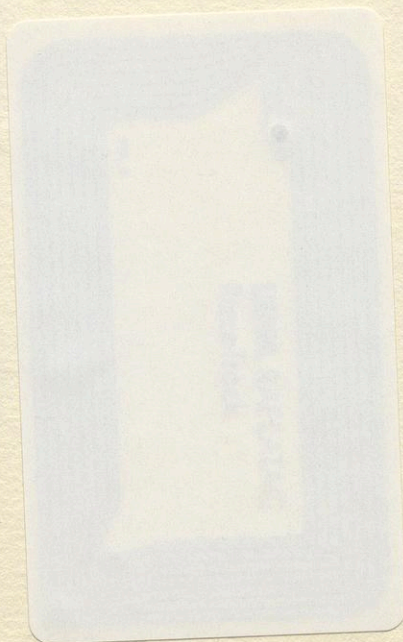
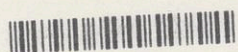




N12<508972625 021



UB Tübingen

Heol

9.10.
195.196

ORTHODOXES FORUM

Olvet

R

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

9. Jahrgang

1995

Heft 1

150
nm

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



1995

7A 7136

721 D

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
Tel. & Fax 2180-2198

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 geführt.

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

Heft 1:

Geleitwort	3
Johannes Volanakis , Frühchristliche Baudenkmäler auf der Insel Rhodos (4.–6. Jh.)	7
Peter Plank , Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem (vor 1166–1173/76) und die konstantinopolitanischen Synoden seiner Zeit	19
Apostolos Nikolaidis , Die Berufssoziologie in der orthodoxen Tradition	33
Panagiotis Boumis , Wissen, Wahrheit und Freiheit	49
Theodor Nikolaou , »Der Katechismus der Katholischen Kirche« aus orthodoxer Sicht	53
Athanasios Basdekis , Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche	65

REZENSIONEN

<i>Galitis, G. — Mantzaridis, G. — Wiertz, P.</i> , Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, 3. Aufl. (K. Nikolakopoulos)	
<i>Nikolakopoulos, K.</i> , Καινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στά ιστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης (A. Palantza)	
<i>Meyendorff, J. (Hg.)</i> , The primacy of Peter. Essays in Ecclesiology in the Early Church (J. Modesto)	
<i>Lilie, R.-J.</i> , Byzanz: Kaiser und Reich (F. Tinnefeld)	
<i>Senyk, S.</i> , A History of the Church in Ukraine. Vol. I.: To the End of the Thirteenth Century (G. Seide)	
<i>Young, A.</i> , The Russian Orthodox Church Outside Russia. A History and Chronology (G. Seide)	
<i>Meyendorff, J.</i> , Die Ehe aus orthodoxer Sicht, aus dem Englischen übersetzt von Ulrich Kroll (V. Mehedintu)	
<i>Sirota, I. B.</i> , Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche. Versuch einer Systematisierung (K. Charalampidis)	
<i>Rein, H.</i> , Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band II: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen / Die orthodox-alkatholischen Beziehungen / Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen (P. Amiet)	87
CHRONIK	105
INGESANDTE SCHRIFTEN	131

AUTOREN	134
ABKÜRZUNGEN	135

Heft 2:

Lela Alexidse, Joane Petrizi , Kommentare zur »Elementatio Theologica« des Proklos (Ausgewählte Texte). Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen	141
Klaus-Peter Todt , <i>Notitia</i> und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert	173
Konstantin Nikolakopoulos , Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie: Ein Lexikon	187
Nikolitsa Georgopoulou , Orientierung der christlichen Ethik	221
Georges Tsetsis , The Bilateral Dialogues of the Orthodox Church. Problems arising from the Reception of their Agreed Statements	231

DOKUMENTE

<i>A. Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Vatikan (Rom, 1995)</i>	243
<i>B. Der assyrisch / römisch-katholische Dialog (Rom, 1994)</i> Die gemeinsame Erklärung.....	250

REZENSIONEN

- Cullmann, O.*, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (**K. Nikolakopoulos**)
- Rauch, A. – Imhof, P. SJ (Hgg.)*, Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum (**A. Basdekis**)
- Nikolaou, Th.*, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στό Μυστήριο τῆς Οἰκονομίας. Πατερικές μαρτυρίες, übers. von *K. Nikolakopoulos* (**A. Basdekis**)
- Chaillot, Chr.*, Rôle des Images et Vénération des Icônes dans les Églises Orthodoxes Orientales, syrienne, arménienne, copte, éthiopienne, (**W. Klein**)
- Jensen, A.*, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (**E. Adamtziloglou**)
- Härle, W. – Wagner, H. (Hgg.)*, Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, 2. Aufl. (**M. Heim**)
- Păcurariu, M.*, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (**M. Basarab**)
- Oikonomou, I. B.*, Θεολογική Οἰκολογία. Θεωρία καὶ πράξη (**A. Nikolaidis**)
- Davis, L. D., S.J.*, The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology (**Th. Nikolaou**)
- Beck, H.-G.*, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen (**Th. Nikolaou**)

2A 7136



Kunzler, M., Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie (**Th. Nikolaou**)

Migne, J.-P., ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca), Nachdruck besorgt von Rev. *John K. Diotis* (**Th. Nikolaou**) 253

CHRONIK 275

EINGESANDTE SCHRIFTEN 299

AUTOREN 302

ABKÜRZUNGEN 303

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

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
Tel. & Fax 2180-2198

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

Geleitwort

Die Vorbereitungsarbeiten des vorliegenden Heftes fallen zeitlich zum einen mit dem 10jährigen Jubiläum des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München (erstmalig besetzt am 1. November 1984) und des gleichnamigen Instituts (errichtet am 20. Februar 1985; vgl. *Ofo* 6, 1992, 99 ff.) und zum anderen mit Entscheidungen zusammen, welche für diese Einrichtung, aber auch für die Orthodoxe Theologie in Westeuropa überhaupt, eine große Entwicklung bedeuten.

Nach vielfältigen Bemühungen und besonders nach dem Besuch S. A. des Ökumenischen Patriarchen, Bartholomaios I., im Oktober 1993 beim stellvertretenden Ministerpräsidenten und Bayerischen Staatsminister für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst, Herrn Hans Zehetmair, begannen die Pläne zum Ausbau der Orthodoxen Theologie in München konkretere Gestalt anzunehmen (vgl. *Ofo* 8, 1994, 5 ff.). Auf einen gemeinsamen Antrag der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät hin hat der Senat der Ludwig-Maximilians-Universität Ende Juli 1994 grundsätzlich die Entscheidung getroffen, eine »**Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie**« zu errichten. Gleichzeitig beschloß er, dieser Ausbildungseinrichtung über den bereits bestehenden Lehrstuhl hinaus einen zweiten Lehrstuhl (einschließlich der Stelle eines weiteren wissenschaftlichen Assistenten) und zwei C3 Professuren zur Verfügung zu stellen. Zum Zweck der Ausarbeitung einer Studien- und Prüfungsordnung für den Studiengang »Orthodoxe Theologie« sowie von Vorschlägen für die hochschulrechtliche Konstruktion der Ausbildungseinrichtung wurde eine Gründungskommission gebildet. Diese hat inzwischen ihre Arbeit aufgenommen und bereits folgende grundlegende und weiterführende Entscheidungen getroffen: *Erstens* werden ab Wintersemester 1995/96 Studierende für das Fach Orthodoxe Theologie zugelassen; *zweitens* werden die obengenannten Stellen, die den Fächern Systematische Theologie (Schwerpunkt Dogmatik), Biblische Theologie (Schwerpunkt Exegese des Neuen Testaments) und Praktische Theologie (Schwerpunkt Liturgik oder Kirchenrecht oder Pastoraltheologie) zugeordnet werden, durch Vertreter besetzt; *drittens* ist vom 3. bis 6. Juli 1995 eine Informationsveranstaltung geplant, bei der Interessenten durch Gastvorträge orthodoxer Theologen, eine Podiumsdiskussion und weitere Informationen auf den neuen Studiengang aufmerksam gemacht werden.

Diese konkreten Schritte sind der Beginn einer hoffnungsvollen Perspektive und geben Anlaß, Gott zu danken. Die damit verbundene Entwicklung wird gewiß auch dem »Orthodoxen Forum« und seinen Lesern zugute kommen.

Der Herausgeber

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	3
Johannes Volanakis , Frühchristliche Baudenkmäler auf der Insel Rhodos (4.–6. Jh.)	7
Peter Plank , Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem (vor 1166–1173/76) und die konstantinopolitanischen Synoden seiner Zeit	19
Apostolos Nikolaidis , Die Berufssoziologie in der orthodoxen Tradition	33
Panagiotis Boumis , Wissen, Wahrheit und Freiheit	49
Theodor Nikolaou , »Der Katechismus der Katholischen Kirche« aus orthodoxer Sicht	53
Athanasios Basdekis , Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche	65
REZENSIONEN	
<i>Galitis, G. — Mantzaridis, G. — Wiertz, P.</i> , Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, 3. Aufl. (K. Nikolakopoulos) <i>Nikolakopoulos, K.</i> , Καινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα διανοίας στά ιστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης (A. Palantza) <i>Meyendorff, J. (Hg.)</i> , The primacy of Peter. Essays in Ecclesiology in the Early Church (J. Modesto) <i>Lilie, R.-J.</i> , Byzanz: Kaiser und Reich (F. Tinnefeld) <i>Senyk, S.</i> , A History of the Church in Ukraine. Vol. I.: To the End of the Thirteenth Century (G. Seide) <i>Young, A.</i> , The Russian Orthodox Church Outside Russia. A History and Chronology (G. Seide) <i>Meyendorff, J.</i> , Die Ehe aus orthodoxer Sicht, aus dem Englischen übersetzt von Ulrich Kroll (V. Mehedintu) <i>Sirota, I. B.</i> , Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche. Versuch einer Systematisierung (K. Charalampidis) <i>Rein, H.</i> , Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band II: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen / Die orthodox-alkatholischen Beziehungen / Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen (P. Amiet)	87
CHRONIK	105
EINGESANDTE SCHRIFTEN	131
AUTOREN	134
ABKÜRZUNGEN	135

Τὸ ἄνω μέρος τῆς ἐπιστολῆς ἀναφέρεται ἐν ὀνόματι τοῦ Πατρὸς τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὡς καὶ ἐν τῇ ἀρχῇ τοῦ Εὐαγγελίου καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ.

Τῷ Ἑλλογιμωτάτῳ κυρίῳ Θεοδώρῳ Νικολάου, Καθηγητῇ, Διευθυντῇ τοῦ Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μονάχου, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καὶ εὐλόγησιν παρὰ Θεοῦ.

Παρακολουθοῦντες ἀπὸ τῆς συστάσεως αὐτοῦ τὴν ζώην καὶ προσφορὰν καὶ μαρτυρίαν τοῦ ὑπὸ τὴν πεφωτισμένην διεύθυνσιν τῆς ὑμετέρας ἀγαπητῆς ἡμῶν Ἑλλογιμότητος Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου παρὰ τῷ παλαιφάτῳ Πανεπιστημίῳ τοῦ Μονάχου, μετὰ περισκέψεως πολλῆς ἀναλογιζόμεθα ἀπὸ τῆς Μητρὸς Ἀγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας καὶ προσωπικῶς τοῦ πνευματικοῦ τούτου κατορθώματος, τῆς λειτουργίας δηλαδὴ ἐπὶ δεκαετίαν ὅλην τοιούτου πνευματικοῦ φυτωρίου ἐν μέσῃ Εὐρώπῃ καὶ μάλιστα ὅτι τὸ ἐπίτευγμα τοῦτο ἀπαιτεῖ κόπον καὶ μόχθον καὶ προσευχὴν πολλήν, ἀλλὰ καὶ ἀκτινοβολίαν πνευματικὴν.

Τυχάνει κοινῶς ἀποδεκτόν ὅτι τὰ καλὰ ἔργα συντελοῦνται ὑπὸ τῶν ὀλίγων, ὑπεισέρχονται ὅμως εἰς τὸν κόπον αὐτῶν οἱ πολλοί· ἡ ἀρχὴ δὲ αὕτη δέον ὅπως ἱκανοποιῇ βαθύτατα τὴν ὑμέτεραν Ἑλλογιμότητα ὥς τὸν πρωτεργάτην καὶ συνεχιστὴν μέχρι σήμερον τοῦ καλοῦ τούτου ἔργου.

Ἀπὸ τοῦ καθ' ἡμᾶς Ἀγιωτάτου Ἀποστολικοῦ καὶ Πατριαρχικοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου ἔχοντες καὶ προσωπικὴν πεῖραν τῆς προσφορᾶς καὶ ἐν γένει λειτουργίας τοῦ Πνευματικοῦ τούτου φάρου, συγχαίρομεν καὶ εὐχαριστοῦμεν ἐγκαρδίως ἐπὶ τῇ καρποφόρῳ καὶ εὐδοκίμῳ δεκαετεί ταύτῃ διακονίᾳ τῇ ὀρθόδοξῳ θεολογίᾳ καὶ τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ τοῦ Ἰνστιτούτου, εὐχόμενοι ἐπιτυχὴ τὴν συνέχειαν καὶ τὴν ἐξέλιξιν τούτου, σύν Θεῷ, εἰς πλήρη Ὁρθόδοξον Θεολογικὴν Ἑσχολήν, οὕτως ὥστε ἡ μαρτυρία τῆς Ὁρθοδόξου Θεολογίας καὶ παραδόσεως νὰ καταστῇ πλέον προσιτὴ εἰς τὸ εὐρὺ γερμανικόν Θεολογικόν κοινόν.

Ἰδιαιτέρως εὐλογοῦντες καὶ συγχαίροντες τῇ ὑμέτερᾳ προσφιλεῖ Ἑλλογιμότητι, κύριε Διευθυντά, εἰς τὰς ἀόκνους προσπάθειάς τοῦ ὁποίου ὀφείλεται ἡ μέχρι τοῦδε πρόοδος καὶ προσφορὰ τοῦ Ἰνστιτούτου, καταστέφομεν ὑμᾶς καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς συνεργάτας καὶ φίλους ὑμῶν διὰ τῶν εὐχῶν τῆς Μητρὸς Ἐκκλησίας καὶ τῶν ἡμετέρων Πατριαρχικῶν, εἰς ἐνίσχυσιν ἐν τῷ περαιτέρῳ ἀκαδημαϊκῷ ὑμῶν δολίχῳ, καὶ ἐπικαλούμεθα ἐφ' ὑμᾶς τὴν χάριν καὶ τὸ ἀπειρον ἔλεος τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος, τῆς ἀεί φωτιζούσης πάντας ἡμᾶς καὶ τὸν κόσμον Παναγίας καὶ Ὁμοουσίου καὶ Ζωοποιοῦ Τριάδος.

Λατὴ δ' Νοεμβρίου ιη'

Ἐκ τῆς ἁγίας ὁμολογίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς Θεὸν ἐν χάριτι β.

Frühchristliche Baudenkmäler auf der Insel Rhodos (4.–6. Jh.)

von Johannes Volanakis, Rhodos

EINFÜHRUNG

1. Die Verbreitung des Christentums während der drei ersten Jahrhunderte auf Rhodos und dem Dodekanes

Die Verbreitung des Christentums auf den Inseln des Dodekanes hat sehr früh angefangen. Die ersten Nachrichten finden sich bereits im Neuen Testament¹.

Am Ende des 3. Jh.s existiert eine gut organisierte christliche Gemeinde auf der Insel Rhodos, deren Bischof Photinos heißt². Ähnliches muß man auch für die anderen Inseln des Dodekanes annehmen. Beim ersten Ökumenischen Konzil (Nikaia, 325 n. Chr.) war der Bischof von Rhodos Euphrosynos anwesend³.

Bekanntlich war während der ersten drei Jahrhunderte das Christentum rechtlich gesehen »religio illicita«, d. h. eine verbotene Religion. Die Christen wurden deshalb verfolgt. Sie versammelten sich in den Häusern von Glaubensgenossen, wo sie beteten und das Abendmahl feierten.

Man kann annehmen, daß mit der Zeit solche »Privathäuser« einen sakralen Charakter bekamen und für den christlichen Kult reserviert wurden. Sie waren aber von den anderen Häusern — zumindest äußerlich — nicht zu unterscheiden. Bis heute konnten keine archäologischen Funde aus dieser Zeit als christliche Versammlungsräume identifiziert werden, so daß uns keine archäologischen Belege vorliegen.

Nach einer späteren literarischen Überlieferung gab es schon während der zweiten Hälfte des 3. Jh.s n. Chr. auf Rhodos mindestens eine Kirche, die als »ναός« bezeichnet wurde. Am Sonntag versammelten sich alle Christen der Insel in dieser Kirche⁴.

¹ Apg 21,1: »Als es zur Abfahrt ging, rissen wir uns los von ihnen und fuhren geradewegs nach Kos und am folgenden Tage nach Rhodos und von dort nach Patara.« Offb 1,9: »Ich, Johannes, eurer Bruder und Gefährte in der Drangsal, im Königtum und im Ausharren in (Christus) war auf der Insel, die Patmos genannt wird, um des Wortes Gottes willen und des Zeugnisses für Jesus.«

² Symeon Logothetes, der Metaphrastes, Opera Omnia. Vita S. Clementis Ancyrani 7, 41: PG 114, 849 B: »Τούτων δὲ τις ἀκριβῶς, ὅπως εἶχε τὰ κατὰ τοὺς ἁγίους μαθὼν, μὴνύει πάντα τῷ τῆς Ρόδου προέδρῳ, Φωτεινὸς τῷ ἐπισκόπῳ ὄνομα.«

³ Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Bd. II, 695 D, 706 D. Vgl. A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. II, Leipzig 1924, S. 785–786.

⁴ Symeon Logothetes, der Metaphrastes, Opera Omnia. Vita S. Clementis Ancyrani 7, 41: PG 114, 849: »Κυριακὴ μὲν οὖν τηνικαῦτα ἡμέρα ἤγετο καὶ πάντες ὅσοι κατὰ τὴν νῆσον Χριστιανοὶ (ὁλίγοι δὲ οὗτοι) πρὸς τὸν ναὸν συνέτρεχον.«

2. Rhodos in der frühchristlichen Zeit: 4.-6. Jh.

Seit dem Anfang des 4. Jh.s (313 n. Chr.) wurde das Christentum juristisch »religio licita«, d. h. zur erlaubten Religion erklärt. Die Christen durften eigene Kultgebäude errichten lassen. Selbst Kaiser Konstantin der Große (324–337) hatte mehrere Kirchen, aus staatlichen Mitteln finanziert, bauen lassen⁵.

Während des 4. Jh.s war das Christentum in Griechenland nicht sehr verbreitet. Die Mehrheit der Bevölkerung gehörte noch der alten griechischen Religion an. Die Christen bildeten eine kleine, aber lebendige Minderheit.

Von den zahlreichen frühchristlichen Monumenten des Dodekanes kann man mit relativer Sicherheit nur eines in das 4. Jh. datieren. Es handelt sich um die Reste eines Gebäudes, das unter der Kirche des Heiligen Spyridon (Kavakli) in der mittelalterlichen Stadt von Rhodos ausgegraben wurde.

Bei Restaurationsarbeiten im Jahr 1984 wurde eine Grabung im Innenraum und außerhalb der Kirche durchgeführt⁶. Es wurden Reste eines dreischiffigen, rechteckigen Gebäudes wiederentdeckt, das aus gut bearbeiteten, rechteckigen Tuffsteinen gebaut war. Dieses Gebäude wurde höchstwahrscheinlich im 4. Jh. zu einer christlichen Kirche umgebaut. Der Ostteil seines Mittelschiffes wurde durch ein Tempon, das aus einem Stylobat und Schranken bestand, vom übrigen Raum getrennt. In der Mitte des Altarraumes stand ein Tisch, dessen Basis in situ gefunden wurde.

Wenn die oben erwähnte Deutung richtig ist, dann haben wir hier eines der ältesten Beispiele, wenn nicht überhaupt das älteste, einer christlichen Kirche auf Rhodos und dem Dodekanes vor uns.

Während des 5. und 6. Jh.s n. Chr. wurden zahlreiche Basiliken auf Rhodos und dem Dodekanes gebaut. Im Jahr 1953 waren 79 frühchristliche Monumente auf dem Dodekanes bekannt⁷, davon 17 auf Rhodos. Im Jahr 1988 waren es bereits 186 Monumente auf dem Dodekanes⁸, davon 71 auf der Insel Rhodos. Heute — im Dezember 1993 — kennen wir ca. 250 Monumente auf dem Dodekanes, davon ca. 100 auf der Insel Rhodos⁹. Die Forschung wird fortgesetzt, und die Zahl der Monumente wird wohl noch größer.

Diese große Anzahl frühchristlicher Monumente auf der Insel Rhodos und dem Dodekanes überhaupt, ihre Form und ihr Reichtum, setzen eine zahlreiche Bevölkerung, wie auch eine finanzielle, geistige und kulturelle Blüte voraus.

⁵ Konstantinische Bauten sind, unter anderen, auch folgende: **A) Konstantinopel:** a) Heilige Irene, b) Heilige Sophia, c) Heilige Apostel. **B) Rom:** a) Peterskirche im Vatikan, b) Johannes-Basilika im Lateran. **C) Palästina:** a) Bethlehem, Geburtskirche, b) Jerusalem, Grabeskirche, c) Ölberg, Himmelfahrtkirche. **D) Syrien:** Basilika von Tyrros.

⁶ J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, Sonderdruck aus: Δωδεκανησιακά Χρονικά 12 (1987) 69 ff. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεία τῆς Δωδεκανήσου, Sonderdruck aus: »Ἀφιέρωμα« εἰς τόν Μητροπολίτην Ρόδου κ.κ. Σπυρίδωνα, ἐπὶ τῇ συμπληρώσει τεσσαράκοντα ἐτῶν ἀρχιερατείας, Athen 1988, S. 327–328.

⁷ P. Lazaridis, Συμβολή εἰς τήν μελέτην τῶν παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, in: Πεπραγμένα τοῦ Θ' Διεθνoῦς Βυζαντινολογικοῦ Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 1953, Bd. I, Thessaloniki 1954, S. 242–245.

⁸ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά μνημεία τῆς Δωδεκανήσου, S. 311–347.

⁹ J. Volanakis, a.a.O., S. 327–342.

Häufigste Bauform ist die dreischiffige Basilika des einfachen hellenistischen Typus. Das Hauptgebäude zeigt einen rechteckigen Grundriß, der durch zwei Säulen- oder Pfeilerreihen in drei Schiffe unterteilt wird.

Das Mittelschiff der Basilika ist mindestens doppelt so breit wie die Nebenschiffe. Die Ostseite des Mittelschiffes endet in einer Apsis. Bei mehreren Monumenten des Dodekanes ist die Apsis außen polygonal; es handelt sich um eine lokale Variation, die auch auf einigen anderen ägäischen Inseln¹⁰ vorkommt, wie auch auf Zypern¹¹. In einigen Fällen wird die Apsis nach syrischen Beispielen¹² in einen rechteckigen Raum eingeschrieben. Die Nebenschiffe haben einen geraden Wandelgang-Anschluß im Osten. Selten findet man eine Apsis an der Ostseite eines der Nebenschiffe. Ist dies der Fall, so handelt es sich meistens um das Nordschiff.¹³ Dies ist eine lokale Tradition, die höchstwahrscheinlich mit der liturgischen Praxis zu tun hatte (Prothesis).

In einigen Fällen existiert auch ein Querschiff, wodurch im Grundriß der Kirche ein Kreuz in Form eines T gebildet wird¹⁴.

An der Westseite der Basilika liegt der Narthex oder seltener ein Doppelnarthex¹⁵. Daher kann man vermuten, daß die Zahl der Katechumenen damals sehr groß war. Nur bei einer geringen Anzahl von Monumenten wurde westlich des Narthex ein Atrium nachgewiesen¹⁶.

Um die Kirche herum befanden sich mehrere Annexbauten, wie z. B.: Skevophylakion, Martyrium, Baptisterium u.a. Neben der Basilika gab es auch Häuser für den Klerus, die Witwen, die Waisen, die Gäste usw.

Diese Basiliken wurden meistens aus einfachen Steinen, Ziegeln und Mörtel gebaut; manchmal wurde Baumaterial von älteren Gebäuden, die in Ruinen lagen, verwendet. Die Wände waren 0,65 m dick und wurden innen und außen mit Putz versehen. Es gab große, rechteckige Fenster, die oben in einem Bogen endeten und reichlich Lichteinfall erlaubten.

Die Fußböden wurden gedeckt durch Marmorplatten, Marmorarbeit (opus sectile), Mosaiken, Steinplatten, Tonplatten oder kleine Scherben.

Die innere Fläche der Wände war mit Fresken geschmückt; meistens handelte es sich um anikonische Malereien. Nur selten gab es Wandmosaiken¹⁷.

Die Basiliken trugen eine Holzdecke mit Ziegelsteinen. Das Mittelschiff trug ein Satteldach; die Nebenschiffe und der Narthex hatten ein einfaches, schräg abfallendes Dach.

Dabei handelte es sich um große Hallen, mit Flächen von mehreren hundert Quadratmetern, in denen mehrere hundert, oft über tausend Gläubige Platz finden konnten.

¹⁰ Wie z.B. auf Messa-Lesbos. A. *Orlandos*, Basilika, 1 (1952), S. 207, No. 15 (Grundriß).

¹¹ Vgl. die Monumente von a) Pejia, Basilika A und B, b) Polis (Chryssochos — antike Siedlung Marion), Basilika, c) Paphos, Basilika von Limaniotissa u.a.

¹² Während der frühchristlichen Zeit gab es enge Beziehungen zwischen Rhodos und dem Orient: Kleinasien, Syrien, Palästina, Ägypten u.a.

¹³ a) Rhodos-Arnitha, Heilige Irene, Basilika B., b) Rhodos-Sianna, Eptabemate, Basilika.

¹⁴ Rhodos (Stadt), Große Basilika (Grundstück Chatziandreou).

¹⁵ Vgl. a) Rhodos-Apolakkia-Zonaras, Basilika, b) Rhodos-Salakos, Paleokklesia, Basilika.

¹⁶ Rhodos (Stadt), Große Basilika (Grundstück Chatziandreou).

¹⁷ Rhodos (Stadt), Große Basilika (Grundstück Chatziandreou).

Die meisten dieser Monumente wurden während des 5. oder zu Anfang des 6. Jh.s gebaut; im zweiten Jahrzehnt des 6. Jh.s wie auch in den Jahren 553/554 n. Chr. wurden sie durch Erdbeben teilweise beschädigt oder ganz zerstört. Sie wurden wiederaufgebaut oder restauriert.

Ab dem 7. Jh. wurden sie durch Erdbeben, Brände, Einfälle von Piraten oder aufgrund anderer Gründe zerstört; viele Siedlungen, die am Meer lagen, wurden verlassen. Ihre Einwohner suchten sichere Plätze im Innern der Inseln, wo sie ihre Dörfer bauten.

Meistens wurde auf dem Platz des Altarraumes der zerstörten Basiliken eine kleine Kapelle gebaut; so wurde der Kult weiter fortgeführt.

DIE FRÜHCHRISTLICHEN MONUMENTE AUF DER INSEL RHODOS

Allgemeine Bemerkungen

Auf der Insel Rhodos sind bis heute ca. einhundert Monumente bekannt; davon sind die meisten dreischiffige Basiliken. Nur eine geringe Zahl dieser Monumente ist ausgegraben, erforscht und publiziert. Die Monumente befinden sich sowohl in der Stadt Rhodos als auch auf dem übrigen Gebiet der Insel.

A) RHODOS (STADT)

Die heutige Stadt Rhodos teilt sich in die Alt- und die Neustadt. Die sogenannte Altstadt ist die mittelalterliche Stadt, die von den Kreuzrittern erbaut und durch eine Mauer befestigt wurde. Die Neustadt ist der Teil der Stadt, der außerhalb der Mauer liegt.

In der klassischen, hellenistischen, römischen und frühchristlichen Zeit war die Stadt Rhodos sehr groß und umfaßte in ihrer Ausdehnung die heutige Altstadt und die Neustadt. Monumente aus der frühchristlichen Zeit befinden sich in beiden Teilen der heutigen Stadt.

Während der letzten Jahrzehnte wurden durch Ausgrabungen des Archäologischen Dienstes Griechenlands folgende Monumente entdeckt:

a) Altstadt

1. Heiliger Spyridon (Kavakli)

Es wurden Reste einer dreischiffigen Kirche des 4. Jh.s n. Chr. ausgegraben.¹⁸

2. Erzengel Michael (Demirli)

Es wurden Teile einer großen, dreischiffigen Basilika entdeckt.¹⁹

¹⁸ J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, S. 67–69. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 327–328.

¹⁹ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 328.

3. Basilika Agessandrou (Grundstück Pekmetzes)

Hier wurden Reste einer großen Basilika mit Baptisterium ans Licht gebracht.²⁰

4. Heiliger Georg (Chourmali Medresse)

Im Hof der Kirche wurde ein großes Gebäude aus der frühchristlichen Zeit ausgegraben²¹.

5. Panagia tou Kastrou, Taufpiscina

In der Kirche »Panagia tou Kastrou« (Gottesmutterkirche von der Burg) ist eine kreuzförmige Taufpiscina aus Tuffstein aufbewahrt, die in die zweite Hälfte des 6. Jh.s datiert wird²².

6. Tor d'Amboise, Taufpiscina

Am Tor d'Amboise liegt eine zylindrische Taufpiscina aus weißem Marmor, die in das 6. Jh. datiert wird²³.

7. Palast des Großmeisters

Im Palast des Großmeisters befinden sich zahlreiche architektonische Marmorglieder aus der frühchristlichen Zeit; sie wurden entweder als Baumaterial benutzt oder werden dort aufbewahrt.

b) Neustadt

8. Große Basilika von Rhodos (Grundstück Chatziandreou)

Es handelt sich um eine große dreischiffige Basilika mit Querschiff²⁴. Sie zeigt einen Grundriß, der dem der Basilika des Heiligen Johannes Theologos in Ephesos sehr ähnlich ist.

9. Basilika Chimarras (Grundstück Geronikolas)

Es wurden Teile einer frühchristlichen Basilika mit Fußbodenmosaiken ausgegraben²⁵.

10. Grundstück Simixis

Teile eines frühchristlichen Gebäudes mit Mosaiken wurden freigelegt.

²⁰ E. Papavassiliou — Th. Archontopoulos, Nouveaux éléments historiques et archéologiques de Rhodes, à travers des fouilles dans la ville médiévale, in: Estratto da XXXVIII corso di cultura sull' arte ravennate e bizantina, Ravenna 15/20 marzo 1991, S. 340–345.

²¹ J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, S. 65–67. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 327.

²² J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, S. 79. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 328.

²³ J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων τῆς Δωδεκανήσου, S. 81. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 328.

²⁴ E. Kollias, AD 24 (1969) 464–467; AD 25 (1970) 527; AD 26 (1971) 552–555.

²⁵ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά μνημεῖα τῆς Δωδεκανήσου, S. 328.

11. Grundstück Tzedakis

Es wurden Teile eines sehr großen Gebäudes aus der frühchristlichen Zeit mit Fußböden aus »opus sectile« ausgegraben²⁶.

12. Grundstück Kampouropoulos

Es wurden Reste frühchristlicher Bauten freigelegt²⁷.

13. Grundstück Moschu-Vogiazis

Es wurde ein Gebäude mit Fußbodenmosaiken ausgegraben²⁸.

14. Heiliger Franziscus, Taufpiscina

Im Hof der Kirche des Heiligen Franziscus befindet sich eine kreuzförmige Taufpiscina aus dem 5. Jh.²⁹

B) RHODOS (LAND)

Auf der Insel Rhodos befinden sich außerhalb der Stadt an die 85 frühchristliche Monumente;³⁰ die meisten davon sind Basiliken. Viele davon liegen in der Nähe des Meeres. Nur wenige sind ausgegraben und erforscht.

Auf dem Südteil der Insel liegt das Dorf Mesanagros. In seiner Umgebung wurden bis heute zehn frühchristliche Monumente entdeckt³¹. Darüber wird im folgenden ausführlich berichtet.

I. MESANAGROS — MONUMENTE

Das Dorf Mesanagros³² (289 Einwohner, Höhe 290 m) liegt 89 km südwestlich der Stadt Rhodos. In der Gemeinde Mesanagros (52 km²) sind folgende Monumente aus der frühchristlichen Zeit (4.–6. Jh.) lokalisiert und teilweise erforscht:

1. Gottesmutterkirche
2. Paleokklesia — Heilige Barbara
3. Chionias, Heiliger Johannes
4. Vouni, Stavros, Heiliges Kreuz

²⁶ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά μνημεία της Δωδεκανήσου, S. 329.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων της Δωδεκανήσου, S. 70–71.

³⁰ P. Lazaridis, Συμβολή εις την μελέτην των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων της Δωδεκανήσου, S. 243–244. J. Volanakis, Συμβολή στην έρευνα των παλαιοχριστιανικῶν μνημείων της Δωδεκανήσου, S. 81–118. Ders., Τά παλαιοχριστιανικά μνημεία της Δωδεκανήσου, S. 330–342.

³¹ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά μνημεία της Δωδεκανήσου, S. 337–338.

³² Das Wort »'Αγρός« kommt öfters in den byzantinischen Texten vor und bedeutet ein gepflegtes und umzäuntes Feld. Als Ortsname kommt es in folgenden Gegenden vor: Rhodos, Lesbos, Ägina, Chios, Zypern etc. Vgl. Ch. Papachristodoulou, Ίστορία της Ρόδου από τοὺς προϊστορικοὺς χρόνους ἕως τὴν ἐνσωμάτωση της Δωδεκανήσου (1948), Athen 1972, S. 47–48.

5. Erindos, Alexandrines Pateles
6. Erindos, Heiliger Nikolaos
7. Heiliger Menas
8. Pentathyra
9. Heiliger Georg
10. Heiliger Thomas

Diese zehn frühchristlichen Orte wurden durch die archäologische Erforschung der Umgebung der Gemeinde Mesanagros/Rhodos in der Zeit von 1978 bis 1990 ans Licht gebracht; davon wurde einer systematisch ausgegraben und die anderen mehr oder weniger erforscht. Es ist wahrscheinlich, daß durch zukünftige Forschung noch weitere frühchristliche Monumente entdeckt werden.

Die ungewöhnlich große Zahl der Monumente in einer kleinen Gemeinde, die Qualität der Architektur, des Material (Marmor), die Mosaiken und sonstige Ausstattung setzen eine bedeutende geistige, geistliche, künstlerische und kulturelle Blüte voraus.

Mindestens zwei Monumente (Paleokklesia und Heiliger Menas) liegen isoliert und nicht in der Nähe von Siedlungen. Sie bildeten höchstwahrscheinlich nicht nur große Kulturzentren, sondern waren auch Pilgerorte, zu denen recht große Pilgerscharen kamen. Die Pilger brachten Votivgaben mit und trugen auf diese Weise zum Reichtum dieser Kultzentren bei.

II. SALAKOS — PALEOKKLESIA

In einer Entfernung von 38 km liegt südwestlich der Stadt Rhodos das Dorf Salakos (568 Einwohner, Höhe 200 m).

Südwestlich des Dorfes und in einer Entfernung von ca. 500 m wurde an der Stelle Paleokklesia (die alte Kirche) eine frühchristliche Basilika ausgegraben³³.

Es handelt sich um einen Bau mit rechteckigem Grundriß (innere Dimensionen: 18,05 x 15,10 m). Er wurde durch zwei Pfeilerreihen in drei Schiffe unterteilt.

1. Das Mittelschiff

Das Mittelschiff (innere Dimensionen: 18,05 x 6,51 m) besteht aus zwei Teilen. Der östliche Teil bildet den Altarraum und der westliche den Hauptraum.

a) Altarraum

Der Grundriß des Altarraumes ist rechteckig (6,25 x 6,00 m). Seine Ostseite endet in einer halbkreisförmigen Apsis (Durchmesser: 4,55 m und Pfeiler: 2,50 m). In der Mitte der Apsis liegt die Basis des Bischofsthrones (1,15 x 1,00 und Höhe 0,90 m).

Der Altarraum war vom übrigen Teil des Mittelschiffes durch eine Trennwand (Templon) abgeteilt. Auf einem Stylobat aus Tuffstein standen die Schranken.

In der Mitte des Altarraumes lag der Altar und über ihm das Ciborium. Der Fußboden des Altarraumes wurde mit Mosaiken bedeckt.

³³ P. Lojacono, *Ruderi di chiese paleocristiane nell' isola di Rodi*, *Palladio* N.S. 11 (1952) 105–106, Plan 4.

b) Hauptraum — Ambo

Westlich des Altarraumes lag der Hauptraum des Mittelschiffes, der einen rechteckigen Grundriß zeigt (12,00 x 6,51 m). In der Mitte der Westseite öffnet sich eine Tür (1,68 m), die zum Esonarthex führt.

In der Mitte des Hauptraumes steht die Basis des Ambos, die aus Steinen gebaut ist (1,37 x 0,55 m und Höhe 0,15 m). Auf dieser Basis stand der Ambo, der höchstwahrscheinlich aus Marmor bestand. Der Fußboden wurde mit Mosaiken gedeckt.

2. Das Südschiff

Es zeigt einen rechteckigen Grundriß (17,40 x 3,50/3,70 m), der in zwei Teile getrennt ist.

a) Ostteil (Diakonikon)

Es bildet einen rechteckigen Raum (8,70 x 3,70 m) mit gerader Ostseite. Sein Fußboden liegt höher als der Fußboden des Westteiles und in der gleichen Höhe mit dem Niveau des Altarraumes. Wahrscheinlich handelt es sich um das Diakonikon in der Kirche.

b) Westteil

Ebenfalls von rechteckigem Grundriß (8,10 x 3,50 m), öffnet sich in der Mitte seiner Westseite eine Tür (1,20 m), die zum Esonarthex führt. Im Westteil der Südseite befindet sich noch eine Tür (1,05 m) zu einem Nebenraum. Der Fußboden des Westteiles ist mit Ziegelsteinen (0,59 x 0,41 x 0,03 m) gedeckt.

3. Das Nordschiff

Es zeigt einen rechteckigen Grundriß (18,05 m x 3,60 m). Seine Ostseite endet innen in einer halbkreisförmigen Apsis (Durchmesser: 1,90 m und Pfeiler: 0,80 m), die von außen rechteckig ist. In der Mitte der Westseite öffnet sich eine Tür (1,30 m), die zum Esonarthex führt.

Im Westteil der Nordseite befindet sich eine zweite Tür (1,90 m), die zum Hof führt. Der Fußboden des Nordschiffes ist mit kleinen Scherben gedeckt.

4. Esonarthex

Westlich vom Hauptraum der Kirche liegt der Esonarthex (der innere Narthex). Er zeigt einen rechteckigen Grundriß (15,10 x 3,53 m) und wird durch eine Wand in zwei Räume getrennt. Die Fußböden beider Räume sind mit farbigen Mosaiken geschmückt.

5. Exonarthex

Westlich vom Esonarthex liegt der Exonarthex (15,10 x 4,35 m). In der Mitte der Nord- und Südseite öffnet sich je eine Tür (ca. 1,20 m). Am Südteil seiner Ostseite öffnet sich eine weitere Tür (1,14 m), die zum Raum B des Esonarthex führt. Am Nordteil der Ostseite befindet sich eine Tür (1,15 m), die zum Raum A des Esonarthex führt.

Am Süd- und Nordteil der Westseite befinden sich Türen (ca. 1,30 m), die den Eingang vom Hof der Kirche zum Exonarthex ermöglichten. Es scheint, daß der Exonarthex durch zwei Wände in drei Räume geteilt wurde. Diese Räume sind (von S nach N):

Raum A

Er liegt westlich des Raumes B des Esonarthex und zeigt einen rechteckigen Grundriß (4,87 x 4,55 m). An seiner Ost-, Süd- und Westseite öffnet sich je eine Tür. Sein Fußboden war mit Mosaiken geschmückt. Es handelt sich um einen Vorraum des Baptisteriums³⁴.

Raum B

Nördlich von Raum A befindet sich der Raum B. Er zeigt einen quadratischen Grundriß (3,25 x 3,25 m). In seiner Mitte wurden Reste einer kreuzförmigen Taufpiscina gefunden³⁵. Es handelt sich um den Hauptraum des Baptisteriums³⁶. Sein Fußboden war mit Platten aus Marmor, Stein oder Ton gedeckt.

Raum C

Er liegt nördlich von Raum B und zeigt einen rechteckigen Grundriß (7,80 x 4,55 m). Sein Fußboden war mit Mosaiken gedeckt. Wahrscheinlich handelt es sich um Chisma-rium oder Consignatorium³⁷, in dem die Firmung (Chrisma) der Neugetauften stattfand.

6. Annexbauten

Um die Basilika herum befanden sich verschiedene Annexbauten; dazu gehören auch folgende:

a) Propyla (Vorräume)

Propylon A

Es liegt nördlich vom Esonarthex und zeigt einen rechteckigen Grundriß (3,75 x 3,30 m). An seiner Südseite öffnet sich eine Tür (1,20 m), die zum Esonarthex führt. Man muß annehmen, daß sich eine zweite Tür in der Mitte seiner Nordseite befand.

Propylon B

Nördlich vom Esonarthex befindet sich das Propylon B (5,60 x 3,75 m). In der Mitte seiner Südseite öffnet sich eine Tür (ca. 1,20 m), die zum Consignatorium führt. In der Mitte seiner Nord- oder Westseite muß man noch einen Eingang vermuten.

Propylon C

Es liegt südlich vom Esonarthex und zeigt einen rechteckigen Grundriß (3,25 x 3,10 m). In der Mitte seiner Nordseite öffnet sich ein Eingang (1,20 m) zum Esonarthex.

³⁴ A. Piédagnel (Bearb.), Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques, (Sources chrétiennes 126), Paris 1966, S. 84. J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος, Athen 1976, S. 3.

³⁵ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος, S. 25–26.

³⁶ A. Piédagnel (Bearb.), Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques, S. 104.

³⁷ J. Volanakis, Τά παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος, S. 3.

Propylon D

Südlich vom Exonarthex befindet sich das Propylon D (4,10 x 3,25 m). In der Mitte seiner Nordseite öffnet sich ein Eingang zum Baptisterium. Eine zweite Tür muß man in der Mitte der Süd- oder Westseite annehmen.

b) Andere Annexbauten

Am Westende der äußeren Südseite des Hauptraumes der Basilika befand sich ein Raum (ca. 4,21 x 4,00 m). Östlich davon lag ein zweiter Raum, von dem nur wenige Reste freigelegt wurden.

7. Gräber

Rings um die Basilika lagen zahlreiche Gräber. Als man in den Jahren 1960–1965 die Straße, die südlich der Kirche liegt, baute, wurden mehrere Gräber aufgefunden.

Östlich der Apsis der Basilika wurden zwei rechteckige Gräber (ca. 2,00 x 0,70 x 0,60 m) freigelegt. Sie waren aus einfachen Steinen gebaut und mit Steinplatten abgedeckt.

Aus der Lage der Skelette ergibt sich, daß die Toten in Rückenlage mit dem Kopf nach Westen beerdigt wurden. Die Gräber werden in das 5. und 6. Jh. datiert.

Bauperioden — Chronologie

1. Die Basilika von Salakos-Paleokklesia wurde Ende des 5. Jh.s n. Chr. gebaut, wahrscheinlich auf dem Platz eines antiken Heiligtums. Anfang des 6. Jh.s wurde diese Kirche durch ein Erdbeben beschädigt. Die Säulenreihe und Teile der Wände waren eingestürzt.

2. Kurz danach hat man mit der Restaurierung der Basilika begonnen. An Stelle der Säulen wurden Pfeiler gebaut. Das Niveau des Fußbodens des Nordschiffes wurde erhöht. Diese Kirche wurde im 7. Jh. in Folge von Pirateneinfällen zerstört.

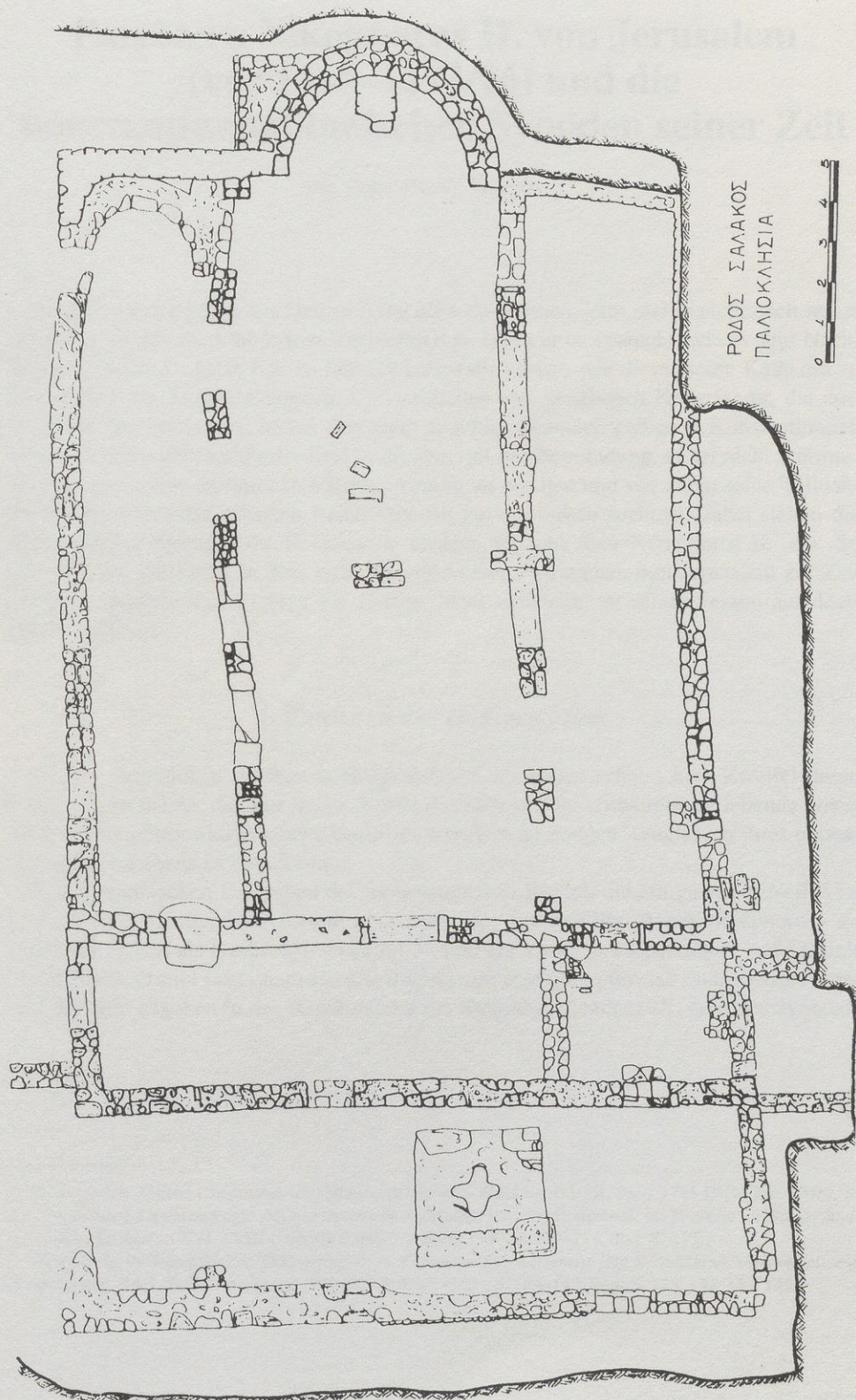
3. Kirche und Siedlung wurden verlassen; die Einwohner suchten einen neuen, sicheren Platz, wo sie ihre Siedlung bauten. Es handelt sich um die heutige Siedlung Salakos, die ca. 500 m östlich von Paleokklesia liegt.

4. Im Mittelalter baute man am östlichen Teil des Nordschiffes der Basilika eine Einraumkapelle, in der der Kult fortgeführt wurde. Sie ist später ebenfalls eingestürzt.

5. Die Einwohner von Salakos benutzten die Ruinen der Basilika als Baumaterial bis ca. 1940. Im Jahr 1989 hat die Erforschung des Monumentes begonnen.

6. Die Größe, die Form und der Reichtum der Basilika setzen voraus: zahlreiche Bevölkerung, wirtschaftliche, geistige, künstlerische und kulturelle Blüte.

7. Die bisherigen Funde sind wissenschaftlich sehr wichtig, und die Forschung wird fortgesetzt.



Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem (vor 1166–1173/76) und die konstantinopolitanischen Synoden seiner Zeit

von Peter Plank, Würzburg

Möglicherweise hat er das Heilige Land niemals betreten, ganz sicher nicht nach seiner Erhebung zu dessen orthodoxem Ersthierarchen. Hätte er es versucht, wie es sein Nachfolger Leontios II. getan hat, so hätte er jedenfalls ebenso wie dieser seine Kathedra zu Jerusalem nicht besteigen können. Die weltlichen und geistlichen Kreuzfahrer, die dort zu seiner Zeit herrschten, hätten dies nicht geduldet. Dennoch gab es in Konstantinopel, wo er notgedrungen residierte, Kreise, die ihm mit der Begründung, er sei nicht inthronisiert worden, seine patriarchalen Rechte streitig zu machen und vor allem seine Teilnahme an den dort stattfindenden Reichssynoden zu verhindern suchten. Dabei stellen die Akten solcher Synoden die Hauptquelle unseres Wissens über Nikephoros II.¹ dar. So läßt sich das Dilemma, in dem sich alle orthodoxen Patriarchen von Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft über die Heilige Stadt befanden, an seiner Person am deutlichsten ablesen.

I. Patriarch der Heiligen Stadt

Für die Orthodoxen im Patriarchatsgebiet von Jerusalem scheint kein Zweifel daran bestanden zu haben, daß der in der fernen rhomäischen Reichshauptstadt lebende Nikephoros ihr legitimes kirchliches Oberhaupt war. Das ist einigen Zeugnissen ihres gottesdienstlichen Lebens zu entnehmen.

In den hymnischen Diptychen der jerusalemischen Kirche, die ein gewisser Neilos zu Ende des 13. Jahrhunderts verfaßt hat, taucht der »gotterfüllte (θεῖος) Nikephoros« an mehreren Stellen als Nachfolger Ioannes IX. und als Vorgänger Leontios II. auf.² Damit besitzen wir termini post quem für den Beginn und ante quem für das Ende seiner Amtszeit. Sie sind gegeben in der Beurkundung der Teilnahme Ioannes IX. an einer Synodal-

¹ M. Le Quien, *Oriens Christianus in quatuor patriarchatus digestus*, Bd. III, Paris 1746 (ND Graz 1958), S. 503; V. Grumel, *La chronologie des patriarches de Jerusalem sous les Commènes*, in: *Izvestija na Bŭlgarskoto Istoricesko Druŭestvo XVI-XVIII* (Sbornik P. Nikov), Sofia 1940, S. 109–114, dort: S. 113.

² Δίπτυχα τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἐκκλησίας, in: A. Papadopoulos-Kerameus (Hg.), Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας, Bd. I, Sankt Petersburg 1891 (ND Brüssel 1963), S. 124–143, dort: S. 125, 132, 140, 142.

sitzung am 17. Mai 1157 zu Konstantinopel³ und im Jahr 1176 als der Zeit der Amtsübernahme durch Leontios II.⁴

Klarer noch spiegelt sich das kirchlich-kanonische Bewußtsein in einem weiteren liturgischen Dokument wider, dessen Inhalt aus der Zeit des Patriarchen Nikephoros selbst stammt: Der Codex Sinaiticus Graecus 1040, ein Diakonikon, d. h. ein Rollenbuch des Diakons, das alle ihm zukommenden gottesdienstlichen Texte in der Form beinhaltet, wie sie in dem zum Jerusalemer Patriarchat gehörenden Dornbusch-Kloster am Berge Sinai üblich waren⁵, enthält im Rahmen der Diptychen der Lebenden zur Jakobus-Liturgie folgenden Eintrag⁶:

Ὑπὲρ σωτηρίας εἰρήνης ἐλέους ἀγάπης διαμονῆς καὶ ἀντιλήψεως τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου τοῦ πατριάρχου Ἱεροσολύμων καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἁγίων μεγάλων οἰκουμενικῶν ὀρθοδόξων τριῶν πατριαρχῶν Λουκᾶ Κωνσταντινουπόλεως, Σωφρονίου Ἀλεξανδρείας, Ἀθανασίου Ἀντιοχείας, Πέτρου τε τοῦ πανοσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου καὶ λοιπῶν ὁσίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων τῶν ἐν πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ...

In diesen Diptychen, die Teil der eucharistischen Anaphora sind, wird der kirchlich-kanonischen Gemeinschaft Ausdruck gegeben, in die sich das berühmte Sinai-Kloster zur Zeit der Vorsteherschaft des Erzbischofs Petros eingebunden sah. Es wußte sich zum Patriarchat Jerusalem gehörig, als dessen Oberhaupt Nikephoros II. betrachtet wurde. Das jerusalemische Patriarchat unter Nikephoros aber stand nach dem kirchlichen Bewußtsein der Sinaiten in liturgisch-kanonischer Gemeinschaft mit den orthodoxen Patriarchaten von Konstantinopel, von Alexandrien und von Antiochien. Deren eigens genannte Dreizahl schließt deutlich aus, daß das Sinai-Kloster — und damit doch wohl das gesamte Patriarchat, zu dem es gehörte — sich zur Zeit des Patriarchen Nikephoros und des Erzbischofs Petros etwa noch in kanonischer Gemeinschaft mit Rom und so mit der gesamten lateinischen Kirche geglaubt hätte, wie dies gelegentlich behauptet wird⁷.

Was die genannten vier Patriarchate neben ihrem chaledonischen Glaubensbekenntnis zusammenhielt, war, unabhängig davon, in welchem Herrschaftsbereich sie sich faktisch befanden, ihre kirchlich-politische Loyalität zum rhomäischen Kaisertum, weswegen die Bezeichnung »Melkiten« (Anhänger des Kaisers bzw. seines Glaubensbekenntnisses) auf sie im eigentlichen und vollen Sinn des Wortes zutrifft.⁸ Unsere Handschrift bringt dies

³ Synodalprotokoll im Buch XXIV der Panoplia dogmatike des Niketas Choniates: PG 140, 177–201. Erwähnung des Patriarchen dort: 180, 181, 188, 191.

⁴ D. Tsougarakis, The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem. Text, Translation, Commentary, Leiden u. a. 1993, S. 195 f.

⁵ Dokumentiert bei: A. Dmitrievskij, Opisanie liturgiĭeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnoĭ vostoka, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 127–135.

⁶ Diese Passage des Codex zitiert bei: F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western, Bd. I: Eastern Liturgies, Oxford 1896, S. 501 f.; auch bei: R. F. Taft, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom, Bd. IV: The Diptychs, (OCA 238), Rom 1991, S. 62.

⁷ Steven Runciman etwa glaubt, der orthodoxe Klerus in Palästina habe die lateinischen Patriarchen als rechtmäßig anerkannt, und das Schisma datiere erst aus der Zeit nach 1187: Adhemar of Le Puy and the Eastern Churches, in: Actes du VI^e congrès international d'études byzantines, Paris 27 juillet – 2 août 1948, Bd. I, Paris 1950, S. 319–332, dort: S. 331. Vgl. G. Hofmann, Sinai und Rom, (OC 37), Rom 1927, S. 241. Anders M. Jugie, Le traité sur les azymes attribué à Syméon II de Jérusalem, EO 26 (1927) 421–425, dort: 422 f.

⁸ Heute werden merkwürdigerweise die mit Rom Unierten des byzantinischen Ritus im Nahen Orient als Melkiten bezeichnet.

an anderer Stelle⁹ durch die Kommemoration des regierenden Kaisers Manuel I. und seiner zweiten Gemahlin, der Kaiserin Maria, zum Ausdruck.

Die genannten Namen nun lassen es zu, die Entstehungszeit des sinaitischen Cod. graec. 1040 auf wenige Jahre einzugrenzen: Patriarch Lukas Chrysoberges von Konstantinopel regierte von Aug./Okt. 1157 bis Nov. 1169/Jan. 1170¹⁰ und Patriarch Athanasios I. von Antiochien ca. 1157 – 29. Juni 1170¹¹. Zusammen mit diesen beiden Hierarchen war Patriarch Sophronios III. von Alexandrien bei der Eheschließung Kaiser Manuel I. (1143–1180)¹² mit Maria von Antiochien (1161–1183)¹³ am Christgeburtstag 1161 zu Konstantinopel anwesend¹⁴. Demnach wurde unsere Handschrift zwischen den Jahren 1162 und 1169 abgefaßt, sollte der Vorgänger des sinaitischen Erzbischofs Petros namens Ioannes (Yūhanna) noch im Jahr 1164 einen arabischen Brief an seine Mönche geschrieben haben¹⁵, frühestens in ebendiesem Jahr. Aus der so näher bestimmten Abfassungszeit des Sin. graec. 1040¹⁶ lassen sich freilich keine chronologischen Erkenntnisse über die Regierungszeit Nikephoros II. von Jerusalem gewinnen, die über jene Daten hinausführten, die den Zeugnissen über seine synodale Tätigkeit in der byzantinischen Reichshauptstadt zu entnehmen sind.

II. Träger dogmatischer Norm

Trinitätslehre und Christologie bilden von jeher das theologische Fadenkreuz der christlichen Kirche, das sie von den anderen monotheistischen Religionen scharf unterscheidet. Wenn diese zentralen Lehren der christlichen Theologie auch durch die Ökumenischen Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts ihre definitive Formulierung und durch jene des 6. und 7. Jahrhunderts weitere dogmatische Präzisierung gefunden hatten, so haben sie doch niemals aufgehört, die Gemüter zu bewegen. Gerade zur Mitte des 12. Jahrhunderts spitzten sich alte trinitarische und christologische Grundprobleme unter dem neuen Gewand ganz spezieller Fragestellungen im byzantinischen Reich derart zu, daß die Abhaltung von Reichssynoden zu ihrer Lösung geboten schien.

So fanden in den Jahren 1156 und 1157 große Synodalsitzungen zu der Frage statt, ob Gott, der Vater, allein oder die gesamte Trinität und damit auch deren zweite Person, der menschengewordene Logos, Empfänger des in der Eucharistie gegenwärtig gesetzten

⁹ Zitiert bei A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 134.

¹⁰ Vgl. A. Kazhdan, Loukas Chrysoberges, *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, S. 1253.

¹¹ A. Failler, Le patriarche d'Antioche Athanase I^{er} Manassès (1157–1170), *REB* 51 (1993) 63–75.

¹² P. Schreiner, Manuel I. Komnenos, *LexMA* VI, 1992, S. 209.

¹³ Ch. M. Brand, Maria of Antioch, *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, S. 1298.

¹⁴ Ioannes Kinnamos, *Historia* V, 4: PG 133, 561.

¹⁵ So M. H. L. Rabino, Le monastère de Saint-Catherine du Mount Sinai, Kairo 1938, S. 83, und J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du V^e au XX^e siècle, Bd. III/1 (969–1250), Louvain/Paris 1983, S. 73 und 318.

¹⁶ A. Dmitrievskij, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoka*, Bd. II: Εὐχολόγια, Kiev 1901 (ND Hildesheim 1965), S. 127, gibt als Entstehungszeit die Regierung des Patriarchen Lukas Chrysoberges an. Doch läßt die Nennung der Kaiserin Maria eine weitere Präzisierung zu.

Selbstopfers Christi sei¹⁷. Der Unbelehrbarkeit wegen, mit der Soterichos Panteugenos, erwählter, aber noch nicht geweihter Patriarch von Antiochien, in Verkennung der trinitarischen Perichorese den Vater allein für den Empfänger des Opfers Christi hielt, wurde er von der Synode seines Amtes enthoben. Für die Geschichte der Patriarchen von Jerusalem sind die Akten dieser Synoden insofern von Bedeutung, als sich aus ihnen der Amtswechsel von Patriarch Nikolaos zu Patriarch Ioannes IX. in die Zeit zwischen dem 26. Januar 1156 und dem 12. Mai 1157 datieren läßt¹⁸. In die Debatten selbst allerdings haben beide allem Anschein nach nicht eingegriffen, so wichtig ihre Anwesenheit aus ekklesiologischen und protokollarischen Gründen bei der Lösung der anstehenden, die gesamte orthodoxe Kirchengemeinschaft betreffenden doktrinären und disziplinären Fragen auch war.

Ein knappes Jahrzehnt später sah man sich in Konstantinopel mit einem christologischen Problem konfrontiert, das offenbar aus dem Abendland importiert war und dessen Wurzeln in der christologischen Kontroverse zwischen Gerhoh von Reichersberg (1093/94–1169) und den Gilbertinern zu liegen scheinen¹⁹. Um den anhaltenden Streit um die rechte Auslegung des Ausspruchs Christi »Mein Vater ist größer als ich« (Joh 14,28) zu beenden, berief Kaiser Manuel zum März 1166 wiederum eine große Synode unter Zuziehung der Oberhäupter anderer orthodoxer Kirchen, nämlich der Patriarchen Athanasios I. von Antiochien und Nikephoros II. von Jerusalem, ein.²⁰

Schon die protokollarische Ordnung²¹ der Anwesenheitsliste zeigt, welche Bedeutung den Patriarchen in der Versammlung zugemessen wurde. Den Vorsitz führte der Kaiser selbst (προκαθήμενος). Ihm zur Seite (παρισταμένων) standen die Mitglieder des Hofstaates. Als Richter zur Beratung versammelt (συνεδριάζόντων)²² waren der Ökumenische Patriarch Lukas und seine beiden Amtskollegen. Ihnen zur Seite (παρισταμένων) standen 39 Bischöfe, die ausnahmslos dem Patriarchat von Konstantinopel angehörten, sowie die hohen Beamten der Patriarchie, also die übliche Haussynode (ἐνδημοῦσα) des Ökumenischen Patriarchats.

Die aus diesem Anwesenheits-Protokoll zu ziehende Vermutung, daß den drei Patriarchen eine normative Rolle im Verfahren zudedacht war, bestätigt der berichtete modus procedendi: Zuerst gaben alle 39 Bischöfe, der Rangfolge ihrer Sitze entsprechend, ihre Voten ab²³. Manche von ihnen verzichteten auf ein eigenes Statement und schlossen sich statt dessen einem ihrer Vorredner an. Zwei Bischöfe freilich, der von Methymne und der

¹⁷ PG 140, 148–153 bzw. 177–201.

¹⁸ Vgl. V. Grumel, La chronologie des patriarches de Jerusalem sous les Comnènes, S. 112 f.; P. Plank, Ioannes IX. von Jerusalem (1156/57 – vor 1166), Patriarch im Exil, in: M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, (Oikonomia 34), Erlangen 1994, S. 176–191.

¹⁹ Vgl. P. Classen, Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner, ByZ 48 (1955) 339–368.

²⁰ Kritische Edition des Synodalprotokolls: St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν IB' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 141–153.

²¹ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 141–143.

²² So deutet den Terminus J. Darrouzès, Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église byzantine, (Archives de l'Orient Chrétien 11), Paris 1970, S. 146 f.

²³ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν IB' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 143–149.

von Proikonnesos, folgten dabei einem ihrer Amtskollegen, dessen Meinung sich dann als heterodox erwies. Von ihnen vermerkt das Protokoll bereits hier an der jeweiligen Stelle²⁴, sie hätten sich später der Meinung der heiligsten Patriarchen angeschlossen. Von den 14 Patriarchatsarchonten²⁵ äußerten acht erst gar keine eigene Ansicht. Vielmehr schlossen sich vier von ihnen schon im voraus dem Votum des Ökumenischen Patriarchen an, vier weitere den Meinungsäußerungen der drei Patriarchen insgesamt. Nachdem diese gesprochen hatten, blieb nur noch²⁶, die neun Bischöfe und den Megas Skeuophylax, die anderes, damit nicht Vereinbares, geäußert hatten, danach zu fragen, ob sie nunmehr ihre falschen Ansichten zugunsten jener der heiligsten Patriarchen aufgeben wollten. Sie wollten es alle, auch Metropolit Konstantinos von Kerkyra, der davon später wieder abrückte.

Das eigentliche dogmatische Urteil blieb demnach den drei Patriarchen vorbehalten. Ihnen war die exklusive Rolle von Normträgern zugeordnet. Die Patriarchatsarchonten, die davon im voraus unterrichtet waren, verhielten sich, um ihre Meinung befragt, größtenteils entsprechend. Auch und gerade mit dem Kaiser, der in seiner höchst interessierten und aktiven Teilnahme an den theologischen Debatten seiner Zeit durchaus mit seinem Vorgänger Iustinianos I. (527–565) vergleichbar ist, war die ausschlaggebende Funktion der drei Patriarchen wie die Art, in der sie sie wahrnehmen sollten, mit Sicherheit abgesprochen.²⁷

Umso mehr Beachtung verdient der Umstand, daß ihre Voten sich nicht etwa nur im konkreten Wortlaut unterschieden, sondern einander auf eine Art und Weise ergänzten, die auf eine durchdachte gegenseitige Abstimmung schließen läßt: Zunächst bestätigte der Ökumenische Patriarch Lukas²⁸ jenen Bischöfen die Rechtgläubigkeit, die das besagte Herrenwort »auf die Menschheit in Christus« (κατὰ τὸ ἐν τῷ Χριστῷ ἀνθρώπινον) oder »auf die menschliche geschaffene Natur in ihm« (κατὰ τὴν ἐν αὐτῷ ἀνθρωπίνην κτιστὴν φύσιν) bezogen hatten. Nun wahren die Verfechter dieser Auslegung zwar ohne Schwierigkeiten die vom Nicaenum I festgehaltene Wesensgleichheit (ὁμοούσιος) des göttlichen Logos mit dem Vater. Doch müssen sie sich die Frage gefallen lassen, wie sie eine Trennung der Menschheit von der Gottheit in Christus, also die Gefahr des Nestorianismus, vermeiden wollen.

An diesem Punkt nun setzte Patriarch Athanasios von Antiochien²⁹ an, indem er feststellte, das Wort Christi beziehe sich auf die Inkarnation (ἐνανθρώπησις) sowie auf das Geschaffene und Leidensfähige (κτιστόν τε καὶ παθητόν) in ihm. Damit griff er zwar den vorgelegten theologischen Faden auf, setzte aber deutlich einen weiteren dogmatischen Akzent, indem er durch die Einbeziehung des Begriffes der Menschwerdung (vgl. Joh

²⁴ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 147 bzw. 149.

²⁵ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 149–151.

²⁶ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152 f.

²⁷ Kinnamos berichtet, daß der Kaiser im Vorfeld der Synode intensive Kontakte mit vielen Beteiligten, gerade auch mit »den anderen Patriarchen«, d.h. abgesehen vom Ökumenischen Patriarchen, mit dem er sich ohnehin einig wußte, pflegte: Historia VI, 2: PG 133, 621.

²⁸ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐπίδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 151.

²⁹ Ebd.

1,14) die Einheit der gottmenschlichen Person Christi hervorhob, ohne indes etwas anderes an ihm für leidensfähig (παθητόν) zu halten als das Geschaffene (κτιστόν).

In dem Konzentrat der wenigen Sätze aus dem Mund der beiden Patriarchen spiegelt sich das alte christologische Problem wider, Gottheit und Menschheit in dem einen Christus voneinander zu unterscheiden, ohne sie voneinander zu trennen, anders ausgedrückt, die Zwei-Einheit Christi auf dem schmalen Grad zwischen den beiden Abgründen des Nestorianismus und des Monophysitismus auszusagen. Wie in alter Zeit, vom 5. bis zum 7. Jahrhundert, mehrere Ökumenische Konzilien notwendig geworden waren, um in Beantwortung drängender Glaubensfragen der Einheit der Person wie der Zweiheit der Naturen Christi durch abwechselnde Betonung des einen oder des anderen Aspekts gerecht zu werden, so hielt man es offenbar auch noch im Konstantinopel der Komnenen für geraten, die Zweiheit und Einheit des Gottmenschen durch unterschiedliche hierarchische Normträger zur Sprache bringen zu lassen.

Wenn nun die patriarchalen Voten der Synodalsitzung am 2. März 1166 nicht individueller Spontaneität überlassen waren, sondern durchdachter und sorgfältig geplanter Absprache folgten, so mußten auch die abschließenden Worte des dritten Normträgers, des jerusalemischen Patriarchen Nikephoros, ein bestimmtes Ziel verfolgen. Da es kaum in dem hybriden Versuch bestehen konnte, die bewußt antithetisch vorgetragene Christologie seiner beiden Vorredner in einer Art Synthese zum Ausgleich zu bringen, mußte es anderswo zu suchen sein: »Es kam der Heilige Geist, um das Wort 'Der Vater ist größer als ich' zu erklären durch die heiligen großen Leuchten der Kirche und die heiligen und ehrwürdigen Synoden. So nehme ich alle Auslegungen an, mit denen sie es erklärt haben. Da sie indes gesagt haben, daß Christus diesen Ausspruch als vollkommener Gott wie als vollkommener Mensch getan hat, das heißt im Besitz der geschaffenen und leidensfähigen Natur, der gemäß er auch gelitten hat, so sage auch ich dasselbe und kann es nicht leugnen.«³⁰

Auf den ersten Blick scheint es so, als wolle der Patriarch sich überhaupt nicht auf eine bestimmte Auslegung des zur Debatte stehenden Schriftwortes festlegen, sondern ganz allgemein mit dem Hinweis auf eine mehrgestaltige Tradition begnügen, indem er erklärt, ihm sei prinzipiell jede Exegese akzeptabel, die sich in die geistgewirkte synodale und patristische Überlieferung der Kirche einfüge. Doch zeigt der zweite Teil seiner kurzen Rede, daß er durchaus eine eigene Meinung hat und sich keineswegs scheut, sie zu äußern. Auch er neigt, wie seine beiden Amtskollegen, der Erklärung τοῦ ἀνθρώπινου zu und begründet seine Ansicht. Das Argument allerdings, mit dem er dies tut, ist gesonderter Aufmerksamkeit wert: Der Herr habe seinen Ausspruch »als vollkommener Gott wie als vollkommener Mensch, das heißt im Besitz der geschaffenen und leidensfähigen Natur« getan.

Diese merkwürdige Begründung setzt offensichtlich voraus, daß dem Patriarchen eine andere Auslegung bekannt ist, nach der das Herrenwort theoretisch auch dem noch nicht Mensch gewordenen Logos in den Mund gelegt werden könnte, nach der es sich also auf

³⁰ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152. Wilhelm Hotzelts Ansicht, Nikephoros habe »auf einem Konzil 1166 die in Frage stehenden Dogmen in römischem Sinne interpretieren helfen« müssen, was ihm nicht leicht gefallen sei (Kirchengeschichte Palästinas im Zeitalter der Kreuzzüge 1099–1291, Köln 1940, S. 27), ist schlicht abwegig.

seine Gottheit bezieht, eine Auslegung, die zudem in der heiligen Überlieferung der Kirche ihren Platz und ihre Berechtigung hat, auch wenn Nikephoros selber ihr nicht den Vorzug geben mag oder kann. Diese Deutung, die Nikephoros im Auge hat, ohne sie direkt zu nennen, kann keine andere als jene τοῦ αἰτίου sein, welche die Schriftstelle auf die ewige Zeugung des Logos aus dem Vater hin auslegt. So berühmte Theologen der Alten Kirche wie Athanasios von Alexandrien, Gregorios der Theologe und Basileios der Große hatten sie vertreten³¹. Es war offenkundig die Aufgabe des jerusalemitischen Patriarchen Nikephoros, dieser Auslegung die Qualität der Rechtgläubigkeit zu sichern, ohne sie direkt anzusprechen oder gar zu favorisieren. Die fünf Anhänger, die sie auch unter den 1166 versammelten Bischöfen gefunden hatte, mögen ihm für sein normschaffendes Wort besonders dankbar gewesen sein.

Am 6. März versammelten sich die Synodalen nochmals³², um die getroffenen Entscheidungen durch ihre Unterschriften zu bekräftigen. Auch der Kaiser, der sie als erster mit roter Tinte unterzeichnete, schloß sich dabei ausdrücklich den Voten der Patriarchen (στοιχῶ) an³³. An den Unterschriften der Patriarchen³⁴ fällt auf, daß nur Lukas sich in seiner Eigentitulatur als Mönch bezeichnet (ὁ ταπεινὸς μοναχὸς Λουκάς καὶ ἐλέφ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως κτλ.), was zu tun, war es denn gegeben, üblich war. Aus dieser Sitte ist umgekehrt zu schließen, daß Nikephoros — im Gegensatz zu seinem Vorgänger Ioannes IX.³⁵ — nicht aus Kreisen des Mönchtums, sondern des Klerus, vermutlich des hohen Patriarchalklerus der Hauptstadt, in sein Amt gewählt worden war.

Da der darauffolgende Sonntag, der 13. März, der erste der vorösterlichen Fastenzeit war, an dem seit der endgültigen Beilegung des Bilderstreits im Jahr 843 die gottesdienstliche Ausrufung des orthodoxen Synodikons üblich ist, bot er sich dazu an, die dogmatischen Entscheidungen der Synode feierlich der Öffentlichkeit bekanntzugeben³⁶. Kaiser Manuel legte im Beisein der Patriarchen und der Bischöfe den Synodaltomos auf dem Altartisch der Hagia Sophia nieder. Der herkömmliche Text des Synodikons aber wurde um vier entsprechende Abschnitte erweitert, die bis heute zu seinem Bestand gehören³⁷. Während sich der Ökumenische Patriarch mit seiner Haussynode in den folgenden Wochen noch mehrmals internen Problemen widmen mußte, die mit der getroffenen

³¹ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. I: Κριτική κειμένου καὶ ἐρμηνεία, Thessaloniki 1968, S. 107–116.

³² St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 153–159.

³³ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 156.

³⁴ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 157.

³⁵ Vgl. dessen Unterschrift, die er am 12. Mai 1157 geleistet hat: PG 140, 197. Dazu: P. Plank, Ioannes IX. von Jerusalem (1156/57 – vor 1166), Patriarch im Exil, in: M. Kohlbacher – M. Lesinski (Hgg.), Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, (Oikonomia 34), Erlangen 1994, S. 176–191.

³⁶ St. N. Sakkos, 'Ο πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 159–161.

³⁷ Τριψίδιον κατανακτικόν, Ausgabe der Ἀποστολική Διακονία, Athen 1960, S. 147. Vgl. J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, in: Travaux et Mémoires II, 1967, S. 1–316, dort: S. 74–77 und 216–226.

dogmatischen Entscheidung in Zusammenhang standen³⁸, konnte Nikephoros von Jerusalem ebenso wie Athanasios von Antiochien zu Recht annehmen, das Seinige zur Lösung der aufgeworfenen Lehrfrage getan zu haben.

III. Wahrer synodaler Kontinuität

In der großen Synodalsitzung am 2. März 1166 war es Patriarch Nikephoros von Jerusalem zugefallen, mit normativer Autorität darauf aufmerksam zu machen, daß die Auslegung τοῦ ἀνθρώπινου des Herrenwortes »Mein Vater ist größer als ich«, obwohl ihr in jeder Weise der Vorzug gegeben wurde, nicht die einzige ist, die sich im Schrifttum der heiligen Väter der Kirche findet und mit dem orthodoxen Glauben vereinbar ist. Doch konnten und sollten keineswegs alle von den Synodalen vorgetragenen Erklärungsversuche mit diesem Hinweis gerechtfertigt werden, auch nicht jener, den Konstantinos von Kerkyra vertrat. Der Herr habe, so der Metropolit, seinen Ausspruch hinsichtlich seiner Menschheit getan, aber κατ' ἐπίνοιαν διαίρεσιν³⁹, in rein mentaler Abstraktion, der nicht etwa eine wie auch immer geartete Realität entspricht. Offenbar war Konstantinos der Ansicht, eine Erklärung von Joh 14,28 τοῦ ἀνθρώπινου, in der dem Gedanken auch eine Wirklichkeit beigemessen wird, sei mit der Einheit der gottmenschlichen Person Jesu Christi nicht vereinbar. Abgesehen davon, daß eine solche Auslegung das Herrenwort jeder Sinnhaftigkeit zu berauben scheint, so offenbart sie jedenfalls deutliche monophysitische Tendenzen, weil sie eine tatsächliche Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit der Gottheit und der Menschheit Jesu Christi in Abrede stellt.

Wie alle anderen Synodenteilnehmer, die durch ihre Meinungsäußerung am 2. März 1166 in die gleiche oder eine ähnliche Lage geraten waren, hatte auch Konstantinos von Kerkyra sich zu Ende der Sitzung den Normvoten der drei Patriarchen gebeugt⁴⁰. Doch scheint sein äußeres Verhalten nicht seiner inneren Einstellung entsprochen zu haben. Jedenfalls propagierte er, vielleicht durch den Tod des Patriarchen Lukas Chrysoberges dazu ermutigt, seine alte Anschauung erneut, so daß Kaiser Manuel sich veranlaßt sah, wiederum eine Synode einzuberufen⁴¹, deren Zusammensetzung formal jener von 1166 glich und damit die der üblichen endemusa des Patriarchats von Konstantinopel ekklesiologisch beträchtlich überstieg.

Am 30. Januar 1170 versammelten sich Kaiser und Hofstaat, der neue Ökumenische Patriarch Michael III. Anchialu (1170–1178), Patriarch Nikephoros von Jerusalem, die Erzbischöfe der beiden autokephalen Kirchen von Bulgarien und Zypern Konstantinos und Ioannes sowie die endemusa aus Bischöfen und Archonten des Ökumenischen Pa-

³⁸ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστίν, Bd. II: Ἐριδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 161–180.

³⁹ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 147. Der Metropolit glaubte, sich in seiner Anschauung auf Johannes Damaskenos stützen zu können, der in seiner »Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens« äußert, wenn der Herr in den hl. Schriften »Knecht« (Jes 49,6) und »unwissend« (Mk 13,32) genannt werde, so sei dies nur in einer gedanklichen Trennung von in Wirklichkeit Untrennbarem möglich: Expositio fidei 91, 105–111: B. Kotter (Hg.), Die Schriften des Johannes von Damaskos III, (Patristische Texte und Studien 12), Berlin/New York 1973, S. 216.

⁴⁰ St. N. Sakkos, a.a.O., S. 152.

⁴¹ Protokoll der Synode: St. N. Sakkos, a.a.O., S. 186–195.

triarchats⁴², um den Fall des Konstantinos von Kerkyra zu verhandeln. Von den drei Patriarchen, deren Voten 1166 als Norm gegolten hatten, war nur Nikephoros von Jerusalem erneut zugegen. Die Anwesenheit der Oberhäupter der autokephalen Kirchen von Bulgarien und von Zypern sollte vermutlich die Tatsache aufwiegen, daß diesmal nur zwei Patriarchen hatten erscheinen können. Wie 1166 betrug die Zahl der übrigen Bischöfe wiederum 39. Doch waren nur 14 von ihnen auch schon vor vier Jahren dabeigewesen — und auch dies nur für den Fall, daß nicht etwa auf einem oder mehreren der betreffenden Sitze inzwischen ein neuer Bischof eingesetzt worden war, der denselben Namen führte wie sein Vorgänger.

Es versteht sich von selbst, daß dem Jerusalemer Patriarchen unter diesen Umständen eine ganz besondere Rolle zufiel, jene nämlich, als einer der wenigen Hierarchen und als einziger der drei dogmatischen Normträger, die den 2. März 1166 miterlebt und mitgestaltet hatten, die theologische und kirchliche Kontinuität der gegenwärtigen Synode mit der damaligen leibhaftig zu bezeugen und zu garantieren, Konstantinos von Kerkyra aber des Abfalls vom synodalen Glaubenskonsens und des Rückfalls in seine Häresie zu überführen. Aus dem Wortlaut seiner Rede⁴³, wie ihn das in Form eines Berichtes des Ökumenischen Patriarchen Michael abgefaßte Synodalprotokoll überliefert, ist ersichtlich, daß Nikephoros sich dessen durchaus bewußt war, eine Art lebendige Brücke zwischen der Reichssynode vom 2. März 1166 und der gegenwärtigen zu sein: 'Meiner Ansicht nach ist es nicht am Platze, Nachsicht mit dem Metropolit von Kerkyra zu üben. Nicht nur, daß er mit dem, was er heute gesagt hat, sich selber dreist widerspricht! Er kämpft auch in feindlicher Weise gegen das, was gut, rechthgläubig und mit großer Sorgfalt und Umsicht von der Synode dogmatisiert und von der heiligen katholischen Kirche bestätigt und angenommen worden ist. Da er sich aber selbst widerspricht, tritt er auch in offenen Widerstreit. Er hätte damals seine tatsächliche Meinung äußern und gerade heraus zum allheiligen orthodoxen Dogma Stellung beziehen sollen. Damals hat er das Verhandelte ohne Abweichung unterstützt und ordnungsgemäß unterschrieben. Aber nicht nur das! Vielmehr hat er seither bis jetzt mit dem heiligsten Patriarchen und der heiligen ehrwürdigen Synode Gottesdienstgemeinschaft gehalten, mit ihnen Beschlüsse gefaßt und in allem übereingestimmt. Nun aber sehe ich ihn — O weh! Welche Preisgabe! —, als ob er aus einer Art Schlaf erwacht sei, wie er jeglichem Dogma, sich selber und uns allen Widerstand leistet und die falsche und ruchlose Lehre in die Welt setzt, daß die Vergöttlichung die Natur⁴⁴ umgewandelt und verändert habe. Darum erkläre ich ihn der Absetzung für würdig.'

Für Patriarch Nikephoros scheint kein Zweifel daran bestanden zu haben, daß Konstantinos ein rückfälliger Häretiker war, der dem Monophysitismus anhing. Es war ihm undenkbar, daß ein solcher Mann weiterhin in der Orthodoxen Kirche als Bischof wirken könne, und stimmte deshalb für seine Absetzung vom Amt. Doch sprach er sich, im Gegensatz zur Mehrheit der anwesenden Bischöfe, nicht dafür aus, das kirchliche Anathem gegen Konstantinos zu schleudern. Freilich konnte sich der Jerusalemer Patriarch mit

⁴² Anwesenheitsliste: *St. N. Sakkos*, a.a.O., S. 186 f.

⁴³ *St. N. Sakkos*, a.a.O., S. 194.

⁴⁴ Gemeint ist die menschliche Natur Christi.

dieser maßvollen Haltung nicht durchsetzen. Bis heute bilden die Anathemata gegen Konstantinos von Kerkyra und seine Gesinnungsgenossen einen Teil des Synodikons der Orthodoxen Kirche, dessen Vortrag die liturgischen Bücher zum ersten Fastensonntag vorsehen⁴⁵.

IV. Zielscheibe kanonistischen Streits

Zum dritten und letzten Mal weisen die erhaltenen Akten Patriarch Nikephoros II. von Jerusalem als Teilnehmer an einer Synodalsitzung in der byzantinischen Reichshauptstadt am 11. Juli 1173 aus⁴⁶. Diesmal stand kein dogmatisches Problem zur Entscheidung an, es sei denn, man wolle der Frage nach der Versetzbarkeit von Bischöfen von einem Sitz auf einen andern nicht nur kanonische, sondern auch dogmatische Bedeutung beimessen. Der konkret zur Debatte stehende Fall warf indes so gravierende Probleme auf, daß der Kaiser den Ökumenischen Patriarchen Michael III. anwies, auch die beiden Patriarchen Kyrillos II. von Antiochien⁴⁷ und Nikephoros von Jerusalem zu ihrer Lösung hinzuzuziehen.

Zur Verhandlung stand das Geschick eines Bischofs namens Michael, der die Weihe mit der Bestimmung empfangen hatte, Metropolit von Amaseia zu sein, jedoch diesen Sitz nicht hatte einnehmen können, weil die Absetzung des vormaligen Amtsinhabers inzwischen rückgängig gemacht worden war. Statt dessen war Michael die im Rang höher stehende Metropole von Ankyra verliehen worden. Doch hatte er feststellen müssen, daß es in dieser Stadt, die schon seit über 70 Jahren endgültig im Machtbereich der seldschukischen Türken lag⁴⁸, keine Ortskirche mehr gab, der er hätte vorstehen sollen und deren Einkünfte ihm zum Lebensunterhalt hätten dienen können. Angesichts dieser Sachlage hatte er von sich aus den Kaiser darum gebeten, den vakanten einfachen Bischofssitz von Kerasus im Metropolitansprengel von Neokaisareia einnehmen zu dürfen. Nun sollte die Synode prüfen, ob diesem Wunsch entsprochen werden könne oder ob dem kanonische Hindernisse entgegenstünden.

Den Synodalen, denen klar war, daß Michael ohne eigene Schuld in seine bedauernswerte Lage geraten war, unterließen es nicht, ihrem Mitgefühl Ausdruck zu geben. Andererseits galt in der byzantinischen — ebenso wie in der altrömischen — Ekklesiologie und Kanonistik der Grundsatz von der lebenslangen, einer Ehe vergleichbaren Bindung des Bischofs an seine Kirche und damit seiner prinzipiellen Unversetzbarkeit von einer

⁴⁵ Τριψίδιον, S. 148; J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in: *Travaux et Mémoires* II, 1967, S. 76–81.

⁴⁶ *Athenagoras, Metropolit von Paramythia und Philiatari (Hg.), Ὑπόμνημα μεταθέσεως εἰς Κερασσοῦντα τοῦ ἀπὸ Ἀμασειᾶς Ἀγκύρας Μιχαὴλ ἐπὶ τοῦ πατριάρχου Μιχαὴλ τοῦ Γ', Orthodoxia* 5 (1930) 543–545. Kommentar dazu mit wesentlichen Verbesserungen des Textes: V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, Bd. I/3, Chalkedon 1947, S. 155–157 (Nr. 1126).

⁴⁷ Zu Kyrillos II. von Antiochien: V. Grumel, *Notes pour l'«Oriens Christianus»*, *EO* 37 (1934) 53–58, dort: S. 53 f.; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. III/1 (1969–1250), Louvain/Paris 1983, S. 92.

⁴⁸ P. Wittek, *Zur Geschichte Angoras im Mittelalter*, in: *Th. Menzel (Hg.), Georg Jacob zum 70. Geburtstag*, gewidmet von Freunden und Schülern, Leipzig 1932, S. 329–354.

Kathedra auf eine andere. Zwar zeigten einzelne bekannte Fälle in alter Zeit, wie etwa die beiden großen Erzbischöfe von Konstantinopel Gregorios der Theologe (381) und Proklos (434–446), die ursprünglich für andere Kirchen geweiht worden waren, daß es unter besonderen Bedingungen Ausnahmen von dieser Regel geben konnte. Doch blieben diese Ausnahmen die ganze byzantinische Zeit hindurch so selten, daß sie in einem — von Zeit zu Zeit aktualisierten — nicht allzu umfangreichen historisch-kanonistischen Traktat »Über die Versetzungen«⁴⁹ einzeln und unter Angabe der jeweiligen Gründe und Umstände aufgelistet werden konnten.

Diesem Traktat ist zu entnehmen, daß sich die Ökumenischen Patriarchen des 12. Jahrhunderts und ihre Haussynode infolge der turbulenten politischen und militärischen Ereignisse der Zeit schon mehrfach mit der Versetzung von Bischöfen hatten befassen müssen⁵⁰. Die zweifache Translation Michaels⁵¹ nun wurde offenbar als so schwerwiegend empfunden, daß die Kompetenz der endemusa überschritten und die Hinzuziehung der beiden Patriarchen von Antiochien und von Jerusalem geboten schien.

Das Wissen um die Legitimation der Metathesis des Metropolitens Sabas von Kaisareia, also eines Bischofs seines eigenen Patriarchates, auf den Patriarchenthron von Alexandrien durch den Ökumenischen Patriarchen Nikolaos III. (1084–1111) und dessen Synode zu Anfang des Jahrhunderts⁵² mag es Nikephoros II. erleichtert haben, nun seinerseits Bischof Michael mit seiner Autorität zu Hilfe zu kommen. Die Begründung allerdings, mit der die erweiterte Synode ihr Einverständnis zur Bestellung Michaels zum Bischof von Kerasus gab, entbehrte bei aller Nachvollziehbarkeit nicht der Brisanz; und gerade Patriarch Nikephoros muß das bewußt gewesen sein. Michael, so gaben die Synodalen zu Protokoll, könne den bischöflichen Thron von Kerasus besteigen und solle ihn lebenslang innehaben; denn er sei weder in Amaseia noch in Ankyra inthronisiert worden und habe weder hier noch dort irgendwelche Amtshandlungen vorgenommen.

Ebendies nun traf aber auch auf eine steigende Zahl anderer Bischöfe zu. Infolge der fortschreitenden Invasion der Seldschuken in Kleinasien seit der Schlacht von Mantzikert 1071 hielten sich in Konstantinopel ständig Bischöfe auf, die zwar für bestimmte Städte geweiht waren, sich jedoch auf Zeit oder auf Dauer nicht dorthin begeben konnten. Und es traf vor allem auf die Patriarchen von Antiochien und von Jerusalem zu, deren Residenzstädte im Bereich der Kreuzfahrer-Staaten lagen und auf deren Thronen lateinische Prälaten saßen. Wenn der Umstand, zwar auf einen bestimmten Titel geweiht zu sein, aber, durch widrige Umstände daran gehindert, niemals auf der betreffenden Kathedra gesessen zu haben, einerseits für einen Bischof als ausreichender Grund dafür gelten konnte, statt dessen eine sich bietende andere einzunehmen, so war andererseits der Gedanke nicht fern, geweihten, aber nicht inthronisierten Bischöfen fehle überhaupt etwas Wesentliches, um ihr bischöfliches Amt ausüben zu können.

⁴⁹ J. Darrouzès, *Le Traité des Transferts. Édition critique et commentaire, REByz* 42 (1984) 147–214. Der Text (dort: S. 171–188) berichtet über insgesamt 73 Fälle von Translationen.

⁵⁰ J. Darrouzès, a.a.O., S. 183.

⁵¹ Auch sie hat ihren Niederschlag in einer Notiz des Traktates gefunden: J. Darrouzès, a.a.O., S. 184.

⁵² P. Plank, Sabas von Kaisareia. Ein Beitrag zur Geschichte der melkitischen orthodoxen Patriarchate von Jerusalem und von Alexandrien zur Komnenen-Zeit, *OstSt* 43 (1994) 23–40.

Mit dieser Behauptung nun sah sich Patriarch Nikephoros tatsächlich konfrontiert. Er mußte sie aus dem Munde eines Mannes hören, der als Megas Oikonomos des Ökumenischen Patriarchats und als ehemaliger Nomophylax der kaiserlichen Verwaltung (bis 1157) einen außerordentlich weitreichenden Einfluß besaß. Der mit dem Titel eines Hypertimos geschmückte Alexios Aristenos⁵³ war zudem einer der renommiertesten Kirchenrechtsgelehrten seiner Zeit und bildete zusammen mit dem etwas älteren Ioannes Zonaras und dem jüngeren Theodoros Balsamon das große Dreigestirn der byzantinischen Kanonistik des 12. Jahrhunderts⁵⁴, des Zeitalters der kirchlichen Rechtswissenschaft in Ost und West (Gratian, Huguccio) schlechthin. Es war darum keine Kleinigkeit, wenn Aristenos zur Attacke gegen die nicht-inthronisierten Bischöfe in der Reichshauptstadt blies, ihnen alle eigentlich bischöflichen Befugnisse, vor allem die Vollmacht, Weihen zu erteilen, und das Recht, an Synoden teilzunehmen, schlichtweg absprach und dabei mit dem Finger auf Patriarch Nikephoros als Paradebeispiel zeigte⁵⁵.

Der Patriarchaldiakon muß seinen Frontalangriff unternommen haben, nachdem Athanasios von Antiochien dank der Erfolge kaiserlicher Politik seinen Thron am Orontes hatte besteigen können, weil ansonsten doch wohl auch er als der Ranghöhere sich in die Ausfälle des Hypertimos miteinbezogen gesehen hätte. Zwar hatte Kaiser Manuel den Fürsten von Antiochien, Rainald von Châtillon, schon 1158 vertraglich dazu verpflichten können, keinen anderen Patriarchen mehr anzunehmen als einen aus Konstantinopel entsandten⁵⁶, doch mußte der Lateiner Amalrich dem Griechen Athanasios faktisch erst Jahre später weichen⁵⁷, vermutlich 1165, als Fürst Bohemund III. von Antiochien sich von Kaiser Manuel aus der Gefangenschaft des Nur-ad-Din freikaufen lassen mußte⁵⁸. Da nun die Teilnahme des Aristenos an der Reichssynode vom 2./6. März 1166 das letzte Datum für seine Vita liefert⁵⁹ und deshalb anzunehmen ist, daß er bald darauf verstorben ist, hat er mit einiger Wahrscheinlichkeit ebenjenes Ereignis zum Anlaß genommen, gegen den Jerusalemer Patriarchen zu polemisieren. So wird der gegenseitige Anblick für Nikephoros und Aristenos während der Synodalsitzungen am 2. und 6. März 1166 im kaiserlichen Palast zu Konstantinopel keine Freude gewesen sein. Jedenfalls hat der Patriarch den Archonten nicht nur überlebt, sondern auch seine kanonistischen Angriffe unbeschadet überstanden, wie seine fortgesetzte Teilnahme an außerordentlichen Synoden in der Reichshauptstadt beweist.

⁵³ A. Kazhdan, Aristenos Alexios, ODB I, S. 169; A. Schminck, Aristenos Alexios, *LThK* I, ³1993, S. 972 f.

⁵⁴ Vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 655–658.

⁵⁵ Rhallès – Potles, Syntagma Canonum II, Athen 1852, S. 389 f.; vgl. a.a.O., IV, S. 553 f.; dazu: V. Tiftixoglu, Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenenzeit, *ByZ* 62 (1969) 25–72, dort: 52 f.

⁵⁶ Ioannes Kinnamos, *Historia* IV, 20: PG 133, 532.

⁵⁷ J.-B. Chabot (Hg.), *Chronique de Michel le Syrien*, Bd. III, Paris 1905 (ND Brüssel 1963), S. 326.

⁵⁸ Vgl. R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum vierten Kreuzzug, (*ΠΟΙΚΙΛΙΑ BYZANTINA* 1), München 1981, S. 169–176 und 183. Dagegen schließt A. Failler (s. oben Anm. 11), S. 70 f., aus der Anwesenheit des Athanasios auf der Synode von 1166 in Konstantinopel, daß er erst danach sein Amt in Antiochien angetreten habe, was m. E. nicht zwingend ist.

⁵⁹ St. N. Sakkos, Ὁ πατήρ μου μείζων μου ἔστιν, Bd. II: Ἐπίδες καὶ σύνοδοι κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Thessaloniki 1968, S. 149 und 155.

Daß wir vom Vorgehen des Aristenos gegen den Jerusalemer Patriarchen überhaupt Kenntnis haben, geht auf eine Mitteilung des Theodoros Balsamon zurück⁶⁰. Seit dieser zwischen 1185 und 1190 selbst erwählter und geweihter, aber nicht inthronisierter Patriarch geworden war, und zwar von Antiochien⁶¹, hatte er ein gesteigertes Interesse daran gewonnen, in seinem kanonistischen Kommentarwerk solche Bischöfe, die sich aus selbst zu verantwortenden eigensüchtigen Motiven heraus nicht in die Städte begaben, für die sie geweiht waren, klar von solchen zu unterscheiden, die durch äußere widrige Umstände daran gehindert waren, ihr Amt an Ort und Stelle anzutreten und auszuüben. Zudem entwickelte Theodoros von Antiochien nunmehr aus begreiflichen Gründen einen hohen sensus für die Eigenständigkeit und Bedeutsamkeit der einzelnen Patriarchen⁶², den er zuvor als konstantinopolitanischer Großdiakon und Patriarchats-Archon im Amte des Chartophylax nicht hatte erkennen lassen.

Doch scheint es so, als ob Alexios Aristenos mit der Kontroverse um die Bedeutung der Inthronisation der Patriarchen und Bischöfe, gleich aus welchen Motiven heraus er sie entfachte, zumindest bei manchen seiner Zeitgenossen das Bewußtsein dafür geschärft hätte, daß die bloße Titulatur eines Bischofs oder das Festhalten an dem Grundsatz seiner Unversetzbarkeit noch nicht ausreicht, um die unbedingte Zusammengehörigkeit des Bischofs und seiner Ortskirche zu einer lebendigen Wirklichkeit zu machen. Möglicherweise erklären die Angriffe des Hypertimos Aristenos auf Nikephoros II. die wohl eigentümlichste Episode in der Geschichte der Patriarchen von Jerusalem zur Zeit der Kreuzfahrerherrschaft über die Heilige Stadt, nämlich die Reise seines Nachfolgers Leontios II. in das von den Lateinern weltlich und kirchlich beherrschte Heilige Land, die in dem — vergeblichen — Versuch gipfelte, wenigstens einmal in der Anastasis die hl. Liturgie zu feiern und dabei die bischöfliche Kathedra der Mutter aller Kirchen zu besteigen⁶³.

⁶⁰ Im Rahmen seines Kommentars zum 37. Kanon des Trullanums (s. Anm. 55).

⁶¹ E. Hermann, Balsamon (Theodore), *DDC* II, 1937, S. 76–83.

⁶² Dazu seine Schrift über die Vorrechte der Patriarchen: *Rhalles-Potles*, *Syntagma Canonum* IV, Athen 1854, S. 542–555.

⁶³ *Theodosios Goudelis*, *Leben unseres frommen Vaters Leontios*, cap. 88: *D. Tsougarakis* (s. oben Anm. 4), S. 138.

Die Berufssoziologie in der orthodoxen Tradition

von Apostolos B. Nikolaidis, Athen

Der in der orthodoxen Tradition am häufigsten verwendete Begriff für das, was wir heute allgemein als »Beruf« bezeichnen, ist »Handwerk« (τέχνη). Es gibt zwar weitere Ausdrücke wie »Gewerbe« (ἐπιτήδευμα), »Dienst« (διακονία) und »Beruf« (ἐπάγγελμα), jedoch ist deren Vorkommen in den Texten ziemlich selten. Es stellt sich nun also die Frage, wie es dazu kam, daß der Osten im Gegensatz zum obigen Befund fast ausschließlich den Begriff »Beruf« verwendet, obwohl wir inzwischen wissen, daß dieser vorwiegend im Raum der protestantischen Ethik¹ geprägt worden ist.

Als erstes ist festzuhalten, daß die Bezeichnung »Beruf« eine »Vorgeschichte«² hat, was nicht durch die Tatsache verändert wird, daß ihr im protestantischen Wortschatz eine bestimmte Bedeutung zugeordnet worden ist. Wir finden den Begriff in der breiten jüdischen und christlichen Tradition, in der Antike mit der gesellschaftlichen Wahrnehmung der »Polis«, in der sophistischen und stoischen Literatur sowie in diversen Schriften der Kirchenväter, wie z. B. bei Gregor von Nyssa, der sich mit »Τί τὸ χριστιανῶν ὄνομα ἡ ἐπάγγελμα«³ auseinandersetzt. Die Schlußfolgerung, der Osten habe den Begriff von der Reformation geerbt, ist also falsch.

Wahrscheinlich ist jedoch folgendes: Wenn man berücksichtigt, daß a) der Begriff »Beruf« nach dem deutschen Idealismus enttheologisiert wurde und eine Möglichkeit der individuellen Selbstentfaltung darstellte und b) im Rahmen der industriellen Revolution die Folge der gesellschaftlich notwendigen Trennung von Arbeit und Spezialisierung sowie auch ein Mittel zum Lebensunterhalt war, so können wir vielleicht daraus schließen, daß unser theologisch-sozialer Wortgebrauch den Begriff »Beruf« aus dem Wortschatz der Industriegesellschaft übernommen hat, und er so den gleichen Gehalt erhielt, den die orthodoxe Tradition anderen Bezeichnungen zuschrieb, um damit dasselbe auszudrücken.

In der orthodoxen Tradition bedeutet **Beruf** die Berufung, die Botschaft und das Versprechen⁴, welches der Berufsausübende der Gesellschaft, zu der er gehört, in der er aufsteigt und für die er seinen Beruf ausübt, gibt. Der Begriff »Beruf« bringt zum Ausdruck, daß der Mensch seine Rolle als Funktionsausübender gesellschaftlicher Bedürfnisse ak-

¹ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 63–64 und 69.

² Siehe dazu H. Daheim, Der Beruf in der modernen Gesellschaft, Köln-Berlin 1970, S. 34 f.

³ Gregor von Nyssa, Ad Harmonium. Quid nomen professione Christianorum: PG 46, 237–249.

⁴ Vgl. 1 Petr 1,4; 3,13.

zeptiert; gleichzeitig verspricht er dem Berufsausübenden eine höhere Befriedigung. Mit dem Beruf beweist der Christ in der Tat den wahren Charakter seines Glaubens⁵.

Die orthodoxe Tradition hat sich schon sehr früh mit der Berufssoziologie auseinandergesetzt und diese auch in die umfassende christlich-soziologische Betrachtungsweise der Arbeit eingeordnet. Die Kirchenväter sahen den Beruf als »Charisma« Gottes und als Möglichkeit für den Menschen, seine Gesellschaftsfähigkeit unter Beweis zu stellen, die auch das grundlegende Element seiner Erschaffung »nach dem Ebenbild Gottes« ist. Gleichzeitig sahen sie aber auch seine gesellschaftliche Dimension. Sie wiesen die gesellschaftliche Funktionalität durch die berufliche Vielfalt nach und setzten die Voraussetzungen nicht nur zur Würdigung jedes einzelnen Berufes, sondern auch zur Verhinderung der Bildung von geschlossenen Gruppen und Klassen, welche die Zersplitterung der gesellschaftlichen Einheit zur Folge gehabt hätten.

Es handelt sich um eine Sichtweise, die sich nicht nur von der Methode unterscheidet, die in der Geschichte der Gesellschaft bezüglich der Beurteilung von Berufen angewandt wurde, sondern auch von anderen christlichen Betrachtungen desselben Problems differiert. Die Auseinandersetzung mit dem Thema soll zu einer neuen soziologischen Bewertung des Berufes in der heutigen, von der ursprünglichen christlichen Tradition entwurzelten Zeit verhelfen, zumal bekannt ist, daß die mangelhafte Funktion der Berufe mit »christlichen« Traditionen in Verbindung gebracht wurde, denen gegenüber die Orthodoxie allen Grund hat, ihre soziologische Rechenschaft zu artikulieren.

I. Der theologische Aspekt der Berufssoziologie

In der orthodoxen Tradition ist ein Zweifel an der organischen Beziehung zwischen der menschlichen Geselligkeit und der Gottheit undenkbar. Die heutigen Tendenzen, Gott zu verstehen, als sei er der menschlichen Gesellschaft fremd und vollkommen von ihr abgesondert, und das Bestreben, eine Gesellschaft zu etablieren, die auf Gott keinen Bezug nimmt, d. h. also eine »atheistische« Gesellschaft, sind dem orthodoxen Denken vollkommen fremd. Allen menschlichen Beziehungen, den Problemen sowie deren Folgen, sei es im engen individuellen wie auch im weiteren gesellschaftlichen Bereich, wird mit Bezugnahme auf die Dreifaltigkeit Gottes gegenübergetreten. Es geht nicht um eine Art »theokratische« Sozio-logie. Vielmehr handelt es sich um eine Betrachtung der Gesellschaft, die, um leben zu können und um ihrem Ziel entgegenzugehen, die liebevolle Gegenwart und die Kraft Gottes braucht. Nicht Gott ist es, der die Gesellschaft der Menschen zum »theologisieren« zwingt; es ist vielmehr die Gesellschaft, die Gott dazu »zwingt«, daß er sie zu ihm hinführe.

Von diesem grundlegenden theologischen Prinzip für das Verständnis gesellschaftlicher Angelegenheiten kann das Verständnis und die Abgrenzung des Berufes nicht ausgenommen werden.

⁵ Siehe *Gregor von Nyssa*, *Ad Harmonium*. Quid nomen professione Christianorum: PG 46, 244 B: »Εἰ τοίνυν τὸ μὲν ὄνομά τις τοῦ Χριστοῦ ὑποδύοιτο, ὅσα δὲ τῷ ὀνόματι τούτῳ συνθεωρεῖται μὴ δεικνύοι τῷ βίῳ, καταφεύδεται τοῦ ὀνόματος.«

Die theologische Dimension bzw. die Metaphysik des Berufes beschränkt sich anfänglich auf das »Ebenbild«. Der Mensch erhielt als Abbild des Abbildes von Gott den Verstand und die Weisheit, damit er um die Künste wissen und sie sich nutzbar machen könne. Indem er arbeitet, ahmt er den »arbeitenden« Gott nach⁶, wie dies auch Christus bekräftigt: »Ὁ Πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται, καὶ γὰρ ἐργάζομαι«⁷.

Es handelt sich um eine Gabe (χάρισμα), die nur der denkende Mensch bekommen und sich zu Nutzen gemacht hat. Gemäß Gregor Palamas konnte einzig ein geistiges und denkendes Wesen die Handwerke, die Wissenschaft und die Gnosis ausfindig machen und sich gleichzeitig dabei bewußt werden, daß diese Fähigkeiten eine Gottesgabe sind und daß es Grenzen gibt, welche aufgrund der menschlichen Natur nicht überschritten werden dürfen. Bei der Ausübung des Berufes kann der Mensch »ἐκ μὴ ὄντων προάγειν«, aber er kann nicht »ἐκ μηδαμῶς ὄντων« produzieren, denn dies steht allein Gott zu⁸.

Zwei Ursachen wurden in der Tradition der Kirchenväter festgehalten, die den Beruf als »von Gott gegeben« rechtfertigen:

– Die eine steht im Zusammenhang mit der durch seine physische Schwäche bedingten Fehlbarkeit des Menschen. Die Berufe sind nichts anderes als eine Hilfestellung »πρὸς τὸ τῆς φύσεως ἀσθενές«⁹.

– Die zweite Ursache hängt mit der Befriedigung der Bedürfnisse des Nächsten zusammen. Die Berufe wurden uns von Gott geschenkt »für die Nächstenliebe, damit Gott unseren kranken und schwachen Mitmenschen die Autarkie gewährt«¹⁰. Sie werden damit zum Organ für die Sichtbarmachung der aktiven Fürsorge Gottes. Dies bedeutet nicht den Freispruch von gesellschaftlicher Solidarität. Der Gläubige übt seinen Beruf »ὡς τῷ Κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις«¹¹ aus. Der Nächste kann weder Gott ersetzen, noch kann die Theologie sich in einer gesellschaftlichen Ethik erschöpfen, wie das in der unmittelbaren Vergangenheit der westlichen Theologie der Fall war.

Aufgrund dieser Tatsachen kann sich der Mensch also der Berufsausübung nicht völlig entziehen und ebensowenig kann er seine ganze Hoffnung in sie investieren. Im ersteren Fall würde dies bedeuten, daß er die Aufforderung Gottes nicht annimmt, während es im zweiten Fall die Anthropozentrik bestätigen würde, die im Gefühl der Autarkie gegenüber Gott — und folglich auch gegenüber den Mitmenschen — zum Ausdruck kommt¹².

⁶ Vgl. Gregor von Nyssa, a.a.O.: PG 46, 245 B: »Ἡ ὑπόσχεσις τοῦ ὀνόματος μίμησιν Θεοῦ ἐπαγγέλλεται.« Vgl. Severian von Gabala, De mundi creatione 6: PG 56, 492.

⁷ Vgl. Joh 5, 17.

⁸ Gregor Palamas, Capita physica, theologica, moralia et practica 63: PG 150, 1165 CD.

⁹ Der menschliche Bedarf an Nahrung, Bekleidung und Schutz vor dem sogenannten »natürlichen Bösen« führte, gemäß Basileios dem Großen, zur Entdeckung der Landwirtschaft, der Weberei, der Baukunst und der Medizin. Vgl. Basileios der Große, Regulae fucius tractatae 55: PG 31, 1044 B. Siehe auch Origenes, Contra Celsum IV, 76: PG 11, 1148 B, sowie Theodoret von Kyros, De providentia 4: PG 83, 613 B.

¹⁰ Basileios der Große, Regulae fucius tractatae 37,1: PG 31, 1009 C.

¹¹ Kol 3, 23.

¹² Die Bilder von Basileios sind charakteristisch: Der Bauer benützt die Kunst des Ackerbaus und besät das Feld, aber er bittet Gott um die Fruchtbarkeit der Saat. Wir vertrauen das Steuer des Schiffes seinem Steuermann an, beten jedoch zu Gott, er möge uns vor den Gefahren der See behüten. Ebenso verhält es sich mit dem

Das Bewußtsein, daß der Beruf ein Geschenk Gottes ist, das der Mensch »κατὰ χρέος«¹³, pflichtgemäß pflegen sollte, sodaß den Bedürfnissen des Nächsten gedient ist, erlaubt keine Handlungen, die entweder Zweifel an dieser Wirklichkeit oder eine Haltung der Unzufriedenheit gegenüber Gott, weil er uns diese und nicht jene Gabe verliehen hat, verraten. Solche Neigungen begünstigen einerseits eine Haltung der Undankbarkeit, wenn der Mensch Gott nicht für das Erhaltene dankt, andererseits auch eine Haltung der Anschuldigung Gottes, da man nicht das bekommen hat, was einem fehlte¹⁴. In der orthodoxen, väterlichen Tradition ist es nicht von Bedeutung, welchen Beruf ein bestimmter Mensch ausübt, sondern auf welche Art er ihn ausübt. Der Mensch wird dort beurteilt, wo er sich befindet und nicht aufgrund dessen, wo er sein möchte bzw. was er sein könnte.

Wie kommt es jedoch, daß sich die Kirchenväter auf diese Weise mit der Problematik beschäftigt haben?

Die orthodoxe Tradition ist darum bemüht, den Menschen vor folgenden Gefahren zu bewahren: vor der dauernden ängstlichen Suche nach einem für ihn besseren Beruf — mit dem Resultat, daß er keinen Beruf ernsthaft ausübt —, vor dem Zweifel an Gottes Fürsorge, vor der Tendenz, einige der anderen Tätigkeiten als minderwertig abzulehnen, und vor der Neigung, seine eigene berufliche Beschäftigung zu verselbständigen, indem er sich weigert, sie hinsichtlich seiner Erlösung oder seiner allgemeineren Aufgabe als Christ perspektivisch zu ordnen.

Es gibt aber ein weiteres Thema, das die Kirchenväter beschäftigte: die Wertschätzung des Berufes durch Gott; ein Thema, das auch M. Weber untersucht, indem er die entsprechende protestantische Auffassung, genauer die Ansicht Baxters, kommentiert. Er schreibt: »Die Nützlichkeit eines Berufs und seine entsprechende Gottwohlgefälligkeit richtet sich zwar in erster Linie nach sittlichen und demnächst nach Maßstäben der Wirklichkeit der darin zu produzierenden Güter für die ›Gesamtheit‹ ... Denn wenn jener Gott, den der Puritaner in allen Fügungen des Lebens wirksam sieht, einem der Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat er seine Absichten dabei. Und mithin hat der gläubige Christ diesem Rufe zu folgen, indem er sie sich zunutze macht ...«¹⁵

Nach orthodoxer Tradition hängt die Gottgefälligkeit einer menschlichen Aktivität nicht vom Ausmaß ihrer Nützlichkeit ab, selbst wenn diese die ganze Gesellschaft betrifft. Noch viel weniger hängt sie von der Erzielung eines maximalen Gewinns oder gar von einer größtmöglichen Anhäufung von Reichtum ab. Das Streben nach Gewinn ist

Arzt: Wir hoffen auf seine Fähigkeiten, verzichten aber trotzdem nicht auf unsere Hoffnungen auf Gott (s. *Basileios der Große*, *Regulae fucius tractatae* 55,5: PG 31, 1052 AB).

¹³ Vgl. *Gregor von Nyssa*, *Ad Harmonium. Quid nomen professione Christianorum*: PG 46, 238 A: »Τοῖς χριστιανοῖς ἡ ἐπαγγελία χρέος ἐστὶ«.

¹⁴ *Basileios der Große*, *Hom. in martyrem Iulittam* 6: PG 31, 249 D. Siehe auch 252 C: »Κατὰ δὴ τὸν αὐτὸν λόγον ἐπὶ πάντος βίου καὶ πάντων ἐπιτηδευμάτων ἔξεστι τῷ εὐγνώμονι μεγάλας τῶν παρόντων ἀποδιδόναι τῷ εὐεργέτῃ τὰς χάριτας. Νῦν δὲ τὸ τῶν δυσαρεστονύμενων πεπὸνθασιν οἱ πολλοί, τὸ μὲν παρὸν ἀτιμάζοντες, τῶν δὲ ἀπόντων ἐπιθυμοῦντες.«

¹⁵ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 175–178. Für die protestantische Auffassung bezüglich der Arbeit, des Gewinnerwerbs und der Anhäufung von Kapital vgl. *M. Horkheimer*, *Autorität und Familie*, in: *A. Schmidt–G. S. Nörr (Hgg.), Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M., S. 389.

weder uneingeschränkt, wie im Protestantismus, noch wird es als »turpitudine« abgelehnt, wie dies im Denken des Thomas von Aquin¹⁶ der Fall ist. In der orthodoxen Tradition wird der Beruf nicht »rationalisiert« im Sinne einer logischen Einordnung und seiner Verwendung innerhalb einer allgemeineren gesellschaftlich-wirtschaftlichen Planung, die den Wohlstandsmenschen bzw. die gesellschaftliche Rendite beinhaltet; er bleibt vielmehr das Mittel für die göttliche, anthropologische und gesellschaftliche Bezugnahme des betreffenden Menschen.

Gottgefällig ist das, was zur Erlösung führt. Der Beruf ist erlösend, wenn er als Geschenk und nicht ausschließlich als Leistung des Menschen angesehen wird: als Mittel zur Überschreitung des Individualismus und zur Bejahung der Bedürfnisse unseres Nächsten, als Waffe gegen die Sünde, als Mittel zur Ausübung des Lebens in Christus, als Mittel zur Selbst- und Gotteserkenntnis. Sein soteriologischer Charakter ist weder von der Art des Berufs noch von der Quantität der produzierten Güter abhängig. Er wird von seiner Disposition sowie von der Art und Weise seiner Ausübung bestimmt. Wenn sich seine Rolle verabsolutiert und er zum Organ der Hingabe an materielle Dinge wird, wenn sich dadurch der Mensch nicht um »τὴν βρώσιν τὴν ἀπολλυμένην«¹⁷ bemüht und »θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς«¹⁸ anstrebt, wenn er also für »Mammon« anstatt für Gott »arbeitet«, dann wird der Beruf ein Zeichen der Selbstgefälligkeit des Menschen und kann zu einer Autonomie und Verselbständigung gegenüber Gott führen¹⁹.

In der väterlichen Tradition gibt es eine Verbindung zwischen Beruf und Sicherstellung des Lebensunterhalts des Berufsausübenden sowie anderer Mitmenschen. Es besteht eine klare gesellschaftliche Funktion: »Nichts ist freundschaftlicher als ein gemeinnütziges Leben«²⁰. Diese Beziehung wird aber auf keinen Fall absolut gesehen. Die Berufsausübung soll ein Akt der Freiheit sein und nicht eine zweckbedingte Unterwerfung. Der Mensch übt seinen Beruf aus, weil er Gott liebt und das Gefühl hat, in dessen »Weinberg« zu arbeiten. So vertraut er die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse Gott an, während er sich um die Zufriedenstellung der Bedürfnisse anderer bemüht. Dies empfindet auch der Abt Siluanos, wenn er sagt: »Ich bin ein Knecht, und mein Herr sagte zu mir: ›arbeite an meinem Werk, und ich werde dich nähren; verlange nicht, zu erfahren woher; weder besitze ich, noch stelle ich, noch habe ich geliehen; fordere nicht, arbeite nur, und ich werde dich nähren««²¹.

Es wird ersichtlich, daß der Beruf in der orthodoxen Tradition als Dienst »im Auftrage« Gottes gilt; dieser wird nicht nach seinen Ergebnissen und den Möglichkeiten, eine

¹⁶ M. Weber, a.a.O., S. 56 ff.

¹⁷ Joh 6, 27.

¹⁸ Mt 6, 19.

¹⁹ Vgl. *Johannes Chrysostomos*, In Ioannem 44,1: PG 59, 249. *Ders.*, In illud, salutate Priscillam et Aquilam 1,5: PG 51, 194; 196.

²⁰ *Johannes Chrysostomos*, In Matthaeum 70,3: PG 58, 714.

²¹ Abt Siluanos, in: *Palladios von Helenopolis*, Apophthegmata 9: PG 65, 412 B. Vgl. auch *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 252: PG 31, 1252 AB.

große Anzahl von individuellen oder gesellschaftlichen Bedürfnissen zu befriedigen, gewertet, sondern danach, wie gottgefällig der Dienst erfüllt worden ist²².

Schließt die Betrachtungsweise, daß der Beruf ein Auftrag Gottes ist, das Mitarbeiten des Menschen bei seiner Berufswahl aus? Die Kirchenväter erläutern die menschliche Berufswahl und bejahen diese. Gregor der Theologe beurteilt den Brauch des antiken Athen als unterstützungswürdig; demgemäß hatten die Jugendlichen im Pubertätsalter die Gelegenheit, auf einer Werkzeugausstellung Werkzeuge zu mustern. Je nach Wahl und Interesse jedes einzelnen am Umgang damit, wurde ihnen dann der entsprechende Beruf gelehrt²³. Die Aufforderung bzw. der Vorschlag Gregors versteht sich von selbst. Die Berufswahl entspricht den Interessen des Jugendlichen, ist also weder zufällig noch ihm fremd. Bei der Wahl spielen sowohl die innere Bejahung als auch die Neigung eine bestimmte Rolle²⁴.

Folglich ist die menschliche Mitarbeit nicht zu verkennen, wie dies im protestantischen Raum geschieht, indem er dem grundlegenden theologischen Prinzip der »sola fide« getreu²⁵, den Beruf als göttliches Gebot definiert, das der Mensch widerspruchslos zu befolgen hat. Im orthodoxen Verständnis von Berufswahl wird der menschliche Teil natürlich nicht so absolut gesehen wie etwa in der mittelalterlichen Ansicht des römischen Katholizismus, die den Beruf als eine rein weltliche Angelegenheit darstellt, selbst wenn er dem Willen Gottes entspricht²⁶, womit es für das »Einmischen« Gottes keinen Grund gibt. Diese beiden extremen theologischen Standpunkte führen zu entsprechenden Konsequenzen in der Berufsproblematik, was diejenigen, welche sich mit der Religionssoziologie befaßt haben, wie beispielsweise M. Weber²⁷, nicht unkommentiert lassen konnten.

Das Berufsverständnis der orthodoxen Tradition läßt keinen Raum für eventuelle gesellschaftliche und ökonomische Ausnützung vom metaphysischen Aspekt des Berufes seitens staatlicher sowie anderer Arbeitgeber, welche die Religion und ihre Ansichten über den Beruf als Organ zur Aufrechterhaltung der beruflichen Ausbeutung und zur Maximalisierung des angestrebten Gewinns ansehen. In der orthodoxen Tradition ist eine Zusammenarbeit der kirchlichen Obrigkeit mit den Arbeitgebern insofern undenkbar, als daß eine Kolaboration zur generellen Verurteilung der Möglichkeit des Streiks mit der Begründung, dieser sei schlechthin sündhaft oder habe seinen Grund in der Habgier der Gewerkschaften, ausgeschlossen ist²⁸.

²² «Καλὸν οὖν ἐστίν, ἐκ τῶν ἰδίων κόπων, ὃν ὁ Θεὸς ἐπιχορηγεῖ πᾶσιν ὑστερουμένοις παρέχειν ἁπλῶς, μὴ δὲν διατάζοντα τίνι δῶς, τίνι μὴ δῶς. Πᾶσι γὰρ Θεὸς διδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων, καὶ μὴ διακρίνα, τίνι δῶ, ἢ τίνι μὴ δῶ» (Hermas, Pastor 2,2: PG 2, 916).

²³ Gregor der Theologe, Epistola 178: PG 37, 289.

²⁴ Das heißt, daß die Berufswahl nicht utilitaristisch, sondern kreativer Art ist. Klemens von Rom ermuntert die Eltern, ihre Kinder so anzuleiten, daß sie ein den Verstand forderndes Handwerk erlernen, so daß sie nicht rebellieren und vom Guten abkommen (vgl. Klemens von Rom, Constitutiones apostolicae 4,11: PG 1, 821 C). Basileios der Große fordert dazu auf, Handwerke zu lernen, welche uns ein zielbewußtes und christliches Leben erhalten (vgl. Basileios der Große, Regulae fucius tractatae 39: PG 31, 1017 B. Ders., Constitutiones monasticae 5: PG 31, 1360 B).

²⁵ M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 71 und 108.

²⁶ M. Weber, a.a.O., S. 70.

²⁷ M. Weber, a.a.O., S. 22–24.

²⁸ M. Weber, a.a.O., S. 48, Anm. 39.

Diese Sicht ermöglichte der orthodoxen Überlieferung, die Bestrebungen der Berufsausübenden, Genossenschaften zu bilden, die ihre Berufsgruppen gesellschaftlich vertreten, aufzufangen und vor allem, sie zu beeinflussen. Es ist bezeichnend, daß jede Berufsgenossenschaft dem Schutz und Segen eines bestimmten Heiligen unterstellt ist, dessen Beruf mit demjenigen der Berufsgenossen verwandt war; ein Kennzeichen, das bis heute überlebt hat und einen Beweis für das zuvor Erwähnte darstellt. Dies ist eine Praxis, die nicht die kirchliche Kontrolle in ökonomischen Aktivitäten und ihre Einmischung in große finanzielle und politische Interessen anstrebt, sondern welche den Schutz der Berufsausübenden vor staatlicher sowie jeglicher anderen Willkür zum Ziel hat, ebenso wie den Schutz der gesamten Gesellschaft vor der Willkür der Berufsgenossenschaft selbst²⁹.

II. Die soziale Funktion des Berufes

Indem die orthodoxe Tradition den Beruf als eine Gottesgabe erachtet, betrachtet sie ihn gleichzeitig als eine wesentliche Quelle der menschlichen Geselligkeit, die ihrerseits auf die Vermehrung der Talente und Gaben zurückzuführen ist³⁰. Der Beruf ist ein Talent, das Gott einem konkreten Menschen anvertraut, ähnlich dem Gleichnis, in dem ein Mensch — als er sich auf Reisen begab — seine Talente seinen Knechten anvertraute. Dieses Talent ist kein Besitz, der nach Belieben verwendet werden kann, so wie dies der schlaue Knecht getan hat, sondern eine Bewährungsprobe, die als Chance, einen Beitrag zum Gemeinwohl leisten zu können, betrachtet werden muß. Wird dies nicht so gesehen, dann nennt der Knecht alles, was sein Herr besitzt, sein Eigentum; er glaubt, alles allein zustandebringen zu können; er betrachtet das Gemeingut als Besitz und läßt seine Talente, zu deren Vermehrung er aufgerufen worden war, brachliegen. In der orthodoxen Tradition ist es der Beruf, durch den das Individuum am gesellschaftlichen Werdegang teilnimmt. Der Berufstätige, schreibt Basileios, strebt nicht die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse an, sondern richtet sich nach dem Worte Christi: »ἐπέινασα γάρ, καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν«³¹. Die Sorge für uns selbst ist nicht unsere Angelegenheit, sondern obliegt Gott. So wird uns die Gelegenheit gegeben, uns um die anderen zu kümmern³². Auf diese Art wird zweierlei erreicht: Der Mensch vermeidet das »Übel der Eigensucht, während ihm gleichzeitig der Segen der Nächstenliebe vermehrt zuteil wird«³³.

²⁹ Vgl. Ap. B. Nikolaidis, *Tò ἥθος τῆς συνδικαλιστικῆς ἐλευθερίας*, Athen 1992, S. 28 ff.

³⁰ Vgl. *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 253: PG 31, 1252 BC: »Τί ἐστὶ τὸ τάλαντον, ἢ πῶς αὐτὸ πολυπλασιάζωμεν; Λογίζομαι τὴν παραβολὴν πρὸς πᾶσαν Θεοῦ δωρεάν εἰρησθαί· ἵνα ἕκαστος, ἦν ἂν δοκιμασθῇ χάριν ἔχειν παρὰ τοῦ Θεοῦ, ταύτην πολυπλασίωσι εἰς εὐεργεσίαν καὶ ὄφελος πλειόνων ἐνεργάν. Οὐδεὶς γάρ ἐστιν ἀμέτοχος τῆς τοῦ Θεοῦ χρηστότητος.«

³¹ Mt 25, 35.

³² Vgl. *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 252: PG 31, 1252 AB.

³³ Siehe *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 42: PG 31, 1024 D – 1025 A: »Ὁ ἐργαζόμενος οὐχ ἵνα ταῖς ἑαυτοῦ χρείαις ὑπηρετῇ διὰ τῶν ἔργων ... Τὸ γὰρ ὑπὲρ ἑαυτοῦ μεριμνᾶν παντάπασιν ἐστὶν ὑπὸ τοῦ Κυρίου κεκωλυμένον ... Σκοπὸς οὖν ἕκαστω προκεῖσθαι ὀφείλει ἐν τῷ ἔργῳ ἡ ὑπηρεσία τῶν δεομένων, οὐχὶ ἡ ἰδία αὐτοῦ χρεία. Οὕτω γὰρ καὶ τῆς φιλαυτίας τὸ ἐγκλημα φεύγεται, καὶ τῆς φιλαδελφίας τὴν εὐλογίαν παρὰ τοῦ Κυρίου λήψεται.« Vgl. auch *Evagrius Pontikos*, *Rerum monachalium rationes* 8: PG 40, 1260 B.

Aus dem oben Gesagten geht hervor, daß der Beruf als Gottesgabe kein Mittel zum persönlichen Gebrauch darstellt, nicht dem Genuß derer, die den Beruf ausüben, sondern dem Wohl der Mitmenschen dient³⁴. Die Aneignung der Güter, die im Rahmen der beruflichen Tätigkeit erworben werden, bedeutete Verbergung und Absonderung des Talents zum Eigennutz, wie Basileios festhält³⁵. Genau das, nämlich das Gemeinwohl anzustreben, ist der christliche Weg der Vervollkommenung³⁶.

Die Auffassung vom Beruf als Arbeit für die anderen ist nicht nur eine der zentralsten Thesen der Tradition der orthodoxen Kirchenväter, sondern auch Luthers. M. Weber, der sich mit den Ansichten Luthers auseinandersetzt — obgleich er scheinbar jeden Versuch der Rationalisierung des Berufes ablehnt —, bezeichnet diese These allerdings als »naiv«, weil sie in zu grossem Widerspruch zu den Ansichten A. Smiths stehe³⁷ und vor allem weil sie seiner Meinung nach eine der wichtigsten theologischen Voraussetzungen für den Kapitalismus sei. In der Orthodoxie ist der andere weder der Arbeitgeber, der die Arbeit des Individuums ausbeutet, noch die anonyme Gesellschaft mit ihren unpersönlichen Zielen, sondern derjenige, der Bedürfnisse hat. Es gibt jedoch noch einen weiteren wesentlichen Unterschied zwischen Luther und der orthodoxen Tradition. Der Beruf wird nicht in erster Linie zum Wohl der anderen ausgeübt, sondern um des Berufstätigen willen. Dabei ist nicht die Befriedigung seiner Bedürfnisse gemeint, sondern die Gelegenheit, die ihm die berufliche Tätigkeit bietet, Gott und den Menschen nahezukommen. Das Vorhandensein von Berufen ist nicht einfach eine organisierte Form der Befriedigung individueller oder gesellschaftlicher Bedürfnisse, sondern auch Kontaktmöglichkeit. Das soziologische Denken der Kirchenväter ist vom gemeinsamen Bewußtsein getragen, daß der gesellschaftliche Zusammenhalt weder durch die angestrebte Einheit voneinander isolierter, individuell ausgeführter Tätigkeiten — wie dies im Kapitalismus geschieht³⁸ — erreicht werden kann, noch durch die zwanghafte Akkumulation dieser Tätigkeiten, wie dies in der angestrebten sozialistischen Gesellschaft der Fall ist. Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist eine Verbundenheit, die in persönlichen Begegnungen gründet, deren Hauptcharakteristikum das »Hinausgehen« aus dem »Ich« um seiner selbst willen oder dem »Wir« aller anderen Mitglieder der Gesellschaft ist. Und genau dies tritt mit der Berufsausübung ein.

Die orthodoxe Tradition negiert den persönlichen Nutzen nicht. Sie hat jedoch eine andere Ansicht bezüglich der Möglichkeit, ihn zu erreichen. Erwähnenswert ist die Bemerkung von Johannes Chrysostomos: Der Mensch sorgt für sein eigenes Wohl, indem das Wohl des Nächsten sein Hauptanliegen ist. So entsteht eine von Gott gegebene Verbindung zwischen den Menschen, die auf dem Bedürfnis der Verquickung des Nutzens des einen mit dem Nutzen des anderen beruht. Es handelt sich hierbei um eine Realität, die

³⁴ *Basileios der Große*, *Regulae fucius tractatae* 37,1: PG 31, 1009 C.

³⁵ *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 62: PG 31, 1124 C.

³⁶ Vgl. *Johannes Chrysostomos*, In epist. ad I Corinthios 25,3: PG 61, 208: »Τοῦτο κανὼν χριστιανισμοῦ τοῦ τελειοτάτου, τοῦτο ὅρος ἡκριβωμένος, αὕτη ἡ κορυφή ἡ ἀνωτάτω, τὸ τὰ κοινῇ συμφέροντα ζητεῖν.«

³⁷ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen 1963, S. 71.

³⁸ M. Weber spricht von der Anwendung des »Akkordlohns«, um »ein möglichstes Maximum von Arbeitsleistung zu erlangen« (*M. Weber*, a.a.O., S. 44).

alle Menschen zusammenhält. Wenn jeder Beruf nur seinen eigenen Nutzen bezwecken würde, so wäre weder das Leben an sich möglich, noch könnte der Beruf bestehen. Chrysostomos äußert sich dazu noch konkreter: Der Bauer sät auf seinem Feld nicht nur so viel, wie er braucht, um seine eigenen Bedürfnisse abdecken zu können, denn auf diese Weise würden weder er noch die anderen überleben. Auf seinem Feld sät er vor allem für die anderen aus. Und das geschieht nach dem Willen Gottes, der in das Weltgeschehen eingreift, um das Gleichgewicht herzustellen und aufrechtzuerhalten. Dies ist die einzige Art, schreibt Chrysostomos, auf die — und sei es auch gezwungenermaßen — das Interesse am Nächsten zum Ausdruck kommt. Gott hat die Dinge so eingerichtet, daß der Mensch nicht die Möglichkeit hat, seine eigenen Bedürfnisse unabhängig von den Bedürfnissen der anderen zu befriedigen³⁹.

Demzufolge hat niemand das Recht, seinen Beruf nur zu seinem eigenen Vorteil auszuüben. Außerdem ist der Beruf nicht dazu da, der menschlichen Raffgier zu dienen, sondern um dem Menschen seine Grundbedürfnisse zu befriedigen. Im entgegengesetzten Fall wird der Beruf zum Tyrannen und trägt zur Unterjochung derer bei, die mit ihm in Beziehung stehen. Davon hat die menschliche Gesellschaft keinen Nutzen, im Gegenteil, sie wird sogar untergraben⁴⁰.

Der jeweilige Beruf ist eine Öffnung hin zur Gesellschaft, denn er ist weder isoliert von ihr, noch ragt er gegenüber anderen Berufen als einzigartig heraus. Seine Rolle ist vergleichbar mit den Funktionen, die ein Auge, ein Fuß, eine Hand oder das Herz in einem Körper übernehmen, die ebenfalls nicht voneinander isoliert werden können. Geschähe dies dennoch, würde der Körper zusammenbrechen⁴¹.

Wenn jedes einzelne Glied für das andere arbeitet, dann ist Leben möglich und dadurch wieder die Zusammenarbeit der Glieder. Genau so ist es auch in der menschlichen Gesellschaft. Wer sein Talent entfaltet, leistet seinen Beitrag zum gesellschaftlichen Zusammenleben und indirekt auch zu seinem eigenen Fortbestehen⁴². Wer nicht »kommuni-

³⁹ Johannes Chrysostomos, In epist. ad I Corinthios 25,4: PG 61, 210–211: »Οὕτω γὰρ εὐρήσεις τό σοι συμφέρον, ἂν τὸ τοῦ πλησίον ζητῇς ... Καί γὰρ ὁ Θεὸς βουλόμενος συνδῆσαι πάντας ἀλλήλοις, τοιαύτην τοῖς πράγμασιν ἐπέθηκεν ἀνάγκην, ὥς ἐν τῷ τοῦ πλησίον συμφέροντι τὸ τοῦ ἑτέρου δεδέσθαι· καὶ ὁ κόσμος ἅπας οὕτω συνέστηκε ... Καὶ ἐκάστη δὲ τέχνη εἰ τὸ ἑαυτῆς συμφέρον σκοποῖ μόνον, οὐκ ἂν ποτε ὁ βίος σταίη, οὐδὲ ἡ τέχνη ἢ τοῦτο ζητοῦσα. Διὰ τοῦτο ὁ γεωργὸς οὐ τοσοῦτον σπείρει σῖτον, ὅσον ἀρκέσαι ἑαυτῷ· ἐπεὶ πάλοι καὶ ἑαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους ἀπόλεσεν ἄν· ἀλλὰ τὸ τῶν πολλῶν ζητεῖ ... Ἐπειδὴ γὰρ ἑτέρας οὐκ ἠνεύχοντο ἄνθρωποι τὰ τοῦ πλησίον ζητεῖν, εἰ μὴ εἰς ταύτην κατασταίεν τὴν ἀνάγκην, διὰ τοῦτο οὕτως αὐτὰ συνέζευξεν ὁ Θεός, καὶ οὐκ ἀφίησι πρότερον ἐπὶ τὸ οἰκεῖον συμφέρον ἔλθειν, μὴ διὰ τῶν ἀλλοτρίων συμφερόντων ὀδεύσαντας ...«

⁴⁰ »Ἐποίησε τέχνας, ἵνα βίος συνεστήκη, οὐχ ἵνα τῶν πνευματικῶν ἀποχωρίσωμεν ἑαυτούς, οὐχ ἵνα ταῖς βαναύσοις προσέχωμεν τέχναις, ἀλλὰ ταῖς ἀναγκαίαις· ἵνα ἀλλήλοις ὑπηρετῶμεν, οὐχ ἵνα ἀλλήλοις ἐπιβουλεύωμεν« (Johannes Chrysostomos, In epist. ad Philipp. 10,5: PG 62, 262).

⁴¹ Das Bild vom Körper und seinen Gliedern verwendet auch Theodoret von Kyros, der darauf hinweist, daß der Körper unbrauchbar wäre, bestünde er nicht aus unterschiedlichen Gliedern mit jeweils anderen Funktionen. Er zieht daraus folgenden Schluß: Wer größere Talente als andere besitzt, der soll diese nicht »verschmäh«n, sondern als notwendige Glieder des Körpers »Gesellschaft« ehren (Theodoret von Kyros, Interpretatio epist. I ad Cor. 12,19–20: PG 82, 328 C).

⁴² Vgl. Johannes Chrysostomos, In Genesim 9,2: PG 54, 623: »Ἡ γὰρ ἀγάπη τὰ αὐτῆς οὐ βλέπει, ἀλλὰ πρὸ τῶν αὐτῆς τὰ τοῦ πλησίον ὄρῃ, ἵνα δι' ἐκείνων τὰ αὐτῆς ἴδῃ«. Siehe auch Ders., In epist. ad I Timoth. 7,1: PG 62, 637: »Ὅταν γὰρ μὴ τὰ τοῦ πλησίον τις σκοπῇ, ὅταν τῶν ἐκείνου ἀμελῇ, πῶς τὰ ἑαυτοῦ σκοπήσει; Ὡς περ γὰρ ὁ τὰ τοῦ πλησίον ὄρων, τὰ αὐτοῦ καλῶς θήσεται ἐν τοῖς ἐκείνου· οὕτως ὁ καταφρονῶν τὰ ἐκείνου, καὶ τὰ αὐτοῦ ὑπερόνεται«, sowie Makarios von Ägypten, Homiliae 3,2: PG 34, 468 D.

ziert«, geht dem Verderben entgegen. Und je weniger Menschen miteinander »kommunizieren«, desto mehr ist der gesellschaftliche Zusammenhalt gefährdet. Als charakteristisches Beispiel können die Reichen angeführt werden, die — wie Christus sagte — dem Verderben sehr nahe sind. Und dies aus zwei Gründen: Der eine hat mit der Art, wie sie ihren Reichtum erwarben, zu tun. Dieser ist nämlich nicht das Ergebnis einer beruflichen Beziehung, in der ein Mensch für einen anderen arbeitet, sondern das Resultat der Verwendung des Berufes für individuelle Zwecke. Sie arbeiteten also nur für sich selbst, indem sie auch noch die Arbeitskraft anderer ausbeuteten. Der zweite Grund ist die Weigerung zu »kommunizieren«, das Zurückhalten all dessen, was im Grunde den anderen gehört: »τὸ ὑμῶν περισσεύμα εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα«⁴³.

III. Die Vielfalt der Berufe als Faktor gesellschaftlichen Zusammenhalts

Eines der Hauptthemen, die die heutige Soziologie zur Diskussion stellte, als sie sich mit den Faktoren des gesellschaftlichen Zusammenhalts oder mit den Ursachen der sozialen Entfremdung auseinandersetzen mußte, war die Arbeitsteilung. In seiner Analyse der sozialen Funktionen der Arbeitsteilung versuchte E. Durkheim darzulegen, daß in den modernen Gesellschaften — im Gegensatz zu den primitiven — diese Arbeitsteilung die wichtigste Quelle des sozialen Zusammenhalts und der Solidarität ist. Sie ist die Voraussetzung für eine »organische Solidarität« in Abgrenzung zu den Gesellschaften, in denen — da sie die Arbeit nicht aufgeteilt haben — die »mechanische Solidarität« wirksam ist⁴⁴. Die Arbeitsteilung wird nicht von vornherein als negativ beurteilt. Ihre Bewertung hängt davon ab, welche Formen sie annimmt und welche Auswirkungen sie hat.

Durkheim unterscheidet zwei abnorme Typen unorthodoxer Arbeitsteilung auf Grundlage ihrer Folgeerscheinungen: den individualistischen und den aufkötroyierten Typ. Im ersten Fall handelt es sich um einen Zustand übertriebener Spezialisierung der Tätigkeiten, die zur Isolierung des Individuums in seinem Spezialgebiet führt. Im zweiten Fall haben wir es mit einer Situation zu tun, in der die Berufswahl nicht frei sondern unter Zwang erfolgt. Das führt zur Entstehung der Klassegegensätze. In beiden Fällen ist die konsequente Trennung von Kapital und Arbeit festzustellen⁴⁵. All diese Probleme haben eine gemeinsame Ursache: die atheistische Betrachtungsweise der gesellschaftlichen Angelegenheiten, die jede ethische oder religiöse Interpretation der Dinge verwirft, so daß totalitäre Ansichten die Oberhand gewinnen können.

Wie sieht nun die orthodoxe Tradition die Arbeitsteilung in der menschlichen Gesellschaft?

All jene, welche die mit den sozialen Angelegenheiten verbundene orthodoxe Tradition gestalten, übernehmen nicht einfach die jeweils bestehenden sozialen Beziehungen in ihr Denken, sondern vertreten solche Ansichten, die stets mit den allgemeinen theologischen

⁴³ 2 Kor 8, 14.

⁴⁴ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 21911, S. 35–78 und 100. Vgl. R. Kreckel, *Soziologisches Denken*, Opladen 21976, S. 144 ff.

⁴⁵ Vgl. T. B. Bottomore, *Sociology. A Guide to Problems and Literature*, übers. von D. G. Tsoussis, Athen 21974, S. 165–166.

Grundsätzen übereinstimmen. Mal erläutern sie die positiven Seiten der jeweiligen Gesellschaft, mal kritisieren sie ihre Mißstände. Im konkreten Fall übernehmen sie den Gedanken der Arbeitsteilung, setzen sich jedoch für die Erhaltung der Würde und die Wertschätzung der einzelnen Berufe ein. Gleichzeitig bilden sie den Ausgangspunkt dafür, in der Vielfalt der Berufe die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu sehen.

Das Denken der Kirchenväter unterliegt nicht der heutigen Versuchung, alle sozialen Angelegenheiten ausschließlich unter ihrem ökonomischen Aspekt betrachten zu wollen. Die Arbeitsteilung aufgrund der Verschiedenartigkeit der Berufe hat nicht zwangsläufig nur ökonomischen Charakter — wie dies von A. Ferguson (1767) und A. Smith (1776) gesehen wird —, wonach sie nur ein Merkmal einer ökonomisch hochentwickelten Gesellschaft⁴⁶ oder sogar nur die Folge rationalisierter Arbeit wäre, sondern sie hat vielmehr eine weitreichendere gesellschaftliche Dimension, ja sogar eine Dimension der Liebe. Auf diese Weise gelingt es den Kirchenvätern, einer anderen heutigen Versuchung zu widerstehen, nämlich der, Arbeit und Beruf als gegensätzliche, ja sogar miteinander kollidierende Begriffe und Realitäten aufzufassen⁴⁷. Diese Sichtweise ist im Denken der Kirchenväter nicht nachzuweisen. Für sie sind diese zwei Begriffe identisch, jedoch mit dem Unterschied, daß der Beruf als eine konkrete und persönliche Form der Arbeit angesehen wird und die Arbeit als die Grundlage, aus der sich der Anlaß für den Beruf und seine Ausübung ergibt.

Der Ausgangspunkt für jede soziologische Betrachtung der Kirchenväter ist der Begriff des Dienstes (διακονία), welcher gleichzeitig dem tieferen Wesen des sozialen Lebens entspricht. Jede soziale Beziehung, die nicht vom Geist des Dienens (διακονεῖν) getragen wird, ist sinnlos. Der Dienst ist weder ein allgemeiner und unbestimmter Begriff noch ein ebensolches Tun, sondern er ist etwas ganz Persönliches. Dienst bedeutet »verantwortlich sein« gegenüber Gott und den Mitmenschen, genau das also, was auf den Beruf zutrifft. Aus diesem Grund ist es nicht abwegig, die Begriffe Beruf und Dienst gleichzusetzen. Die Botschaft an die Gesellschaft, die Verheißung, kann nur über den Dienst wirksam werden.

Es kann keinen Dienst geben ohne die Unterteilung in verschiedene Berufe und natürlich nicht ohne ihre Vielfalt. Aus diesem Grund, schreibt Gregor von Nyssa, wurden viele verschiedene Berufszweige erfunden, so daß der Dienst seinen Beitrag zur Erfüllung der Grundbedürfnisse besser leisten kann⁴⁸. Die Aufgliederung in Berufe ist unabdingbar für das Entstehen und die Entwicklung jeder Gesellschaft. Nur so können die dem Dienst innewohnenden Möglichkeiten verwirklicht und nutzbar gemacht werden. Es ist unerlässlich, schreibt Basileios der Große, daß jeder für seine Arbeit Sorge trägt und ihr unter Einsatz all seiner Kräfte nachgeht. Nur dann kann er bei Gott Gefallen finden⁴⁹.

⁴⁶ Vgl. H. Daheim, *Der Beruf in der modernen Gesellschaft*, Köln – Berlin 1970, S. 19.

⁴⁷ Bezeichnend ist die Unterscheidung Dunkmanns zwischen dem Beruf als einer Berufung durch Gott zur Erfüllung sozialer und religiöser Aufgaben und der Arbeit als einem rechtmäßigen Broterwerb (H. Daheim, a.a.O., S. 25). Hierbei handelt es sich um eine Unterscheidung, die die Auffassung, die Arbeit sei eine rein ökonomische Angelegenheit, und folglich habe auch die Arbeitsteilung ausschließlich ökonomischen Charakter, rechtfertigt.

⁴⁸ Vgl. Gregor von Nyssa, *De pauperibus amandis* 16: PG 46, 461 D.

⁴⁹ Basileios der Große, *Regulae brevius tractatae* 154: PG 31, 1184 A: »Ἐκάστῳ τῶν ἐργαζομένων ἐν τῷ ἰδίῳ ἔργῳ ἢ πρὸς Θεὸν εὐαρέστησις κατορθοῦται.«

Unermüdlicher Eifer und größte Sorgfalt bieten die beste Gewähr für die einwandfreie und effektive Ausübung des Berufes. Negative Auswirkungen haben der Wechsel von einem Beruf zum anderen und die gleichzeitige Ausübung mehrerer Berufe — etwas, was der menschlichen Natur widerspricht. Diese beiden negativen Faktoren, nämlich das Sich-Aufteilen auf viele Berufe und der häufige Wechsel von Berufen, führen zu einer mangelhaften Ausübung des Berufes und bringen die oberflächliche moralische Haltung zum Ausdruck, die sich dahinter verbirgt. Die gewissenhafte bzw. die angestrenzte Ausübung eines einzigen Berufes ist viel nutzbringender als die unzulängliche Ausübung mehrerer Berufe⁵⁰. Letztere schadet sowohl dem Berufstätigen selbst als auch der Gesellschaft als Ganzem⁵¹.

Die Konzentration auf einen konkreten Beruf ist deshalb erforderlich, weil der einzelne dadurch die Möglichkeit hat, ihn besser zu erlernen und zu beherrschen. Dies ist unmöglich, wenn jemand mehreren Berufen nachgeht. Derjenige, der sich mit vielen Wissenschaften beschäftigt, schreibt Isidor von Pelusion, und viele Künste erlernt hat, ist nicht unbedingt der Intelligenteste, weil er von nichts tiefe Kenntnis besitzt, denn die Zeit, die er gebraucht hätte, sich mit dem Einen zu beschäftigen, vertat er mit dem Vielen⁵².

Dieser Standpunkt der Kirchenväter steht in keiner Beziehung zur pietistischen Anschauung, derzufolge einem Menschen die Gnade Gottes nur einmal im Leben zuteil wird, und zwar nur während er sich ausschließlich seiner einen Arbeit widmet. Dies läßt vermuten, daß jeder Berufswechsel die Zurückweisung und das Stillegen der Gnade bedeutet⁵³. Die von den Kirchenvätern vorgeschlagene Ausübung eines einzigen Berufes ist nicht mit deren heilbringendem Charakter zu begründen, sondern zielt auf das bestmögliche und effektivste Funktionieren des Berufes ab. Dies bedeutet jedoch nicht, daß diese Ausschließlichkeit rein utilitaristisch zu sehen ist, wie dies bei den Puritanern der Fall war⁵⁴, sondern sie bringt die Verantwortlichkeit aber auch das Ausmaß der Bereitschaft eines Menschen, die Herausforderung des Dienstes am Nächsten anzunehmen, zum Ausdruck.

In bezug auf die berufliche Spezialisierung ist die folgende Bemerkung von Didymos von Alexandrien bezeichnend: Der perfekte Arzt ist nicht jener, der jede Krankheit heilen kann, sondern der, der nichts von dem unterläßt, was dem Kranken nützen und seine Heilung herbeiführen könnte. Der beste Feldherr ist nicht jener, der alle Siege auf den

⁵⁰ Vgl. *Basileios der Große*, *Regulae fucius tractatae* 41: PG 31, 1024 A: »Ἐκαστον μέντοι χρή τῇ ἰδίᾳ ἐργασίᾳ προσέχειν, καὶ ταύτης ἐπιθυμητικῶς φροντίζειν, καὶ ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος, ἐν σπουδῇ ἀόκνῳ καὶ ἐπιμελείᾳ προσεχέστερα ἀμέμπτως ταύτην ἀποπληροῦν ... καὶ μὴ ἄλλοτε εἰς ἄλλο ἀποπηδᾶν. Οὐδὲ γὰρ ἡ φύσις ἡμῶν πολλὰ ὁμοῦ κατορθοῦν ἐπιτηδεύματα δύναται· καὶ τὸ μίαν φιλοπόνως ἐκτελεῖν τοῦ πολλῶν ἀτελῶς ἐφάπτεσθαι χρησιμώτερον. Ὅ γὰρ εἰς πλείονα μερισμός, καὶ ἡ ἄλλοτε ἐπ' ἄλλο μετάβασις πρὸς τὸ μηδὲν τελειοῦν τῶν ἔργων, ἐπὶ καὶ ἡθους ἐλαφρίαν ἢ προϋπάρχουσιν ἐλέγχει, ἢ καὶ μὴ οὖσαν ἐμποιεῖ.«

⁵¹ Siehe *Basileios der Große*, *Regulae brevius tractatae* 147: PG 31, 1180 A: »Ἐκαστος ἐν τῷ ἑαυτοῦ ἔργῳ φυλάσσει τὸν ἴδιον κανόνα, ὡς μέλος ἐν σώματι· καὶ ζημιοῦται μὲν αὐτὸς ἀμελήσας τοῦ ἐπιτεταγμένου· καὶ τῷ κοινοῦ δὲ ἐπιβουλεύων κινδυνεύει περισσοτέρως.«

⁵² Siehe *Isidor von Pelusium*, *Epistolarum* V, 452: PG 78, 1588 D – 1589 A.

⁵³ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Ders.*, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen ⁵1963, S. 138.

⁵⁴ M. Weber, a.a.O., S. 173–174.

Schlachtfeldern davonträgt, sondern jener, der nichts von dem versäumt hat, was zu einem Sieg beiträgt. Dasselbe gilt für den Staatsmann aber auch für den Philosophen⁵⁵.

Führt das Vorhandensein vieler Berufe und ihre Unterscheidung nach Werten und Unwerten eine Gesellschaft zu grösserem Zusammenhalt oder zu ihrer Aufspaltung in verschiedene Klassen?

Die orthodoxe Tradition konnte im Fall der Unterscheidung der Berufe nach handwerklichen und nicht-handwerklichen nur die Tendenz zur Aufspaltung feststellen; eine Unterscheidung, die sich wie im Altertum auf natürliche Notwendigkeit beruft, die Menschen jedoch voneinander entfernt.

Selbstverständlich entspricht eine solche Ansicht in keinsten Weise der orthodoxen Tradition. Jene zielt allerdings auch nicht auf eine Nivellierung, eine Aufhebung aller Unterschiede der Berufe untereinander ab, denn dies wäre unerreichbar und »unnatürlich« in Anbetracht des gegenwärtigen Zustandes der Welt — »unnatürlich«, denn seit dem Sündenfall ist die Spaltung in allen Lebensbereichen anzutreffen und somit auch in der Gesellschaft. Solange es Sünde nicht nur als innere Verfehlung eines Menschen, sondern auch als gesellschaftliches Übel (Ungerechtigkeit, Elend, Ausbeutung u.s.w.) gibt, solange werden spalterische Tendenzen wirksam sein, und zwar selbst im Umgang mit allen gottgegebenen Dingen und Beziehungen sowie auch im Beruf. Die orthodoxe Tradition zweifelt diesen Tatbestand weder an, noch verschiebt sie die Lösung der sich daraus ergebenden Probleme ins Jenseits, sondern sie versucht über einen positiven und gottgefälligen Einsatz derselben Mittel, die Gespaltenheit zu überwinden, im Bewußtsein, daß unter bestimmten Voraussetzungen diese Unterscheidung vereinigende und befreiende Wirkung für eine Gesellschaft haben kann.

Demzufolge kann nicht der Vorwurf gemacht werden, mit dieser Vorgehensweise die Mißstände zu rechtfertigen, nur weil sie nichts gegen ihre Abschaffung unternimmt. Ihre Absicht ist nicht, die sozialen Beziehungen, die auf die sündhaften Neigungen und Hal-tungen des Menschen zurückzuführen sind, zu ändern, sondern sie so zu beeinflussen, daß sie auf positive Weise wirken. Genau hierin liegt die Bedeutung der christlichen Soziologie, die nicht einfach Tatbestände feststellt, sondern erneuernd in die Gesellschaft eingreift, indem sie die Wandlung beim Menschen herbeiführt, so daß er zur Erneuerung seines Handelns fähig wird. Dies ist auch die wesentliche Voraussetzung dafür, daß der Beruf seine Rolle als Dienst und als Bindeglied der gesellschaftlichen Kräfte erfüllen kann.

Ausgehend von den obengenannten Grundprinzipien ist die orthodoxe Tradition nicht der Ansicht, daß soziale und noch viel weniger ökonomische Gleichheit — so wie sie zeitgenössische gesellschaftspolitische Systeme verstehen — je möglich sein werden. Es sind weder die Möglichkeiten, noch die Bedürfnisse, noch ist die Arbeit der Menschen

⁵⁵ Siehe *Didymos der Blinde*, in: *Johannes Damaskenos*, Paralela rupefucaldina T,6,1: PG 96, 537 C: »Τέλειον ἰατρὸν λέγομεν, οὐ τὸν θεραπεύοντα πάντως, ἀλλὰ τὸν μηδὲν τῶν εἰς ὀφέλειαν ἀνηκόντων καὶ θεραπείαν παραλείποντα· καὶ στρατηγὸν ἄριστον οὐ τὸν νικῶντα πάντως, ἀλλὰ τὸν μηδὲν τῶν εἰς νίκην συντεινόντων παραλείποντα· οὕτω καὶ κυβερνήτην ἄριστον, οὐ τὸν τυγχάνοντα πάντως τοῦ εὖ ἄγειν τὸν νοῦν, ἀλλὰ τὸν μηδὲν τῶν ὅσα δείκνυσιν τὸν ἄριστον κυβερνήτην παραλείποντα, κἂν καὶ βία κραταιότερα τῆς θαλάσσης κινουμένης τὸ σκάφος ἐπικαλύψῃ τοῖς κύμασιν· καὶ φιλόσοφον ἄριστον, οὐ πάντως τὸν εἰς συναγωγὴν ἐπιτυχάνοντα, ἀλλὰ τὸν μηδενὸς τεχνικοῦ συλλογισμοῦ παραμελήσαντα, κἂν μὴ συναγάγῃ.«

gleich. Falls dies einträte, käme dies der Aufhebung jeglicher Vernunft und freier Selbstbestimmung, aber auch der Verkenntung der Sündhaftigkeit der menschlichen Beziehungen und Taten gleich. Die Frage ist also nicht, wie die soziale Ungleichheit abgeschafft werden kann, sondern wie mit ihr als Voraussetzung der Dienst als Lebensweise und Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse verwirklicht werden kann.

Genau dies ist die Einstellung der Kirchenväter. Theodoret von Kyros drückt dies wie folgt aus: Gott hat die Dinge so eingerichtet, daß aufgrund der Vielfalt der Berufe, die er uns zur Überwindung der Armut gegeben hat, der Reiche auf den Armen und der Arme auf den Reichen angewiesen ist. Deshalb gehen die Reichen zu den Häusern der Armen, um bei ihnen das Lebensnotwendige zu kaufen, und da sie als Reiche mehr Bedürfnisse haben, geben sie auch mehr Geld aus. Die Bedürfnisse sind es also, die Reich und Arm einander nahe bringen, Freundschaft und Eintracht zwischen ihnen entstehen lassen. Wenn es also den Reichtum gibt, weil es Armut gibt, und wenn die Arbeit der Armen durch die Reichen ermöglicht wird, weshalb klagen wir diesen Zustand der Ungleichheit an, dort, wo doch Gleichheit herrscht? Weshalb bezeichnen wir freundschaftliche Beziehungen als Feindschaft? fragt Theodoret. Er zieht den Schluß, daß, indem der eine vom anderen das nimmt, was er braucht, jeder der beiden seine Bedürfnisse befriedigt⁵⁶. Dies ist das Hauptcharakteristikum der neuen Gesellschaft. In dieser Wechselbeziehung zwischen Arm und Reich ist der ungehinderte Austausch unerläßlich für den Ausgleich der jeweils bestehenden Bedürfnisse⁵⁷. Gemäß Basileios muß das, um wieviel jemand mehr als ein Notleidender besitzt, letzterem als Wohltätigkeit zurückerstattet werden⁵⁸.

Dies ist ein Grundprinzip, das die Kirchenväter aufstellen, damit die Aufgliederung in verschiedene Berufe nicht zu einer Abwertung des Handwerks gegenüber den übrigen Berufen führt, was zur damaligen Zeit sehr wohl der Fall war. Es war ihr Ziel, ein Gleichgewicht zwischen allen Berufen herzustellen, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die Art und Weise richten, in der jeder seinen Beruf ausübt, aber auch darauf, welche Mühe er dafür aufwendet. Für keinen einzigen Beruf muß man sich schämen, schreibt Chrysostomos. Schämen müssen sich diejenigen, die es sich gut gehen lassen, ohne zu arbeiten, und diejenigen, die sich der Dienste einer großen Dienerschaft erfreuen. Infolgedessen müssen wir, anstatt jene zu verachten, die ihren Unterhalt in mühevoller Arbeit verdienen, sie dafür seligpreisen⁵⁹. Anstatt die erschöpften, verschwitzten und geschundenen Arbeiter geringzuschätzen, sollten wir sie dafür bewundern⁶⁰, denn ihrer Hände Arbeit ist »nützlich und friedvoll«⁶¹.

Als Vorbild dafür, wie der gesellschaftliche Zusammenhalt unter der Voraussetzung der Verschiedenheit der Berufe, d.h. der Dienste, funktioniert, bietet die orthodoxe Tradition das Gemeinschaftsleben der Mönche an. In diesem Rahmen wurde kein Dienst

⁵⁶ Vgl. Theodoret von Kyros, *De providentia* 6: PG 83, 660 BC – 661 ABC, und Johannes Chrysostomos, In epist. ad I Corinthios 34,4: PG 61, 292: »Οὐ γὰρ δὴ τῶν πλουσίων οἱ πένητες δέονται μόνον, ἀλλὰ καὶ οἱ πλούσιοι τῶν πενήτων, καὶ οὗτοι μᾶλλον ἐκείνων, ἢ ἐκεῖνοι τούτων.«

⁵⁷ Basileios der Große, In Psalmum 14,6: PG 29, 261 C: »Ἐν δὲ τῇ καινῇ πολιτείᾳ καὶ τῇ μετ' ἀλλήλων ἀναστροφῇ ἀναγκαῖον τὸ εὐμετάδοτον εἰς ἐπανόρθωσιν τοῦ ἐνδέοντος.«

⁵⁸ Basileios der Große, *Moralia* 48,2: PG 31, 768 C.

⁵⁹ Johannes Chrysostomos, In epist. ad I Corinthios 5,6: PG 61, 47.

⁶⁰ Basileios der Große, In Epist. ad I Corinthios 20,6: PG 61, 168.

⁶¹ Abt Neilos, *Epistolarum* I,310: PG 79, 196 B. Vgl. auch III,101: PG 79, 432 D.

geringgeachtet. Nie beklagten sich die Heiligen über den Dienst, den ihnen Gott und die Menschen übertragen hatten, selbst wenn sie dafür berechtigte Gründe gehabt hätten. Und das geschah deshalb nie, weil der Nutzen, den der Dienende aus seiner Beschäftigung zog, nicht danach beurteilt wurde, welche Wirkung sein Dienst hatte, sondern wie er selbst mit seinem Beruf umging und ihn einschätzte.

Der Dienst ist in erster Linie ein Prüfstein des Gehorsams gegenüber Gott und der Gemeinschaft sowie ein Zeichen der Unterordnung unter sie, ein Ausdruck der Liebe zu den anderen und erst an letzter Stelle ein Mittel zur Beschaffung der lebensnotwendigen Dinge. Selbst diejenigen Dienste, die geringgeachtet werden, nimmt der Dienende an und geht ihnen mit großem Eifer nach — wissend, daß das, was im Namen Gottes getan wird, nicht klein, sondern groß ist. Als Beispiel diene ihm Christus, der seinen Schülern diene und selbst auch die geringsten Arbeiten verrichtete⁶².

Zusammenfassung

a. Der Beruf wird in der orthodoxen Überlieferung als Dienst verstanden. Genau dies ist auch der Ausgangspunkt für jede soziologische Bezugnahme auf ihn.

b. Der Dienst ist in erster Linie theologisch zu begründen: Damit der Dienst tatsächlich Dienst ist, muß er von Gott ausgehen und sich auf ihn beziehen. Der Mensch dient wie Gott und wegen Gottes. Folglich ist der Beruf als Dienst ungehindert im Namen Gottes und seiner Liebe, die wiederum Vorbild für die Nächstenliebe ist, wirksam. Diese Auffassung läßt kein Mißverständnis aufkommen und beseitigt die negativen Auswirkungen der westlichen Sichtweise, die entweder die absolut theokratische oder absolut weltliche Auslegung des Begriffes Beruf vertrat. Der Beruf ist freier Ausdruck menschlicher Geselligkeit, die, um ihre menschlichen Züge zu bewahren, in die liebende Gemeinschaft mit Gott eintauchen muß.

c. Der Beruf kann dank seines dienenden Charakters einer Gesellschaft Zusammenhalt bieten. Dem Dienst haften weder Eigennutz, Mangelhaftigkeit, Oberflächlichkeit noch die Gespaltenheit der sozialen Beziehungen an. Dies bedeutet, daß der Beruf als Dienst keine entfremdenden, herrschaftlichen sowie klassenbezogenen Dimensionen hat, sondern daß er einen Beitrag zur Geselligkeit der Menschen leistet, indem er die Entwicklung ihrer Persönlichkeit zuläßt. Er fördert die Verantwortlichkeit des gesellschaftlichen Ganzen, indem die Individuen in ihrer Persönlichkeit anerkannt werden. Er vermindert egozentrische Tendenzen (von Individuen und Gruppen), indem er dazu beiträgt, die Achtung vor dem Nächsten zu entwickeln, und indem durch ihn jedweder zu leistende Beitrag zum gesellschaftlichen Werdegang bejaht wird. So spielt die orthodoxe Auffassung von Beruf eine stabilisierende und vereinende Rolle in einer Gesellschaft. Außerdem ermöglicht sie die harmonische und kreative Integration des Individuums in die Gemeinschaft, nicht in eine anonyme oder unpersönliche Masse, sondern in eine Gesellschaft, die Werte wie Identität und Persönlichkeit hochhält.

⁶² Vgl. *Basileios der Große*, *Constitutiones monasticae* 23: PG 31, 1409 D – 1412 B.

d. Wenn der Beruf als Dienst verstanden wird, verliert er den Charakter, den ihm heutige gesellschaftspolitische Analytiker und Führer aufgesetzt haben. Gemeint ist die enge ökonomistische Sichtweise, derzufolge der Beruf seinem Zweck entfremdet wird, die ihn von einem Mittel des Dienstes an der Gesellschaft zu einem Mittel ökonomischer Vorherrschaft und Ausbeutung macht.

e. Der dienende Charakter des Berufes erlaubt die Spezialisierung; jedoch mit ihm unvereinbar ist die »Vernichtung« des Menschen durch die aufgezwungene Versklavung in der Massenproduktion, die von der zeitgenössischen, industriellen, mechanistischen Auffassung sanktioniert wurde. Die Unterteilung in Dienste, um persönliche Fähigkeiten zu entwickeln und gesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen, ist etwas ganz anderes als die unpersönlichen und entfremdeten Arbeitsbeziehungen, die die Zerstückelung der Arbeit und der Persönlichkeit zur Folge haben. Die Beschäftigung nur mehr mit einem unendlich kleinen Teil des Ganzen, die zu einer monotonen Gewohnheit (Routine) führt, bietet nicht die Möglichkeit umfassender Kreativität; folglich können die individuellen Fähigkeiten und Gaben der jeweiligen Person nicht zum Tragen kommen. Sie führt vielmehr zum Verfall der Persönlichkeit und zu einem kränklichen und entfremdeten gesellschaftlichen Miteinander.

Wissen, Wahrheit und Freiheit

von Panagiotis Boumis, Athen

Einleitung

Eines der ältesten Idealziele des Menschen war unter anderem die Erringung der Freiheit. Und dieses Gut der Freiheit ist auch heute noch ein *Ideal*. Weil aber auch das Wissen heutzutage vergöttert wird, so werden diese beiden Güter (Wissen und Freiheit) von vielen als Einheit gesehen. Gewöhnlich betrachtet man die Aneignung von Wissen als Voraussetzung der Freiheit. Deshalb wird ersteres angestrebt, um als Rüstzeug, Mittel und Waffe der Erringung des zweiten Gutes zu dienen.

Diesem Thema, der Verbindung von Wissen und Freiheit, wollen wir uns im Lichte der folgenden Bibelstelle theologisch nähern: »καὶ γνῶσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς« (Joh 8,32). Wir könnten freilich noch hinzufügen, daß sich die oben genannte Verbindung und Vereinigung von Wissen und Freiheit vielleicht gerade unter dem Einfluß dieser Stelle von Johannes dem Evangelisten in der christlichen Welt durchgesetzt hat.

Wie es aber scheint, geschieht mit diesem Zitat leider dasselbe, was auch mit jenem Zitat des Apostels Paulus geschieht, welches lautet: »εἴ τις οὐ θέλει ἐργάζεσθαι μηδὲ ἐσθιέτω« (2 Thess 3,10). Diese Stelle verändern viele vielleicht zugunsten der Kürze und sagen: »Ὁ μὴ ἐργαζόμενος, μηδὲ ἐσθιέτω«. Es besteht aber ein großer inhaltlicher Unterschied zwischen der einen und der anderen Variante des Zitats. Denn der Apostel Paulus sagt keinesfalls, daß nicht essen solle, wer nicht arbeite, weil er etwa krank sei oder keine Arbeit finde. Vielmehr bezieht er sich eindeutig auf jenen Fall, wo jemand aus Unlust oder Faulheit nicht arbeiten will, obwohl er dazu in der Lage wäre — dann freilich soll er auch nichts zu essen bekommen.

Damit aber bei unserem Thema keine solche Fehlinterpretation, keine unangebrachte Verbindung von Wissen und Freiheit geschieht, und um jede Verwirrung zu vermeiden, wollen wir versuchen, die Dinge zu ordnen und uns möglichst klar und kurz zu fassen. Denn schon unsere Vorfahren in der Antike sagten: »Weise ist, was klar ist«. Außerdem warnen uns auch die Worte der Heiligen Schrift, wenn dort zu lesen ist: »Ἦτο δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε« (Jak 5, 12).

Um also mit Hilfe der oben angeführten Methode zu möglichst richtigen Schlüssen zu gelangen, sei uns erlaubt, die Ausarbeitung des Themas in folgende Hauptpunkte zu gliedern: a) Das Wissen als Inhalt. b) Das Wissen als Streben und Funktion. c) Die Vervollkommnung des Wissens und die Erringung der Freiheit.

a) Das Wissen als Inhalt

Viele im Lebenskampf stehende Menschen, die nach der Freiheit verlangen, versuchen auf jede Art und Weise Wissen, und zwar möglichst viel Wissen zu erlangen. Ist dies nun rich-

tig? Erreicht man mit dieser Methode, mit diesem Mittel das angestrebte Ziel? Wir glauben, daß dies in Frage zu stellen und anzuzweifeln ist. Denn zumindest die Geschichte und das tägliche Leben der Menschen und ihre Erfahrungen scheinen damit nicht übereinzustimmen.

Wie uns der von Gott erleuchtete Mose in der Schöpfungserzählung berichtet, ist das Gegenteil der Fall — denn sobald der Mensch den Versuch unternommen hat, sich Wissen, viel Wissen anzueignen, um schließlich allwissend ein Gott zu werden, indem er vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen aß, verlor er seine Unsterblichkeit, seine Selbstbestimmung und somit seine Freiheit. Seitdem sucht er danach auf vielerlei Wegen. Er setzt sich die Freiheit als Ziel und als sein Ideal.

Aber auch der Alltag stellt dieses Zeugnis nicht in Frage. Diesbezüglich ist allgemein bekannt, daß viele sagen: »Ich wollte, ich wüßte nicht all das, was ich weiß«. Dieser »Seufzer« bedeutet zumindest, daß sich diese Menschen als mit bestimmtem Wissen ÜBERLADENE, als von diesem Wissen GEFANGENE betrachten, was nicht mit dem Begriff der Freiheit übereinstimmt. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit von jedem äußeren Willen, jeder äußeren Macht und Gewalt oder von allen inneren Trieben und Schwächen.

Zudem ist bekannt und unbestritten, daß »ἡ γνώσις φυσιοῦ« (1 Kor 8,1). Und tatsächlich ist jemand, der vom Strom des Wissens fortgerissen wird, nicht frei, sondern gebunden und somit ein Gefangener. Heute stehen wir, wie es heißt, vor einer »Explosion« des Wissens, der vielen und der verschiedensten Kenntnisse. Wer kann also bestreiten, daß sich diese Überflutung des Menschen mit Eindrücken, dieses »Überrumpelt-Werden«, diese »Ekstase« hemmend auf die Freiheit der Person auswirkt? Unter diesem »Druck des Wissens« ist es nur natürlich, daß man sich nicht frei fühlt, und es ist zu erwarten, daß man erdrückt wird und nicht standhält.

Aus diesem Grund ist es selbst für die Weitergabe von Kenntnissen in wissenschaftlichen Belangen pädagogisch notwendig, daß dies dosiert, fortschreitend und gemäß den Voraussetzungen und der Aufnahmefähigkeit der entsprechenden Personen geschieht. Erinnern wir uns nur an die weisen Worte, die Jesus Christus an seine Schüler richtete: »Ἐτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἅρτι· ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν« (Joh 16,12–13).

Natürlich kann jemand nicht als frei angesehen werden, wenn er mit trügerischem und falschem Wissen voll und überladen ist.

All diese — und es sind wenige — Gründe, die angeführt wurden, lassen es nicht zu sagen, daß Freiheit und Wissen, gemeint ist jedwedes Wissen, eine Einheit darstellen, und noch viel weniger, daß Freiheit die Folge von vielem Wissen, von einer Unmenge von Wissen ist. Das Zitat, das wir als »Faden der Ariadne«, als Richtschnur der vorliegenden Veröffentlichung verwenden, gibt uns an diesem Punkt eine klare und eindeutige Antwort. Es heißt: »Γινώσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς«. Wir sehen also, daß zunächst, wenn auch indirekt, im ersten Satz das Wissen von der Freiheit getrennt wird und zwischen ihnen die Wahrheit eingeschoben wird. Im zweiten Satz fehlt der Hinweis auf das Wissen vollständig, während nur die zwei Wörter »Wahrheit« und »Freiheit« wiederholt werden. Nur diese beiden Wörter werden in Beziehung, in Zusammenhang gebracht. Es heißt: »Die Wahrheit wird euch frei machen«, und nicht irgendein anderes Wissen.

Es ist also die Wahrheit, die uns frei macht, nicht die »Vielwisserei«. Eine direkte Verbindung zwischen dem Wissen als Inhalt, als Hauptsache, als Objekt und der Freiheit ist nicht vorhanden. Im Gegensatz dazu besteht eine unmittelbare Beziehung zwischen der Wahrheit und der Freiheit.

b) Das Wissen als Streben und Funktion

Wenn nun das Wissen als Inhalt nicht in einer unmittelbaren absoluten Beziehung zur Freiheit zu sehen ist, so hat es doch als Streben, als Suche, als bewegende Kraft (Energie), als Lernprozeß, als Tätigkeit eine direkte, ganz unmittelbare Beziehung dazu. Wenn wir mit Aufmerksamkeit das obengenannte Zitat untersuchen, insbesondere das Verb »γνώσεσθε«, so sehen wir in der Tat, daß es sich dabei nicht um etwas Statisches, ein Objekt, ein Substantivum handelt, sondern um eine bewegende Kraft, ein Streben, eine Funktion. Es ist ein Streben, eine Funktion des Menschen mit dem Ziel, die Wahrheit der Wesen, Subjekte und Objekte, Personen und Dinge zu erfahren. Aber dieses Streben ist nicht immer schmerzlos, es gehört Mühe dazu, z. B. braucht man die Gabe, unterscheiden zu können zwischen dem Wahren und dem Unwahren.

Aber auch das reicht noch nicht. Denn, wie es scheint, ist das »Sich-zu-eigen-Machen« des Wissens etwas noch Tieferes, ein innerer Prozeß der Verarbeitung, ein »Erleben«. Deshalb steht das Verb auch nicht im Aktiv, sondern in der »μέση φωνή« (= Ausdruck der griechischen Grammatik, die eine Form des Verbs zwischen Aktiv und Passiv bezeichnet; vergleichbar mit dem Reflexivum im Deutschen). Es heißt »γνώσεσθε«. Diese, sagen wir, reflexive Form des Verbs deutet darauf hin, daß jemand, um in den Stand des Wissens gesetzt zu werden, auch diesen Weg des Wissens gehen muß, d. h. es zu durchleben, und zwar bewußt und willentlich und nicht unwillentlich (nicht passiv — denn das Verb steht auch nicht im Passiv).

Demgemäß könnte man zu folgendem Schluß gelangen: Das Wissen führt zwar zur Freiheit, aber nur als Streben in Richtung Wahrheit, als treibende Kraft und als Trachten nach der Wahrheit und nicht als Inhalt, als Substanz.

c) Die Vervollkommnung des Wissens und die Erringung der Freiheit

Es stellt sich aber weiterhin die Frage: Genügt dieses Streben, um die Freiheit zu erwerben, genügt also auch unvollkommenes Erkennen und Erleben der Wahrheit, oder ist die Vervollkommnung des Wissens um die Wahrheit nötig? Ist vielleicht die vollkommene Kenntnis der Wahrheit, die ganze Wahrheit unerlässlich? Daß dies so ist, läßt sich aus dem erwähnten Zitat ableiten, denn dort steht: »καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς«. In beiden Sätzen wird der bestimmte Artikel (»τὴν« und »ἡ« = die) verwendet, was eindeutig zeigt, daß die ganze Wahrheit verlangt ist, die vollkommene Wahrheit und nicht ein Teil der Wahrheit. Es heißt nicht: »γνώσεσθε ἀλήθειαν καὶ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς«.

Aber zu diesem Schluß führt uns auch das Tempus der verwendeten Verben. Sowohl das erste (»γνώσεσθε«) wie auch das zweite (»ἐλευθερώσει«) stehen im Futur. Sie bedeuten und weisen darauf hin, daß »euch die Wahrheit frei *machen wird*, wenn ihr sie in ihrer Gesamtheit kennt«. Wenn das nicht erreicht wird, wenn wir die Vervollkommnung

und Ergänzung unseres Wissens um die Wahrheit nicht erreichen, können wir auch nicht frei werden, können wir die Freiheit in ihrer Gänze nicht erlangen. Wer kennt aber auf dieser Welt schon die ganze Wahrheit? Damit verbindet sich auch die Frage: Was ist diese Wahrheit?

Nach diesen Fragen könnte jemand schwermütig bemerken, daß die völlige Freiheit (auf dieser Welt) unmöglich und unerreichbar ist. Im Prinzip könnte man diese pessimistische Bemerkung unterstützen, wenn man nicht auf diese Weise in Gefahr geriete anzunehmen, daß das Versprechen des Herrn »καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς« in diesem Leben keine Verwirklichung erfahren kann. Wenn man sich auf die menschlichen Gegebenheiten besinnt und auf die menschlichen Kräfte (auf menschliches Vermögen) stützt, könnte man diesen negativen Standpunkt tatsächlich teilen.

Glücklicherweise liegen die Dinge aber nicht so: Zwar ist das völlige Wissen um eine »ἀν-υπόστατον«, um eine unpersönliche Wahrheit auf dieser Welt unerreichbar, aber die »ἐν-υπόστατος«, die persönliche Offenbarung und Erkenntnis der Wahrheit ist erreichbar und möglich. Die Schwierigkeit liegt nur darin, daß wir akzeptieren sollen, daß dies nur »in Christus«, dem fleisch- und menschengewordenen Wort Gottes zu verwirklichen ist. Jedenfalls eröffnet uns der von Gott erleuchtete Evangelist Johannes: »Ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο« (Joh 1,17). Außerdem verkündet Jesus Christus selbst: »Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ« (Joh 14,6).

Aus diesem Grund kann auch die Freiheit nur in Christus erlangt werden, wie uns auch das Wort Gottes durch Johannes versichert: »Ἐὰν οὖν ὁ υἱὸς ὑμᾶς ἐλευθερώσῃ, ὅτως ἐλεύθεροι ἔσεσθε« (Joh 8,36). Dasselbe bestätigt uns mit seiner persönlichen Erfahrung (1 Kor 9,1) und seinem Zeugnis der Apostel Paulus, indem er sagt: »Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν« (Gal 5,1). Wie nun die persönliche Aneignung der Wahrheit und der tatsächlichen Freiheit in Christus zu verwirklichen ist, ist ein anderes Thema, das Kirche und Theologie oft analysiert haben.

Nachwort

Der Weg zur Freiheit geht also über die Wahrheit und nicht über das Wissen, über das einfache oder vielfache oder vielgestaltige Wissen. Und dieser Weg ist wiederum der menschengewordene Gott. Sagt er nicht: »Ich bin der Weg ...« (Joh 14,6)? Der Weg der Freiheit führt also über den menschengewordenen Gott, über das Wort Gottes, über Jesus Christus.

Und dies hat offenbar folgende Konsequenz: Der Weg zur Freiheit kann zwar auch über die anderen Wissenschaften führen, sofern sie für die Wahrheit arbeiten, aber auf jeden Fall führt er auch über die Theologie. Denn unvollkommenes Wissen der Wahrheit genügt nicht für die vollkommene Freiheit. Die ganze Wahrheit ist nötig.

»Der Katechismus der Katholischen Kirche« aus orthodoxer Sicht*

von Theodor Nikolaou, München

Als Papst Johannes Paul II. am 7. Dezember 1992 den neuen »Katechismus der Katholischen Kirche« präsentierte, bezeichnete er seine Veröffentlichung als »eines der größten Ereignisse der jüngsten Kirchengeschichte«¹. Inzwischen haben zahlreiche römisch-katholische Theologen hiezulande durch zum Teil sehr kritische Stimmen die verheißene Bedeutung des Werkes vielfach in Zweifel gezogen. Die »Herder Korrespondenz«² hat sogar nach der Veröffentlichung des Werkes in deutscher Sprache (im Mai 1993) eine »zunehmende religiöse und theologische Polarisierung« zwischen den »Großkritikern« und den »Affirmativen« ausgemacht; von besonderem Interesse ist hierbei folgende Nachricht: »Buchhändler berichten, daß zahlreiche Käufer geradezu entschuldigend an der Kasse darauf hinweisen, man müsse und wolle aus beruflichen Gründen oder allgemeinem Interesse wissen, was drin stehe.«

Angesichts einer solchen ambivalenten innerkatholischen Lage kamen mir zwar Bedenken, ob ich der an mich herangetragenen Bitte um Übernahme dieses Beitrages entsprechen sollte. Aber der tröstliche Gedanke, daß ich aufgrund der Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche wohl nicht automatisch Gefahr laufe, zu diesen »bekannten Typen« des »Großkritikers« bzw. des »Affirmativen« hinzugezählt zu werden, hat die Entscheidung erleichtert. Meine Ausführungen enthalten außerdem sowohl Affirmatives als auch Kritisches. Letzterem, den kritischen Anfragen, entnehmen Sie bitte theologisches und vor allem ökumenisches Interesse.

Meine Ausführungen gliedern sich in zwei Teile; der erste Teil trägt den Titel »Vom ›Wesentlichen‹ und dem Umfang der römisch-katholischen Lehre« und wendet sich allgemeinen Gesichtspunkten, insbesondere dem relevanten Aspekt der Katechismusquellen, zu; der zweite Teil behandelt »Einige Spezifika des Katechismus bezüglich der orthodox-katholischen Lehrunterschiede«.

1. Vom »Wesentlichen« und vom Umfang der römisch-katholischen Lehre

Der Katechismus legt, nach eigenen Angaben, »eine organische Synthese der wesentlichen und grundlegenden Inhalte der katholischen Glaubens- und Sittenlehre vor«

* Dieser Artikel ist der unveränderte Text eines Vortrages, der am 13. Januar 1994 im Rahmen der vom »Seminar für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie« der Universität München veranstalteten Ringvorlesung »Der Katechismus der Katholischen Kirche in der Diskussion« abgehalten wurde.

¹ Ulrich Ruh, Ein hoher Anspruch stößt an seine Grenzen. Der neue »Katechismus der katholischen Kirche«, *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 25.

² 47 (1993) 329–330.

(Nr. 11)³. Es handelt sich demnach um ein durchaus begrüßenswertes Unterfangen nicht nur für die eigenen Gläubigen, sondern auch für alle Christen. Denn schließlich möchte jeder die »wesentlichen« Lehrinhalte der größten christlichen Kirche kennenlernen. Aber berücksichtigt man den beträchtlichen Umfang des Werkes, insgesamt 717 Seiten (ohne Register), so wird man sich fragen müssen, ob alles, was darin enthalten ist, zum »Wesentlichen« gehören kann. Diese Frage wird noch interessanter, wenn man bedenkt, daß das Wesentliche der christlichen Botschaft in der Alten ungeteilten Kirche in wenigen Sätzen (z. B. in den Taufbekenntnissen) bzw. in den kurzen Formulierungen der Entscheidungen der Ökumenischen Konzile festgehalten wurde. Das beste Beispiel hierfür bildet das Nizäno-Konstantinopolitanum, das heißt jenes Glaubensbekenntnis, welches die Entscheidungen der Ökumenischen Konzile von Nikaia (im Jahr 325) und Konstantinopel (im Jahr 381) umfaßt und auch heute die gesamte Christenheit im Wesentlichen vereint (vgl. Nr. 195).

Andererseits läßt der Katechismus trotz seines Umfangs einige Problemfelder außer acht: Beispielsweise die Evolutionstheorie oder die Frage nach der Existenzberechtigung des Vatikanstaates. Hat aber der heutige Christ mit seinem Demokratieverständnis nicht unbedingt ein Recht darauf, von einem so umfangreichen Katechismus zu erfahren, mit welcher biblischen bzw. theologischen Begründung ein solcher theokratischer Staat aufrechterhalten werden kann?

Ein weiteres grundlegendes Problemfeld, mit dem der Katechismus sich nicht ausreichend auseinandersetzt, ist die Frage nach der Lehrinstanz, welche die »wesentlichen« Inhalte nicht nur des Glaubens, sondern auch der Sittenlehre bestimmt. Der Katechismus setzt in diesem Punkt das römisch-katholische Dogma vom »obersten Lehramt« voraus, das dem Papst zugestanden wird, und nimmt für sich in Anspruch, auch solche Fragen zentral zu regeln, welche z. T. den pastoralen Bedürfnissen der Kirche vor Ort in den verschiedenen Regionen der Welt obliegen. Verlangen aber die Frage etwa der Empfängnisverhütung oder die Problematik der Befreiungstheologie z. B. in Westeuropa nicht eine andere Beurteilung als in Lateinamerika? Jedenfalls hat dieser Sachverhalt dem Katechismus den auch in meinen Augen berechtigten Vorwurf eingebracht, daß er »eine universale Indoktrination in tausend Einzelfragen versucht«⁴.

Mit der Beanspruchung eines »obersten Lehramtes« durch den Papst hängt auch der ebenfalls von römisch-katholischen Theologen stammende Einwand zusammen, daß der Katechismus die »gesicherten Ergebnisse solider wissenschaftlicher Arbeit aller theologischen Disziplinen« nicht berücksichtigt; vor allem gilt dies in bezug auf die »Erkenntnisse der strengen Bibelwissenschaft«, die »einfach de facto ignoriert (werden)«.⁵ Mit diesem Einwand berührt man allerdings aus orthodoxer Sicht ein äußerst delikates und gleichzeitig kompliziertes theologisches Problem. Denn es geht hierbei nicht nur um die Erläuterung und das Begreiflich-Machen des christlichen Glaubens, sondern auch und vor allem um seine Inhalte. Wohl verursacht durch die Überbetonung päpstlicher An-

³ Vgl. auch Nr. 18: Er sei »eine organische Darlegung des ganzen katholischen Glaubens«.

⁴ So z. B. Norbert Greinacher, in: *Süddeutsche Zeitung*, 1.10.1993, S. 13.

⁵ R. Heinzmann, *Zum Menschenbild, zur Debatte* 23/5 (1993) 3.

sprüche, wird im Westen seit Thomas von Aquin⁶ »zwischen einem ›magisterium cathedrae pastoralis‹ und einem ›magisterium cathedrae magisterialis‹ unterschieden, das heißt ... zwischen einem Lehramt der Amtskirche und einem Lehramt der wissenschaftlichen Theologie«⁷. Hält man diese Unterscheidung für stichhaltig, wird man einerseits Verständnis haben müssen für den Vorwurf von Theologen, daß die wissenschaftliche Theologie »im Ganzen draußen vor der Tür!«⁸ geblieben ist. Andererseits aber muß man auch den doktrinären Charakter des Katechismus hinnehmen, wenn »das Lehramt der Amtskirche« letzten Endes dem Papst allein zugestanden wird. Die »apostolische Konstitution ›fidei depositum‹«, welche dem Katechismus vorangeschickt wird, liefert den Beweis dafür, daß der Papst in diesem Katechismus von seinem vermeintlichen Lehramt als »Nachfolger Petri« (S. 34) Gebrauch macht. Er führt aus, daß er den Katechismus »approbiert« und seine »Veröffentlichung ... kraft (seines) apostolischen Amtes« angeordnet habe (S. 33); überdies erklärt er ihn zur »sicheren Norm für die Lehre des Glaubens« und zum »sicheren und authentischen Bezugspunkt für die Darlegung der katholischen Lehre und in besonderer Weise für die Ausarbeitung der örtlichen Katechismen« (S. 34).

Aus der Sicht der orthodoxen Theologie muß man gegen beide Richtungen, das »Lehramt der wissenschaftlichen Theologie« und das »Lehramt der Amtskirche« in ihrer spezifisch römisch-katholischen Ausprägung, schwerwiegende Einwände erheben, denn beide entbehren der biblisch-patristischen Grundlage. Leider kann ich in diesem Zusammenhang auf diesen überaus wichtigen Fragenkomplex nicht näher eingehen. Nur andeutungsweise läßt sich zunächst den Verfechtern eines »Lehramtes der wissenschaftlichen Theologie« sagen, daß die Theologie zwar die Aufgabe hat, den überlieferten Glauben zu reflektieren, nach Möglichkeit einsichtig und verständlich zu machen, daß sie aber gleichzeitig im Dienste dieses Glaubens steht und seine wesentlichen Inhalte (z. B. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses) nicht durch wissenschaftliche Erkenntnisse verändern bzw. erweitern oder gar ersetzen darf.

Auch dem sogenannten »Lehramt der Amtskirche« gegenüber muß ich mich hier aus zeitlichen Gründen auf wenige Aussagen beschränken, obwohl dieses für den Katechismus, wie bereits erwähnt, eine grundlegende Rolle spielt. Nach den Worten des Katechismus ist damit insbesondere »das Charisma der Unfehlbarkeit« gemeint, wessen »sich der römische Bischof, das Haupt des Kollegiums der Bischöfe, kraft seines Amtes (erfreut), wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt, eine Lehre über den Glauben oder die Sitten in einem endgültigen Akt verkündet ...« (Nr. 891). Diese Beschreibung des »obersten Lehramtes« (Nr. 891) entstammt dem Vatikanum II (LG 25). Während aber in »Lumen Gentium« der nächste Satz die ausschlaggebenden Worte des Vatikanum I enthält, daß nämlich »daher ... die Definitionen (sc. des Papstes) mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar (heißen)«, fehlen diese im Katechismus. Diese gewiß beabsichtigte Auslassung des berühmten und höchst problematischen Ausdrucks »ex sese, non

⁶ Quaestiones Quodlibetales III, q. 4, a. 1 (9). Vgl. auch W. Schachten, Hirtenamt und Lehramt. Ihre Eigenart und Verbundenheit nach Thomas von Aquin, *Franziskanische Studien* 74 (1992) 1–9.

⁷ Norbert Greinacher, Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

⁸ Ebd.

autem ex consensu Ecclesiae« des Ersten Vatikanums wirkt beim orthodoxen Theologen wohlthuend und ist positiv zu bewerten.

Dadurch wird aber die Frage der Unfehlbarkeit — besser gesagt der Bewahrung und Verteidigung des christlichen Glaubens, welche nach orthodoxem Verständnis dem gesamten Volk der Kirche, Klerus und Laien, obliegt und im Ökumenischen Konzil⁹ ihre höchste Gewährleistung erfährt — leider nicht klarer. Denn das Zitat aus *Lumen Gentium* (25) heißt in seinem weiteren Wortlaut: »Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit wohnt **auch** der Körperschaft der Bischöfe inne, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger des Petrus ausübt«, vor allem auf einem Ökumenischen Konzil (LG 25)« (Nr. 891; vgl. auch z. B. Nr. 85 und Nr. 2034 f.). Sieht man zunächst davon ab, daß die Worte »vor allem auf einem Ökumenischen Konzil« im Kontext von *Lumen Gentium* nicht vorkommen und im Grunde eine wertvolle Ergänzung bedeuten, muß man sich gleichzeitig nach dem Sinn des Ausdrucks »auch« in diesem Zitat fragen. Welches ist das genaue Verhältnis zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der der Bischöfe? Sind die angehängten Worte »vor allem auf einem Ökumenischen Konzil« nicht bedeutungslos, wenn man bedenkt, daß nach geltendem römisch-katholischem Kirchenrecht das Ökumenische Konzil eine Angelegenheit des kanonischen Rechts in der Hand des Papstes darstellt?¹⁰

Diesen Exkurs über die Unfehlbarkeit könnte man wegen der immensen Bedeutung des Themas in seiner Beziehung zum Katechismus weiter ausführen. Ich will ihn aber mit folgender Frage abschließen: Setzt die Tatsache, daß ein so umfangreiches Werk vom Papst zu einer »sicheren Norm für die Lehre des Glaubens« erklärt wird, nicht vielleicht sein »oberstes Lehramt« aufs Spiel?¹¹

Diese und ähnliche kritische Fragen betreffen das »Lehramt« des Papstes als Quelle des Katechismus, das der alten Kirche und dementsprechend der orthodoxen Theologie und Kirche unbekannt ist. Dagegen finden die »Heilige Schrift und die apostolische

⁹ Vgl. Näheres zu dieser Problematik aus orthodoxer Sicht: B. Bobrinskoy – O. Clément – B. Fize – J. Meyendorff (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961. Stylianos Harkianakis, *Περὶ τὸ ἀλάθητον τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθόδοξῃ Θεολογίᾳ*, Athen 1965. Chrys. Konstantinidis, *Autorität in der orthodoxen Kirche*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47. Th. Nikolaou, *Zur »Theologie« des Ökumenischen Konzils am Beispiel des Konzils von Konstantinopel (381)*, in: *Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουμένης*, Thessaloniki 1983, S. 289–309. Ders., *Lehramt kirchliches*, II. Orth. Theol., in: *Marienlexikon*, hrsg. von R. Bäumer – L. Scheffczyk, Bd. 4, St. Ottilien 1992, S. 85–87.

¹⁰ Dies ergibt sich sowohl aus dem alten (can. 222–229), als auch dem neuen Codex Iuris Canonici von 1983 (can. 336–341). Nach dem neuen Codex sind Ökumenische Konzile Versammlungen von Bischöfen und »einigen anderen, die nicht Bischöfe sind« und »(können) von der höchsten Autorität der Kirche (sc. dem Papst) berufen werden« (can. 339 – § 2); es steht »allein dem Papst ... zu, ein Ökumenisches Konzil einzuberufen, ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen, ebenso das Konzil zu verlegen, zu unterbrechen oder aufzulösen und dessen Dekrete zu genehmigen« (can. 338 – § 1); »Wenn im Verlauf des Konzils der Apostolische Stuhl vakant wird, ist das Konzil von Rechts wegen unterbrochen, bis der neue Papst dessen Fortführung angeordnet oder es aufgelöst hat« (can. 340).

¹¹ Noch zwei weitere Fragen: Hat Johannes Paul II. das französische Original so genau studiert, daß er diese Aussage machen kann? Wie verhält es sich zwischen dem »obersten Lehramt« der Römisch-katholischen Kirche und der Zusicherung von Kardinal Ratzinger, daß »keine Zeile dieses Textes ... in Rom geschrieben worden« sei? (Joseph Ratzinger, *Ein Katechismus für die Weltkirche? Eine Stellungnahme*, *Herder Korrespondenz* 44, 1990, 341–343). Vgl. auch I. Baumer, *Der »Katechismus der katholischen Kirche«*, *IKZ* 83 (1993) 193–232, hier S. 199; in den Anmerkungen dieses Aufsatzes findet man weitere Literaturhinweise.

Überlieferung«, welche in der Konstitution »Fidei depositum« als weitere Quellen des Katechismus genannt (S. 32 und 34) und im Text laufend zitiert werden, aus orthodoxer Sicht selbstverständlich prinzipiell volle Zustimmung. In der Tat setzt sich der Katechismus im großen und ganzen aus Zitaten dieser »drei« Quellen zusammen. Besonders erfreulich ist es, daß die allermeisten Zitate aus der Heiligen Schrift stammen: Von den zweiundfünfzig Seiten, die das »Register der zitierten Stellen« (S. 719–770) umfaßt, erstrecken sich die Bibelverweise auf dreißig Seiten! Dies darf man nicht aus den Augen verlieren, auch wenn die Bibelzitate im Text des Katechismus vom Umfang her sich bei weitem nicht mit den übrigen Zitaten vergleichen lassen.

Die Lektüre des Katechismus, aber auch das Register der zitierten Stellen verdeutlichen die Gewichtung und die Relation der einzelnen Quellen zueinander aus römisch-katholischer Sicht, die sich aber bekanntlich mit der orthodoxen nicht deckt. Die zitierten Stellen aus »Päpstlichen Dokumenten« nehmen etwa dreieinhalb Seiten des Registers in Anspruch (S. 755–759). Dabei ist es bezeichnend für die Entwicklung des Papsttums, daß »päpstliche« Zitate aus dem ersten Jahrtausend kaum ein Siebtel der Gesamtzahl ausmachen. Einige weitere Beobachtungen im Hinblick auf die Zitierung aus der Überlieferung: Die Zitate aus den Entscheidungen der sieben gemeinsamen Ökumenischen Konzile nehmen trotz der unbestreitbaren Höherwertigkeit dieser Konzile gegenüber den westlichen Generalsynoden späterer Zeit einschließlich des Vatikanum II den bescheidenen Umfang von eins zu vierzehn ein. Ähnlich verhält es sich bei den kirchlichen Schriftstellern und Kirchenvätern des ersten Jahrtausends. Allein die Verweise auf den heiligen Augustin wiegen zahlenmäßig fast alle Zitate aus den Werken griechischer Schriftsteller und Kirchenväter auf (im Vergleich machen sie etwa drei Viertel aus). Ganz zu schweigen ist in diesem Zusammenhang davon, daß Kirchenväter und Theologen der Orthodoxen Kirche aus dem zweiten Jahrtausend gar nicht vorkommen. Dies ist selbstverständlich das gute Recht der Verfasser, da sie den Auftrag hatten, einen Katechismus der Römisch-katholischen Kirche anzufertigen. Man wird sich aber in einer Zeit der allseits ersehnten ökumenischen Annäherung fragen müssen, ob eine Art Zensur der christlichen Überlieferung bezüglich der »wesentlichen« Lehrinhalte die gesamte Christenheit nicht in eine Sackgasse führt; ob man sich nicht zumindest damit hätte auseinandersetzen sollen; ob schließlich der Anspruch der Römisch-katholischen Kirche, »katholisch« nicht nur im Sinne des universalen Anspruchs, sondern auch im Sinne der qualitativen Katholizität zu sein, nicht Gefahr läuft, das eigene Sonderlehrgut zu verabsolutieren.

Meine Bemerkungen über die ungleiche Behandlung der kirchlichen Überlieferung in bezug auf die griechischen Kirchenväter und entsprechend auf die Bedeutung der griechischen Kultur für das Christentum sollen auch herausstellen, daß die entgegengesetzte Kritik mancher römisch-katholischer Theologen an dem Katechismus aus der Sicht eines orthodoxen Theologen nicht zutrifft. So z. B., wenn Norbert Greinacher meint, daß der Katechismus eine Sicht der Kirche vermittelt, welche »auf einer statischen, hellenistischen Sicht von Gott und Mensch und Welt (beruht)«¹². Die Lehre des Katechismus über

¹² Norbert Greinacher, Römisch statt katholisch. Der neue Weltkatechismus ein Desaster, *Süddeutsche Zeitung*, 9./10. Januar 1993, S. 113.

die Kirche ist eindeutig durch die Entwicklung der lateinischen Kirche nach dem achten Jahrhundert bestimmt. Denn die Ekklesiologie der griechischen Kirchenväter setzt das biblische Verständnis von der Existenz der Einzelkirchen fort und hat das Pentarchiesystem bzw. die autokephale Struktur der Orthodoxen Kirche hervorgebracht. Der durch Alexander den Großen begonnene Hellenismus mit seinem übernationalen und multikulturellen Charakter hat dem Christentum zu seinem Universalismus und der christlichen Lehre zum geeigneten sprachlichen Gewand und Instrumentarium verholfen. Dies ist ein geschichtliches Faktum, an dem man heute nichts ändern kann. Die spätere Existenz des Christentums »in der keltischen, germanischen, slawischen und ägyptischen Kultur«, von der Greinacher¹³ spricht, knüpft zweifelsohne an die erste grundlegende und unüberholbare Inkulturation und Verbindung des Christentums mit dem Hellenismus an. Auch dies bleibt ein geschichtliches Faktum. Als Fazit muß man feststellen, daß das »Traditionsargument« an sich nicht falsch ist, wie der Einwand von Johannes Gründel¹⁴ lautet, wohl aber seine einseitig selektive Verwendung.

Das »Wesentliche« der römisch-katholischen Lehre legt der Katechismus in vier Teilen dar. Während im ersten Teil die grundlegenden Glaubensfragen von der Heiligen Trinität bis zum Leben nach dem Tode entsprechend dem Aufbau des Glaubensbekenntnisses behandelt werden (S. 44–301), befassen sich die drei weiteren Teile im Grunde mit einem Thema, mit »dem Leben in Christus«. Es ist deshalb nach patristischer und orthodoxer Auffassung¹⁵ nicht ganz einsichtig, warum diese Überschrift nur dem »Dritten Teil« (S. 453–639) gegeben wird, während »Die Feier des christlichen Mysteriums« (Zweiter Teil, S. 303–451) und »Das christliche Gebet« (Vierter Teil, S. 641–717) durch ihre gesonderte Abhandlung als nicht feste Bestandteile des Lebens in Christus erscheinen. Unabhängig von dieser eher systematischen Anmerkung muß ich mit Freude feststellen, daß der Katechismus — wie es auch nicht anders zu erwarten war — keine Neuerungen enthält. Wenn es um kritische Fragen geht, gibt er im Grunde die Aussagen des Zweiten Vatikanums wieder. Dies trifft auch auf seine Ausführungen im Hinblick auf die Orthodoxe Kirche zu. Mit diesen letzten Bemerkungen gehe ich zum zweiten Teil der Ausführungen über.

2. Einige Spezifika des Katechismus bezüglich der orthodox-katholischen Lehrunterschiede

Betrachtet man den Katechismus aus der Perspektive der althergebrachten Lehrunterschiede zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, so beinhaltet er

¹³ Ebd.

¹⁴ Johannes Gründel (Hilfe oder Hindernis? zur Debatte 23/5, 1993, 6) bezeichnet die Vorgehensweise des Katechismus als Vorbringen eines »Autoritäts- und Traditionsargumentes«.

¹⁵ Vgl. Röm 6,10–11; Gal 2,20; 2 Tim 3,12. Siehe auch die vielen patristischen Belege bei G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s.v. ζῶν E und F (S. 594–595). Bezeichnend ist hierfür das Werk Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Vom Leben in Christus) von Nikolaos Kabasilas (PG 150, 493–725), in dem insbesondere die Bedeutung der Initiationssakramente (Taufe, Salbung und Eucharistie) dargelegt wird; vgl. auch die deutsche Übersetzung: E. v. Ivanka (Hg.), Nikolaos Kabasilas. Das Buch vom Leben in Christus, aus dem Griech. übers. v. G. Hoch, Freiburg 1991.

in der Tat »keine Neuerungen«. Dies ist auf jeden Fall sehr positiv zu verstehen, weil der klassische Vorwurf der orthodoxen Theologen gegen die Römisch-katholische Kirche darin besteht, daß sie in einigen Lehrpunkten die gemeinsame altkirchliche Tradition verlassen habe und »Neuerungen« (νεωτερισμοί, καινοτομίες) anhänge. Vergleicht man die hier gemeinten römisch-katholischen »Neuerungen« mit der gesamten Lehre der Kirche, wird man zunächst folgende von Papst Paul VI. stammende Aussage des Katechismus begrüßen: In Nr. 838 heißt es, daß »die Gemeinschaft mit den *orthodoxen Kirchen* so tief (ist), »daß ihr nur wenig fehlt, um zu der Fülle zu gelangen, die zu einer gemeinsamen Feier der Eucharistie des Herrn berechtigt«. Gleichzeitig wird man aber festhalten müssen, daß das, was aus der Sicht des Papstes und entsprechend des Katechismus als »nur wenig« bewertet wird, im Sinne des obengenannten Vorwurfs und in den Augen orthodoxer Theologen als »zu viel« erscheint.

Unabhängig von dieser perspektivisch bedingten Beurteilung der Lehrunterschiede wird man aus orthodoxer Sicht im Katechismus auch Ansätze entdecken, die Grund zu Hoffnung und Optimismus geben.

Ich möchte diesen Aspekt nicht vom äußeren Rahmen her, das heißt von der ökumenisch unvergleichlich positiveren Behandlung der Orthodoxen Kirche gegenüber den aus der Reformation hervorgegangenen »kirchlichen Gemeinschaften« im Katechismus (vgl. z.B. Nr. 1399 und 1400) beurteilen. Vielmehr reizt es mich, das Herz der römisch-katholischen Ekklesiologie anzusprechen. Diesbezüglich hält sich der Katechismus an die Lehre von »Lumen Gentium 8« des Zweiten Vatikanums: Die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche«, »in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in [subsistit in] der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (Nr. 816). In diesem Abschnitt interessiert mich wiederum weniger der Alleinanspruch der Römisch-katholischen Kirche, »die einzige Kirche Christi« zu sein, zumal auch die Orthodoxe Kirche denselben Absolutheitsanspruch erhebt. Besondere Aufmerksamkeit verdient vielmehr die Frage, worauf die Kirche aufgebaut wird. Sowohl am Anfang dieses Abschnittes als auch an anderen Stellen des Katechismus wird ausgesagt, daß die Kirche »auf Petrus gebaut« wurde (Nr. 552 ff.; vgl. auch Nr. 880 ff.). Dies ist die bekannte ekklesiologische Position der Römisch-katholischen Kirche.

Diese Position wird herkömmlicherweise vor allem mit den Versen Mt 16,16 ff. begründet. Römisch-katholischerseits vertritt man hierbei die These, daß »der Fels«, von dem in Mt 16,18 die Rede ist und auf den Jesus Christus seine Kirche baut, der heilige Apostel Petrus sei. Daraus leitet man bekanntlich eine vermeintliche Sonderstellung Petri im Apostelkollegium und dementsprechend einen universellen Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom her. Dagegen hat man bereits in der Alten Kirche unter dem Begriff »Fels« dieses Verses nicht den Apostel, sondern sein Bekenntnis »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« verstanden¹⁶. Von daher lehrt die Orthodoxe Kirche, daß

¹⁶ Diese Auslegung stammt aus der antiochenischen Schule; siehe *Johannes Chrysostomos*, In Matth. 54,2: PG 58, 534 f: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, d.h. **auf den Glauben deines Bekenntnisses**«. Vgl. auch [*Johannes Chrysostomos*], In Pent. 1: PG 52, 806: »Er hat nicht 'auf Petrus' gesagt; auch nicht auf den Menschen, sondern auf den Glauben hat er (sc. Christus) seine Kirche gebaut. Und was ist der Glaube: Du bist Christus ... « Vgl. dazu *J. Ludwig*, Die Primatsworte Mt. 16,18.19 in der altchristl. Exegese,

Jesus Christus seine Kirche auf diesem Bekenntnis aufbaut, welches in der Tat den Kern seiner frohen Botschaft ausmacht. Überraschenderweise fährt Nr. 424 des Katechismus, wo dieses Bekenntnis angeführt wird, mit den Worten fort: »Auf den Felsen dieses Glaubens, den der hl. Petrus bekannte, hat Christus seine Kirche gebaut (Mt 16,18; Leo d. Gr., serm. 4,3; 51,1; 62,2; 83,3).« Diese Auslegung ist sehr begrüßenswert, weil sie zweifelsohne einen überaus wichtigen neuen ekklesiologischen Ansatz enthält. Dieser Ansatz deckt sich völlig mit der altkirchlichen Praxis und der orthodoxen Auffassung, daß es in der Kirche Christi nur einen Ehren-, aber keinen Jurisdiktionsprimat gibt. Die in den Katechismus aufgenommene Auslegung hilft somit entscheidend, den hauptsächlichen Lehrunterschied zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche aus der Welt zu schaffen: Es handelt sich dabei um die Papstdogmen, den »universellen Jurisdiktionsprimat« und die »Unfehlbarkeit«, welche selbst nach den Worten von Papst Paul VI. »ohne Zweifel das schwierigste Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus«¹⁷ darstellen. Sie sind wirklich der Prüfstein der orthodox-katholischen Beziehungen, weil sie auf radikale Weise die Fundamente des Kirchenverständnisses berühren. Diesen Dogmen gegenüber lehrt die Orthodoxe Kirche erstens die Gleichheit aller Bischöfe und ihre Kollegialität und zweitens, daß die höchste Lehrautorität (ἀθροevρία) der Kirche, wie bereits ausgeführt, beim Ökumenischen Konzil liegt.

Ein weiterer zunächst positiver Ansatz des Katechismus betrifft die Frage der Gotteserkenntnis und der Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Er zitiert nämlich jene patristische Unterscheidung zwischen »Theologia« und »Oikonomia« (Nr. 236); in der patristischen Terminologie heißt es genauer zwischen dem »Dogma der Theologie« (gemeint ist die Gottes- und Trinitätslehre) und dem »Mysterium der Oikonomia« (worunter das Geheimnis des Heilsplanes zu verstehen ist). Die Kirchenväter von Gregor dem Theologen und Basileios dem Großen bis zu Maximos dem Bekenner, Johannes Damaskenos, Theodoros Studites, Gregorios Palamas usw., die diese biblisch begründete Unterscheidung machen¹⁸, lehren gleichzeitig, daß das Dogma der Theologie, d.h. Gott in seinem inneren Leben, in seinem Wesen, dem menschlichen Begreifen unzugänglich ist und wir uns deshalb in erster Linie mit apophatischen Kategorien darüber begnügen (unkörperlich, unbeschreibbar, unsichtbar, immateriell, ohne Gestalt etc.). Während das Wesen Gottes unbegreiflich bleibt, bezieht sich die menschliche Gotteserkenntnis nach dem klassischen Ausdruck von Basileios dem Großen auf das Wirken Gottes, auf seine mannigfachen »Energien«, die »auf uns herabsteigen«¹⁹. Dies bedeutet, daß unsere Gotteserkenntnis sich auf das »Mysterium der Oikonomia« erstreckt (vgl. auch Nr. 39 ff.). Indem der Katechismus aber diese letztere Unterscheidung zwischen der Wesenheit und den

Münster 1952, S. 53 ff. Auf S. 55 bemerkt Ludwig mit Recht, daß die Homilie In Pentecosten dem Chrysostomos »irrig zugeschrieben« wurde. Siehe dazu J. A. de Aldama, Repertorium Pseudochrysostomicum, Paris 1965, S. 133, 353.

¹⁷ Information Service, 1967/2, S. 4 f.

¹⁸ Vgl. Gregor der Theologe, Or. 38, 8: PG 36, 320 B. Basileios der Große, Adv. Eunomium 2, 3: PG 29, 577 A. Maximos der Bekenner, Disputatio cum Pyrrho: PG 91, 348 C. Johannes Damaskenos, De fide orth. 1, 2: Kotter II, 8. Theodoros Studites, Ant. I, 2: PG 99, 329 C ff. Ant. II, 4: PG 99, 353 D. Ant. III, 3: PG 99, 428 B. Refutatio: PG 99, 453 B. 456 BD. Problemata: PG 99, 484 C. Adv. icon.: PG 99, 496 D f. Ep. II, 158: PG 99, 1493 D f.

¹⁹ Basileios der Große, Epist. 234, 1: PG 32, 869 AB.

Energien Gottes nicht anwendet, werden letzten Endes Aussagen gemacht, die problematisch sind: daß z. B. »die Werke Gottes uns sein inneres Wesen (offenbaren)« (Nr. 236; richtig dagegen Nr. 237: Gott habe »in seinem Schöpfungswerk und in seiner Offenbarung im Laufe des Alten Bundes Spuren seines trinitarischen Wesens hinterlassen. Aber sein innerstes Wesen als heilige Dreifaltigkeit stellt ein Geheimnis dar, das der Vernunft nicht zugänglich ist und vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Sendung des Heiligen Geistes auch dem Glauben Israels unzugänglich war«).

Mit der Erkenntnis Gottes hinsichtlich seines inneren Wesens hängt auch die traditionelle Lehrdifferenz zwischen Ost- und Westkirche vom Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater »und vom Sohn« zusammen, welche allgemein unter dem Stichwort »filioque« bekannt ist. Der Katechismus nennt zwar in diesem Kontext (Nr. 248) die einzige neutestamentliche Stelle, welche ausdrücklich vom Ausgang (ἐκπόρευσις) des Heiligen Geistes vom Vater spricht (Joh 15,26: »der vom Vater ausgeht«); ebenfalls ringt er sich zu der Aussage durch: »Das *filioque* kam im Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) nicht vor ... Die von der lateinischen Liturgie vorgenommene Einfügung des »filioque« in das Credo von Nizäa-Konstantinopel (sc. zwischen dem 8. und dem 11. Jahrhundert) stellt jedoch noch heute einen für die orthodoxen Kirchen strittigen Punkt dar« (Nr. 247); und kommt schließlich zum Ergebnis: »Werden diese berechtigten, einander ergänzenden Sehweisen (sc. die östliche und die lateinische) nicht einseitig überbetont, so wird die Identität des Glaubens an die Wirklichkeit des einen im Glauben bekannten Mysteriums nicht beeinträchtigt« (Nr. 248). Eine eingehende Auseinandersetzung mit diesem Fragenkomplex ist an dieser Stelle nicht möglich. Es genügen hier wohl folgende drei kritische Fragen: 1. Ist die »östliche Tradition« durch den Verweis auf die Konstitution »Ad Gentes« (2) des Zweiten Vatikanums richtig dargelegt? 2. Kann man von zwei berechtigten »Sehweisen« sprechen, wenn die eine Seite sich auf das Zeugnis von Joh 15,26 und die Entscheidung eines in Ost und West anerkannten Konzils stützen kann, während die andere lediglich nachträgliche und sekundäre Belege zugrundelegt? 3. Warum streicht die Römisch-katholische Kirche nicht diese spätere Einfügung aus dem Credo und entschärft dadurch die Kontroverse?²⁰

Auch bei den übrigen Lehrunterschieden zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche hält sich der Katechismus an die späteren, im Westen aufgekommenen Sonderlehren. So vertritt er beispielsweise die Auffassung, daß die »unbefleckte Jungfrau von jedem Makel der Erbsünde bewahrt (wurde)« (Nr. 966; das Zitat stammt aus LG 59), obwohl es diesem Dogma der unbefleckten Empfängnis an jeglicher biblisch-patristischen Begründung mangelt. Ähnlicherweise wird auch die leibliche Aufnahme der heiligen Jungfrau in die himmlische Herrlichkeit postuliert; sie sei, heißt es, »eine einzigartige Teilhabe an der Auferstehung ihres Sohnes und eine Vorwegnahme

²⁰ Zumindest hätte man in diesem Punkt den Text der Gemischten Internationalen Orthodox-Katholischen Kommission, den sie in München 1982 erstellt hat, stärker berücksichtigen können: »Ohne daß wir jetzt auch noch die Schwierigkeiten lösen wollten, die zwischen Ost und West hinsichtlich der Beziehung von Sohn und Geist bestehen, können wir schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreieinigkeit ausgeht (Joh 15,26) und für uns zum Geist unserer Sohnschaft geworden ist (Röm 8, 15), weil er auch der Geist des Sohnes ist (Gal 4,6), uns in besonderer Weise in der Eucharistie durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in der Ewigkeit ruht (Joh 1,32), mitgeteilt wird« (OFo 3, 1989, 221).

der Auferstehung der anderen Christen« (Nr. 966). Interessanterweise führen die Verfasser im Anschluß an diese Stelle das Apolytikion vom orthodoxen Fest der Entschlafung Mariens am 15. August als Beleg an. Aber die Übersetzung gibt leider den zweiten und entscheidenden Teil des Originals nicht getreu wieder. Hier zunächst die Übersetzung des Katechismus: »Bei deiner Niederkunft hast du die Jungfräulichkeit bewahrt, bei deinem Entschlafen hast du die Welt nicht verlassen, o Mutter Gottes. Du bist zurückgekehrt zum Quell des Lebens, die du den lebendigen Gott empfindest und durch deine Gebete unsere Seelen vom Tod befreien wirst« (Nr. 966). Im Original lautet der zweite Teil dieses Hymnus: »Du bist ins Leben übergegangen (μετέστης πρὸς τὴν ζωὴν), die du Mutter des Lebens (sc. Jesu Christi) bist (μήτηρ ὑπάρχουσα τῆς ζωῆς) und du befreist durch deine Fürbitten unsere Seelen vom Tod (καὶ ταῖς πρεσβείαις ταῖς σοῖς λυτρούμενη ἐκ θανάτου τὰς ψυχὰς ἡμῶν)«. Der Hymnus drückt den tiefen Glauben und die absolute Zuversicht der Gemeinschaft der Gläubigen aus, daß die Mutter Gottes des Heils teilhaftig wurde. Das Verb μετέστης und das daraus abgeleitete Substantiv »μετάστασις« bedeuten in der griechischen Patristik so viel wie die übrigen und zur Bezeichnung des Todes aller Gläubigen geläufigen Ausdrücke: z. B. κοίμησις (Entschlafung), ἔξοδος (Ausgang), ἐκδημία (Weggang), μετάβασις (Gehen an einen anderen Ort). Er bedeutet keinesfalls »leibliche Aufnahme«. In einem anderen Hymnus desselben Festes wird dies klar ausgedrückt; dort werden Maria die Worte in den Mund gelegt: »Ihr Apostel, die ihr euch hier, am Orte Gethsemane, von den Weltenden versammelt habt, beerdigt meinen Leib, und du, mein Sohn und mein Gott, nimm meinen Geist auf« (Exaposteilarion des Festes der Entschlafung). Die hier beschriebene Szene deckt sich auch völlig mit dem beliebten ikonographischen Motiv zur Darstellung des Festes der Entschlafung in der Orthodoxen Kirche.

Es ist nicht möglich, hier weitere Beispiele aus den in der Kirchengeschichte aufgetretenen Streitpunkten zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche anführen und besprechen zu wollen. Außerdem sind einige dieser Lehrdifferenzen theologisch betrachtet von völlig untergeordneter Bedeutung. Erwähnenswert scheint mir trotzdem, daß der Katechismus zum einen an einigen dieser Lehrunterschiede in ihrer lateinischen, erst später aufgekommenen Sicht festhält: z. B. in bezug auf das Fegefeuer (Nr. 1030 ff.); den Begriff der »Erbsünde« (Nr. 396 ff); daß die Wandlung der Gaben »im *Einsetzungsbericht*« stattfindet (Nr. 1353); bezüglich der Verehrung der geweihten Gaben »auch außerhalb der Meßfeier« (Nr. 1378) etc. Zum anderen versuchen die Autoren des Katechismus ganz offensichtlich, manche Akzente zu setzen, die der Praxis der Alten und entsprechend der Orthodoxen Kirche nahekomen; so heben sie beispielsweise die theologische Bedeutung und den Zusammenhang der drei Initiationssakramente (Taufe, Firmung und Eucharistie) als »die *Grundlagen* des ganzen christlichen Lebens« hervor (Nr. 1212); sie meinen auch, daß die Taufe »am ausdrucksvollsten ... durch dreimaliges Eintauchen in das Taufwasser vollzogen (wird)« (Nr. 1239); sie erwähnen, daß in der Ostkirche das Sakrament der Ehe »durch den Priester oder Bischof gespendet (wird)«, während in der »lateinischen Kirche ... man allgemein der Auffassung (ist), daß die Brautleute selbst als Übermittler der Gnade Christi einander das Ehesakrament spenden« (Nr. 1623); oder sie übernehmen die für die sogenannte eucharistische Ekklesiologie bezeichnende orthodoxe Ansicht, daß »die Eucharistie ... die Kirche (baut)« (Nr. 1396 und 1407).

Das letzte Beispiel, das ich hier anführen möchte, betrifft den Zölibat: »Mit Ausnahme der ständigen Diakone werden alle geweihten Amtsträger der lateinischen Kirche normalerweise aus den gläubigen Männern gewählt, die zölibatär leben ...« (Nr. 1579). Es ist zunächst positiv zu werten, daß die Römisch-katholische Kirche durch die Einführung der verheirateten »ständigen Diakone« das Problem des Zölibats etwas gemildert hat. Den zitierten Worten des Katechismus entnimmt man überdies, daß der Klerus »normalerweise« aus den Zölibatären berufen wird. Bedeutet der Begriff »normalerweise«, daß man vielleicht den Zölibat lockern möchte? Wenn dies der Fall ist, warum sagt man es nicht deutlicher? Was soll vor allem die geschichtlich unzutreffende Äußerung im nächsten Absatz (Nr. 1580), daß in den Ostkirchen »seit Jahrhunderten eine andere Ordnung (gilt)«, die »schon seit langem als rechtmäßig erachtet (wird)«? Wer hat denn den Pflichtzölibat eingeführt und welche ist die gemeinsame ältere Praxis der Kirche?

* * *

Will man abschließend eine Gesamtbetrachtung und -würdigung des »Katechismus der Katholischen Kirche« anhand der obigen Erörterungen liefern, so lassen sich folgende zwei Feststellungen machen:

1. Man geht wohl nicht fehl, wenn man das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. als eine entscheidende Entwicklungsphase der Römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beurteilt. Das Besondere dieser Entwicklung liegt in einer Konsolidierung und festeren Anbindung der Römisch-katholischen Kirche an Rom und das Papsttum. Damit sind nicht so sehr die Bischofsernennungen, die Visitationsreisen des Papstes in die ganze Welt, der neue Theologeneid und ähnliches gemeint. Die Besonderheit dieser Entwicklung ergibt sich vielmehr aus der Konstitution »Fidei depositum«, in der Papst Johannes Paul II. selbst diesen Katechismus als »einen sehr wichtigen Beitrag zum Werk der Erneuerung des gesamten kirchlichen Lebens« bezeichnet (S. 31). Im Hinblick auf diese »Erneuerung«, d.h. Regelung des gesamten kirchlichen Lebens von Rom aus, nennt er im selben Atemzug auch die zwei weiteren Werke seines Pontifikats, den neuen »Codex Iuris Canonici« von 1983 und den neuen, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte konzipierten, »Codex canonum ecclesiarum orientalium« von 1990.

2. Der neue Katechismus enthält aus orthodoxer Sicht viel Begrüßenswertes und Erfreuliches, welches in einem Vortrag nicht alles erwähnt und erst recht nicht angemessen gewürdigt werden kann. Die Beispiele, welche behandelt wurden, haben gezeigt, daß er in bezug auf die orthodox-katholischen Beziehungen zwar nichts grundlegend Neues enthält, daß er aber doch einige wichtige positive Ansätze, wie z. B. die Auslegung von Mt 16,16 ff. (Nr. 424) aufweist, die konsequent weiter vertieft werden sollten. Was hierbei sehr hilfreich sein könnte, ist eine stärkere Berücksichtigung der gemeinsamen altkirchlichen Überlieferung, zumal diese die beiden Schwesterkirchen aufs engste verbindet und somit für die Verwirklichung der ersehnten Wiedervereinigung sehr förderlich ist.

Das Papsttum aus der Sicht der orthodoxen Theologie und Kirche¹

von Athanasios Basdekis, Frankfurt/Main

Einführung — Problemstellung

Verlauf und Entwicklung der Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche seit den 60er Jahren machen es einem orthodoxen Theologen schwer, über das Papsttum als Problem zwischen beiden Kirchen zu sprechen. Denn, sieht man von mancherlei negativen Ereignissen und Erfahrungen aus dem Zusammenleben beider Kirchen vor allem in den letzten Jahren ab (genannt sei hier stellvertretend für eine Reihe von Problemen die gesamte Problematik des Uniatismus und Proselytismus), so muß man sagen, daß die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sowohl auf der Ebene des **Dialogs der Liebe** als auch auf der Ebene des **Dialogs der Wahrheit**, in einer guten und vom gegenseitigen Vertrauen gekennzeichneten Atmosphäre sich bewegen und entwickeln. Die bisherigen Ergebnisse des offiziellen orthodox/römisch-katholischen Dialogs² haben deutlich gezeigt, daß die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche eine große gemeinsame Glaubens- und Überlieferungsgeschichte und Nähe verbindet, die trotz der noch zwischen ihnen bestehenden Unterschiede in grundlegenden ekklesiologischen Fragen und Kirchenstrukturen eine tragfähige Basis zur Klärung der noch ungelösten Fragen bildet. Zu diesen Fragen zählt zweifellos die gesamte Problematik der Lehre von der Kirche, der Ekklesiologie, wozu auch das Papsttum, die Frage nach dem Selbstverständnis und der Stellung des Bischofs von Rom in der Struktur der weltweiten Kirche, also auch die Primats- und Unfehlbarkeitsfragen gehören. Von deren Lösung und Beantwortung wird ein Durchbruch in der Ökumene und im Blick auf die Einheit der Kirchen nicht nur erhofft, sondern auch als möglich erachtet.

Diese Probleme und Fragen hatte auch die III. Panorthodoxe Vorkonziliare Konferenz 1986 im Blick, als sie in einer Konzilsvorlage über die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche empfahl, »künftig nicht nur Themen aus denjenigen Bereichen zu nehmen, die die beiden Kirchen verbinden, sondern auch aus denen, die sie voneinander

¹ Leicht gekürzte Fassung eines Vortrags, der am 14.3.1994 in der Katholischen Akademie Münster »Franz-Hitze-Haus« im Rahmen eines Forums über »Das Papsttum im ökumenischen Gespräch« gehalten wurde. Der Vortragsstil wurde bewußt beibehalten.

² Die bisherigen Dokumente des orthodox/römisch-katholischen Dialogs auf Weltebene sind: a) Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982); b) Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987); c) Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo/Finnland 1988), veröffentlicht u. a. in: H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Visser (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 531–567.

trennen, namentlich aus dem Bereich der Ekklesiologie«³. Denn die Orthodoxe Kirche ist davon überzeugt, daß ein Fortschritt in den ökumenischen Beziehungen zwischen beiden Kirchen von einer möglichst raschen und effektiven Klärung der ekklesiologischen Frage abhängig ist.

Diese Problematik hatten auch die Mitglieder der Internationalen orthodox/röm.-katholischen Kommission im Blick, als sie im allerletzten Satz des 1988 in Valamo/Finnland verabschiedeten dritten und bis heute letzten theologischen Dialogdokuments unter dem Titel »Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes«⁴ den Willen bekräftigten, als nächstes Problem »Das Thema des Primates im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primates des Bischofs von Rom ..., welches einen schwerwiegenden Unterschied zwischen uns darstellt« (Nr. 55) anzugehen.

In Fortführung und Übernahme von Aussagen des I. Vatikanischen Konzils hat die Römisch-katholische Kirche in ihrem II. Vatikanischen Konzil, insbesondere in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium«, die römisch-katholische Auffassung von der Kirche im Zusammenhang der Stellung des Bischofs von Rom in ihr wie folgt beschrieben: »Dies ist die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ... Diese Kirche ... ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (Nr. 8). Und: »Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden« (Nr. 22).

Dies sind für die römisch-katholische Theologie und Kirche bindende Aussagen, die nach ihrem Verständnis dogmatischen Charakter besitzen. Die so beschriebene römisch-katholische Lehre von der Kirche und der Stellung des Bischofs von Rom haben dadurch noch mehr an Gewicht und Bedeutung erlangt, als sie in das neue katholische Kirchenrecht *Codes Iuris Canonici* aufgenommen und somit bindende kirchenrechtliche Gesetzkraft erlangt haben (Kanones 330–341)⁵.

³ Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Konferenz, *Ofo* 5 (1991) 330–350; *Una Sancta* 42 (1987) 4–28; Vorlage über »Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt«, *Ofo* 5 (1991) 336 f. und *Una Sancta* 42 (1987) 10 f.

⁴ H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 556–565.

⁵ So z. B. Kanon 331: »Der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn einzig dem Petrus, dem Ersten der Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fort dauert, ist Haupt des Bischofs-

Ein orthodoxer Theologe, der die Entwicklung der beiderseitigen Beziehungen und die von beiden Seiten auf höchster Ebene (Päpste, Präsidenten des Einheitssekretariats, Ökumenische Patriarchen u. a. kirchliche Repräsentanten) gehaltenen Ansprachen, Reden, Gegenreden und Erklärungen sorgfältig beobachtet, kommt nicht umhin, manchen Ereignissen und Formen der Begegnungen und der zwischenkirchlichen Beziehungen eine gewisse ekklesiologische Relevanz beizumessen. Ich denke an dieser Stelle zuallererst an die ekklesiologische Relevanz der Begegnung und Umarmung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras 1965 in Jerusalem sowie an die vier weiteren Begegnungen zwischen Päpsten und Patriarchen, die bis heute, zweimal in Istanbul (Juli 1967 und November 1972) und zweimal in Rom (Oktober 1967 und Dezember 1987), stattgefunden haben; ich denke an die ekklesiologische Relevanz des gemeinsamen Betens bei Gottesdiensten in Rom und Phanar; ich denke auch an die ekklesiologische Relevanz der von Papst Paul VI. 1975 gegenüber dem Metropoliten von Chalkedon als Abgesandten des Ökumenischen Patriarchen erwiesenen Geste, als er vor ihm kniete und den Fuß küssen wollte. Von größter ekklesiologischer Relevanz ist sicherlich auch die 1967 proklamierte offizielle Aufhebung der gegenseitigen Exkommunikation (Anathemata) aus dem Jahre 1054 und die daraus entwickelte »**Theologie der Schwesterkirchen**«, welche fortan bis heute hervorgehoben wird und dabei vor allem seitens der Römisch-katholischen Kirche immer wieder auf die Aussage des Papstes Paul VI. hingewiesen wird, wonach die Orthodoxe und die Römisch-katholische Kirche eine fast vollkommene Gemeinschaft verbindet⁶.

Sind diese Entwicklungen ohne ekklesiologische Relevanz im Blick auf die Frage nach der gleichen und gleichberechtigten Stellung des Bischofs von Rom und des Ökumenischen Patriarchen innerhalb der Gesamtkirche?

An dieser Stelle muß daran erinnert werden, daß es Papst Paul VI. war, der 1967 feierlich erklärte: »Wir sind uns vollkommen dessen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus ist«⁷, sowie an die hoffnungsvolle Erklärung des Papstes Johannes Pauls II., der am 6. Dezember 1987 von dem unumkehrbaren Engagement der Römisch-katholischen Kirche in den Dienst der ökumenischen Bewegung

kollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann«, in: Codex Iuris Canonici: Codex des kanonischen Rechtes, Kevelaer 1983, S. 143. Dieselbe Auffassung wird auch im vom Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 25.3.1993 veröffentlichten »Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus« (so u. a. in Nr. 14, 17 u. 18) vertreten.

⁶ Beredtes Zeugnis des »Dialogs der Liebe« zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sind die Dokumente im Band »**Tomos Agapis**. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976«, Innsbruck-Wien-München 1978, hrsg. von der Wiener Stiftung »Pro Oriente«. Dokument Nr. 283 (Brief von Papst Paul VI. an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras vom 8. Februar 1971): »... daß zwischen unserer Kirche und den ehrwürdigen orthodoxen Kirchen bereits eine fast totale, wenn auch noch nicht vollkommene Gemeinschaft besteht aufgrund unserer gemeinsamen Teilhabe am Mysterium Christi und seiner Kirche«.

⁷ Die Rede von Papst Paul VI., die er am 28.4.1967 vor den Mitgliedern des Einheitssekretariats hielt, in: AAS 59 (1967) 493–498, hier: 498.

sprach⁸. Papst Johannes Paul II. weist unermüdlich auf diese Verpflichtung der Römisch-katholischen Kirche hin und beschwört seine Verpflichtung zur Wiederherstellung der christlichen Einheit. Und kein Geringerer als der heutige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit Kardinal Edward Cassidy erklärte bei einer Pressekonzferenz auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela: »Die Einheit der Kirche (werde) nicht auf ein übergeordnetes Leitungsamt verzichten können. In einer vereinten Kirche müsse der Primat aber nicht dem Papstamt in seiner jetzigen Gestalt entsprechen. Es sei die Aufgabe der ökumenischen Gespräche, hier für Klärung zu sorgen«⁹. Solche Äußerungen sind sehr positive und hoffnungsvolle Zeichen, von denen man annehmen möchte, eine Verständigung auch in der schwierigen Frage des Papsttums sei durchaus denkbar und möglich.

Doch es war Papst Paul VI., der 1969 bei seinem Besuch im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf sich mit den Worten vorstellte: »Wir sind Petrus«¹⁰. Und Papst Johannes Paul II. seinerseits beschrieb während seines Besuches beim Ökumenischen Rat der Kirchen 1984 in an Deutlichkeit nicht zu überbietender Weise das Selbstverständnis der Römisch-katholischen Kirche mit den Worten: »Trotz des moralischen Versagens, welches das Leben ihrer Glieder und selbst ihrer Verantwortlichen im Laufe der Geschichte gekennzeichnet hat, ist sie überzeugt, daß sie in voller Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Dienst des Bischofs von Rom den sichtbaren Bezugspunkt und den Garanten der Einheit bewahrt hat ... In der Gemeinschaft mit diesem Bischof stehen, heißt sichtbar bezeugen, daß man Gemeinschaft hat mit allen, die denselben Glauben bekennen ... Das ist unsere katholische Überzeugung, und unsere Treue zu Christus verbietet uns, sie aufzugeben.«¹¹

Auch gegenüber dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios hat Papst Johannes Paul II. 1979, als er ihn in seinem Sitz im Phanar besuchte, um mit ihm gemeinsam den Beginn des offiziellen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen bekanntzugeben, auf seinen Primat hingewiesen, indem er unter Berufung auf Mt 16,16 sich als Nachfolger Petri bezeichnete und sagte: »Er hat als der Erste die Verantwortung, über die Einheit aller zu wachen und die Übereinstimmung der heiligen Kirchen Gottes ... sicherzustellen.«¹² Ähnlich äußerte sich Papst Johannes Paul II. am 6. Dezember 1987, also zwei Jahre zuvor, im Petersdom in einer Ansprache anläßlich des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios in Rom, als er in Würdigung des Beitrags des II. Vatikanischen Konzils für die Verständigung in Fragen der Ekklesiologie sich als »Nachfolger Petri« bezeichnete und sagte, daß der Kirche Roms in der frühen Kirche nicht nur ein Primat der Ehre, sondern auch ein Primat wirklicher Verantwortung im Vorsitz der Liebe, wie auch bei der Hilfestellung zur Aufrechterhaltung der Koinonia zwischen allen Kirchen zuerkannt wurde. »Ihm wurde die Sicherstellung der Harmonie in der apostolischen Verkündigung

⁸ *Episkopsis* 392 (1.2.1987) 15. So auch der jetzige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Edward Cassidy auf der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993 in Santiago de Compostela, in: Pressemitteilung des ÖRK, Nr. 18 vom 10.8.1993.

⁹ Pressemitteilung des ÖRK in Santiago de Compostela Nr. 20 vom 20.8.1993.

¹⁰ Die Rede des Papstes Paul VI., die er am 10.6.1969 beim ÖRK in Genf hielt, in: AAS 61 (1969) 503–506.

¹¹ Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes, Köln 1984, S. 429 f.

¹² *Episkopsis* 221 (1.12.1979) 13.

anvertraut. Als Bruder unter Brüdern hat er den Auftrag bekommen, sie im Glauben zu stärken (vgl. Lk 22,32); als Erster hat er die Verantwortung, über die Einheit aller zu wachen und die Einmütigkeit der Heiligen Kirchen Gottes im Glauben zu sichern ...¹³

Dies sind nur einige Beispiele aus Äußerungen der Päpste Pauls VI. und Johannes Pauls II., die den bis dahin eigentlich positiven Verlauf der Beziehungen zwischen unseren beiden Kirchen auf der Ebene des Dialogs der Liebe nicht entsprochen haben. Für viele Orthodoxen waren solche Äußerungen zumindest in jener Zeit nicht nachvollziehbar. Die Reaktion des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios blieb natürlich nicht aus. Zwar redete er den Papst bei seinen Ansprachen¹⁴ als den »Heiligsten Bruder«, den »Vorsteher der Liebe in der ehrwürdigen Kirche Roms«, zugleich aber sprach er von der »Begegnung von zwei Ortsbischöfen«, von den Vorstehern des »alten« und des »neuen Roms«, und sah sich genötigt, seinerseits etwas zu wiederholen, was er bereits im November 1973 in Konstantinopel diesbezüglich sagte, als er in Anwesenheit des Abgesandten des Papstes, des Kardinal Jan Willebrands, den Primatsanspruch des Papstes in aller Klarheit zurückwies mit den Worten: »Wir leugnen nicht den ekklesiologischen Sinn der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche, denn wir verstehen darunter die Ortskirchen, jede mit ihrer eigenen und ehrwürdigen Jurisdiktion. In diesem Sinne empfangen wir Eure Eminenz, Herr Kardinal, als Repräsentanten des ersten Bischofs und Patriarchen im Westen, des heiligsten und uns sehr teuren älteren Bruders Papst Paul VI. Um deutlich, aufrichtig und ehrlich uns selbst und gegeneinander, aber auch der ganzen Welt gegenüber zu sein, müssen wir wiederholen und betonen, daß kein einziger Bischof in der Christenheit ein Privileg, göttliches oder menschliches, über die ganze Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche Christi besitzt. Wir alle, sei es in Rom, sei es in dieser Stadt oder in einer anderen wie auch kirchlich gesehen, ihre hierarchische oder politische Stellung sein möge, sind einzig und allein Mitbischöfe unter dem einzigen obersten Hohenpriester, dem Haupt der Kirche, immer unserem Herrn Jesus Christus, nach der von jeher kirchlich anerkannten hierarchischen Ordnung.«¹⁵ Ähnlich deutlich äußerte sich der Ökumenische Patriarch Dimitrios gegenüber einer römisch-katholischen Delegation am 30. November 1984 im Phanar.¹⁶

Damit wollte der Ökumenische Patriarch keine Mißverständnisse und Illusionen bezüglich der orthodoxen Stellung in der Frage des Primates des Bischofs von Rom aufkommen lassen und vor allem auf zwei orthodoxe Grundsätze diesbezüglich hinweisen, welche im Blick auf den damals noch nicht begonnenen theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen gelten sollten:

¹³ *Episkepsis* 221 (1.12.1979) 13. Vgl. auch a.a.O. 392 (1.2.1987) 16.

¹⁴ *Episkepsis* 221 (1.12.1979) 15–18; 392 (1.2.1987) 11–14; 423 (15.7.1989) 56.

¹⁵ *Episkepsis* 90 (11.12.1973) 18.

¹⁶ *Episkepsis* 326 (1.12.1984) 210.

- a) Die höchste Autorität in der Kirche besitzt das Ökumenische Konzil.
- b) Keiner der Bischöfe hat eine Autorität oder einen Rechtsanspruch oder ein kanonisch verliehenes Recht auf irgendeine kirchliche Jurisdiktion ohne das kanonische Einvernehmen und die Zustimmung des anderen.¹⁷

Ein Vergleich der soeben aufgeführten Positionen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche bezüglich der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche zeigt unzweideutig, daß das eigentliche Problem in der von grundauf unterschiedlichen Lehre von der Kirche bzw. im Kirchenverständnis zwischen beiden Kirchentraditionen, des Westens und des Ostens liegt. Es wird daher gut sein, der katholischen Lehre über die Kirche und das Papsttum (Primat und Unfehlbarkeit) die orthodoxe Auffassung zu denselben Problemen gegenüberzustellen. Dies soll in bezug auf folgende zwei Problembeispiele und Aspekte geschehen:

- a) Grundprinzipien und Grundsätze orthodoxer Ekklesiologie,
- b) Autorität und Lehramt in der Kirche — Kollegialität, Primat und Unfehlbarkeit.

Dabei — und da liegt es mir besonders daran — sollen die im Rahmen des orthodox/römisch-katholischen Dialogs erarbeiteten gemeinsamen Texte, sofern sie Aussagen zu unserem Thema (Kirche und Amt) enthalten, einbezogen werden. Ein Hinweis auch auf andere ökumenisch relevante Texte (z. B. Erklärung der katholischen Glaubenskongregation »über einige Aspekte der Kirche als Communio« und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK) darf gewiß nicht fehlen.

Grundprinzipien und Grundsätze orthodoxer Ekklesiologie

Anders als die Römisch-katholische Kirche hat die Orthodoxe Kirche nie versucht, eine lehramtliche Definition über das, was Kirche ist, zu entwerfen. Man wird in den Quellen der frühen Kirche vergebens nach einer Definition des Begriffs Kirche suchen, wenngleich die Kirchenväter sehr wohl und sehr viel darüber gesagt und geschrieben haben. Dieses Fehlen einer dogmatisch fixierten Lehre von der Kirche ist sicherlich keine Lücke, denn »das Fehlen von klaren dogmatischen Definitionen ist nicht die Folge einer Unklarheit im Glauben«.¹⁸

Für die orthodoxe Theologie ist die paulinische Auffassung von der Kirche als Leib Christi, die sich in der Feier der Eucharistie als der Offenbarung des Dreieinigigen Gottes manifestiert und konstituiert wird, grundlegend. Es ist das Verdienst der sog. »**eucharistischen Ekklesiologie**«, daß sie den sakramentalen Zusammenhang von Eucharistie und Kirche, d.h. die ekklesiologische Dimension der Eucharistie wiederentdeckt und heraus-

¹⁷ Vgl. Anastasios Kallis, Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, in: *Ders. (Hg.), Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1981, S. 20.

¹⁸ Anastasios Kallis, Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 34.

gestellt hat. Sie besagt, daß nicht irgendeine oder jede Versammlung, sondern nur die zur Feier der Eucharistie um ihren Bischof oder in seinem Auftrag um die Priester versammelte Gemeinde die Kirche ist. Die ekklesiologische Auswirkung dieses Sachverhaltes, der Identität von Kirche und Eucharistie, ist eine doppelte:

- a) Die die Eucharistie feiernde Gemeinde ist die Kirche schlechthin;
- b) diese Kirche ist die ganze Kirche, die Kirche in ihrer Fülle; sie ist die katholische Kirche, weil in ihr der ganze Christus gegenwärtig ist.

Bezogen auf unser Thema besagt dies, daß im Mittelpunkt der eucharistischen Ekklesiologie die Lokalkirche steht, welche, weil sie die katholische Kirche im eigentlichen Sinne ist, nicht als Teil der Universalkirche, also als Teilkirche, sondern als Kirche in ihrer Fülle zu verstehen ist, »unabhängig von ihren juristischen Bindungen zu den anderen Lokalkirchen bzw. zu der Universalkirche, zu der sie gehört und die sie zugleich repräsentiert«¹⁹.

Diese Sicht von der Kirche hat zur Folge, daß man in der orthodoxen Theologie von der **Lokalkirche**, von der Ortskirche ausgeht und zur Gesamtkirche gelangt, während die römisch-katholische Ekklesiologie von der Betrachtung der Gesamtkirche ausgeht und zur Ortskirche gelangt, die dann logischerweise als Teil der universalen Kirche mit allen Konsequenzen des Teilseins angesehen wird.

Welch folgenschwere Auswirkungen und Belastungen auf das ökumenische Klima die Betrachtung der Lokalkirche als »Teilkirche« der Gesamtkirche haben kann, hat die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation »über einige Aspekte der Kirche als Communio«²⁰ gezeigt, wobei nicht nur die Orthodoxe Kirche sich dagegen gewehrt hat, als Teil der Römisch-katholischen Kirche betrachtet zu werden. Noch vor Jahren hatte Metropolit Meliton von Chalkedon sich energisch dagegen gewehrt, indem er an die Adresse Roms gerichtet sagte, es sei ein theologischer Irrtum zu glauben, die Orthodoxe Kirche sei eine von Rom getrennte Kirche. Wörtlich sagte er: »An diesem Punkt lege ich Wert auf die Feststellung, daß es die orthodoxe öffentliche Meinung stört und sie beleidigt, wenn sich eine solche Verwirrung offenbart, die darin besteht, die östliche orthodoxe katholische Kirche unter die unterschiedlichen Riten der Ostkirchen einzuordnen, die von der römischen Kongregation für die Ostkirchen abhängen«²¹. Das orthodox-katholische Dokument von München (1982), »Das Geheimnis der Kirche und Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit«²², hat auch bezüglich unseres Themas grundlegende Aussagen gemacht und die soeben skizzierte Auffassung und Theologie von der Katholizität der Lokalkirche zum Ausgangspunkt weiterer Konsensbemühungen zwischen beiden Kirchen genommen, welche, wenn sie konsequent weitergeführt und

¹⁹ Anastasios Kallis, a.a.O., S. 35.

²⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche »Über einige Aspekte der Kirche als Communio« vom 28. Mai 1992, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 107).

²¹ Orthodox-katholischer Dialog. Ein Interview mit Metropolit Meliton von Chalkedon, *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 19 (9.5.1984) 7.

²² H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 531–539.

fortgeschrieben würden, verheißungsvolle Perspektiven für eine Verständigung zwischen beiden Kirchen enthalten.

So stellt das Dokument von München im Abschnitt über »Eucharistie und Kirche« (I, 4b) die zentrale These auf, »wenn die Kirche die Eucharistie feiert, verwirklicht sie das, was sie ist, den Leib Christi (1 Kor 10,17)«, d.h. Kirche, die als solche »eine ortsgebundene Wirklichkeit bezeichnet. Die Kirche existiert in der Geschichte als Ortskirche ... Sie hat ihr Vorbild, ihren Ursprung und ihr Ziel im Geheimnis des einen Gottes in drei Personen ... In diesem Verständnis stellt die Kirche den Maßstab dar für den Vollzug des kirchlichen Lebens« (II, 1).

Insofern also jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eine eucharistische Gemeinschaft existiert, ist sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die in Gestalt von mehreren katholischen Ortskirchen, die voneinander selbständig, ja sogar in ihrer Struktur und Erscheinungsform verschieden, im Glauben jedoch und im sakramentalen Leben geeint sind, sich darstellt.

In der ekklesiologischen Terminologie besagt dies: Der orthodoxe ekklesiologische Ansatz baut auf zwei einander ergänzenden Strukturprinzipien auf: der Autokephalie und der Synodalität.

Die grundsätzliche Eigenständigkeit jeder einzelnen Ortskirche mit der Eucharistie als Zentrum und die Dokumentation der Einheit aller Ortskirchen, die in einem Konsens aller Bischöfe auf einem Ökumenischen Konzil besteht, macht es den Orthodoxen unmöglich, einen Jurisdiktionsprimat, das aus sich heraus und nicht aus dem Konsens der Kirche hervorgeht, anzuerkennen. Drei Prinzipien sind für das Verständnis und Funktionieren des orthodoxen Autokephalie- und Synodalitätssystems grundlegend und unerlässlich:

a) **Das Prinzip der Gleichheit:** Alle Orthodoxen Kirchen sind — unabhängig von ihrer Größe — untereinander gleich, wobei dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel bzw. dem Ökumenischen Patriarchen ein Ehrenprimat der Liebe und des Vorsitzes sowie das Recht, in gesamtorthodoxen Angelegenheiten initiativ zu werden, zukommt.

b) **Das Prinzip der Selbständigkeit:** Alle Orthodoxen Kirchen sind in ihrem eigenen Bereich selbständig, sie regeln in eigener Verantwortung das kirchliche Leben und verwenden im Gottesdienst die jeweilige Landessprache. Sie sind das Haupt ihres eigenen Selbst, weshalb sie auch **autokephale Orthodoxe Kirchen** heißen. Manche von ihnen tragen die Bezeichnung **Patriarchat** bzw. **autonome Kirche**.

c) **Das alles überragende Prinzip der Koinonia**, d.h. der konziliaren und synodalen Gemeinschaft: Der gemeinsame Glaube, derselbe Gottesdienst und dieselbe kirchliche Ordnung münden in die volle Kirchengemeinschaft unter allen Orthodoxen Kirchen, die ihren sichtbaren Ausdruck in der sakramentalen Gemeinschaft (*communicatio in sacris*), in der Konzelebration und in der Abhaltung von gemeinsamen Synoden findet.

Die ökumenische Diskussion der letzten Jahre hat sich auf die Frage nach dem Kirchenverständnis (ökumenische Ekklesiologie) konzentriert und in dem Begriff »Communio« (Gemeinschaft) eine zukunftssträchtige und hoffnungsvolle Perspektive von der Einheit der Kirche erblickt. Die von der VII. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991 verabschiedete Erklärung »**Die Einheit der Kirche**

als **Koinonia: Gabe und Berufung**«²³ ist hier besonders herauszustellen. Es wurde dabei deutlich, daß die Orthodoxen Kirchen wesentlich zur Entfaltung der Lehre von der Kirche als Koinonia und Gemeinschaft von Ortskirchen geleistet haben. Zwei orthodoxe Theologen, die richtungsweisende Gedanken und Überlegungen über das Thema »**Kirche als Communio**«, also auch über unser Thema angestellt haben, sind in diesem Zusammenhang besonders zu nennen: zum einen der Erzbischof (Armenisch Orthodoxe Kirche) Aram Keshishian, zur Zeit Vorsitzender des Zentralausschusses des ÖRK, und zum zweiten Metropolit Johannes von Pergamon (Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel), im Westen bekannt eher mit seinem Nachnamen Prof. Zizioulas. Metropolit Johannes hielt auf der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela eines der zwei Grundsatzreferate zum Konferenzthema »Auf dem Weg zur Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis«²⁴ und hat dabei grundlegende orthodoxe Aspekte der Kirche als Gemeinschaft von Kirchen bzw. über den beziehungshaften Charakter der Kirche vorgetragen. Seine Hauptgedanken waren:

Weil Gott dreieinig ist, also per definitionem ein Sein-in-der-Beziehung (zu Jesus, zum Heiligen Geist, zu den Menschen), und weil die Kirche auf dem Dreieinigen Gott aufbaut, kann sie nur eine Kirche in der Beziehung schlechthin sein: »Es gibt keine Kirche an sich, sondern nur Kirche in Beziehung«. Kirche als Koinonia kann auch im Blick auf ihre Struktur nur eine Kirche in Beziehung sein. Das gilt sowohl im Blick auf die Struktur der lokalen als auch der universalen Ebene. Ausgehend von dem bekannten lateinischen Spruch, »unus christianus nullus christianus«²⁵, und von der These, daß »der Weg zu Gott führt über den Nächsten«, stellte er die Behauptung auf, daß es Kirche nur in Form von strukturierten Ortsgemeinden geben kann, wobei die Einheit bzw. Einigkeit und die Vielfalt bzw. Vielgestaltigkeit derer gewahrt bleiben müsse. Indem er entsprechend der orthodoxen Auffassung die Bedeutung der Wirkung des Heiligen Geistes für das Zustandekommen und Existieren von Kirche beschrieb, unterstrich er: »Der Heilige Geist spezifiziert den einen Leib Christi, indem er aus jeder lokalen Kirche eine vollständige und ›katholische‹ Kirche macht, ... daß in einer Ekklesiologie der Gemeinschaft weder das Synodalsystem noch der 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 synodalen System oder Primat der Gemeinschaft sprechen.«²⁶

²³ Walter Müller-Römheld (Hg.), Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 1991. Offizieller Bericht Ökumenischer Rat der Kirchen, Frankfurt a.M. 1991, S. 173–176.

²⁴ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 67), Frankfurt a.M. 1994, S. 95–104.

²⁵ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), a.a.O., S. 99.

²⁶ Günther Gaßmann – Dagmar Heller (Hgg.), a.a.O., S. 100. Wörtlich sagte Prof. Johannes Zizioulas: »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. 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 wahrhaft ›in Beziehung stehendes‹ Amt. Ein solches Amt, das dem Einver-

Autorität und Lehramt in der Kirche — Kollegialität, Primat und Unfehlbarkeit

Die bisherigen Ausführungen führen uns nahtlos in den konkreteren Problembereich des Papsttums, des Fragenkomplexes von Autorität und Lehramt in der Kirche. Braucht die Kirche einen Primat und ein Lehramt und wenn ja, welches und welcher Art könnte es sein? Auch bezüglich dieser Frage gibt es in der orthodoxen Theologie und Kirche keine dogmatischen Definitionen oder Traktate. Die Antwort darauf müssen wir aus der Tradition, aus der Kirchen- und Dogmengeschichte vernehmen.

Orthodoxe Theologen sind sich darin einig, daß die Frage nach der päpstlichen Autorität, ihrer Begründung, Ausgestaltung und Umsetzung in die Praxis die eigentliche Streitfrage zwischen Orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche bildet. Da die orthodoxe Überlieferung hinsichtlich der Autoritätsfrage sich von der der Römisch-katholischen Kirche offenkundig als ganzer unterscheidet, ist es sinnvoll, wenn nachstehend der Versuch unternommen wird, die Hauptzüge herauszustellen, die bezüglich der Autorität in der Orthodoxen Kirche gelten:

Zuallererst und konsequent zur oben dargelegten trinitarischen, christologischen und eucharistischen Sicht und Struktur der Kirche muß auch jegliche Autorität in der Kirche diesen christologischen Bezug aufweisen: sie muß vom Herrn kommen und in ihm begründet sein.

Der weit über die Orthodoxe Kirche bekannte orthodoxe Systematiker und Ökumeniker des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Metropolit von Ephesos (früher Metropolit von Myra), Prof. Chrysostomos Konstantinidis, hat vor Jahren in einem Beitrag²⁷ den Autoritätsgedanken in der orthodoxen Theologie und Kirche ausgearbeitet und dabei insbesondere folgende Aspekte und Gedankengänge herausgestellt:

a) Das Neue Testament kennt eine Reihe von Begriffen und Termini wie **exousia**, **dynamis**, **arche**, während der Begriff **Autorität** (αὐθεντία), so wie wir ihn hier verstehen und anwenden, nicht vorkommt. Der einmalige Gebrauch des Verbs αὐθεντεῖν in 1 Tim 2,12 hat dort eine ganz andere Bedeutung und wird im ethisch-moralischen Sinn gebraucht.

In unserem Zusammenhang kommt der Zusage des Herrn in Mt 28,18 eine besondere Bedeutung zu, weil hier der Moment und die Art der Übertragung der exousia — Autorität vom Herrn auf die Apostel und die Kirche genannt werden: »Mir ist alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern, tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe« (Mt 28,18–20).

nehmen 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« (a.a.O., S. 101).

²⁷ Chrysostomos Konstantinidis, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47.

Wenn wir also in der orthodoxen Theologie und Kirche von Autorität in der Kirche sprechen, so denken wir zuallererst an diese christologische Begründung (Auftrag des Herrn) der Autorität durch den Heiligen Geist in der Kirche. »Es handelt sich um die konkrete und unantastbare Rolle des Heiligen Geistes als eines Faktors, der die Kirche künftig ›in die ganze Wahrheit führen wird‹ (Joh 16,13). Was in der Kirche und im Leben der Gläubigen hinsichtlich der kirchlichen Autorität Geltung haben soll, muß auch immer das Siegel des Heiligen Geistes tragen; jede Autorität muß auch in seinem Namen ausgeübt werden. Der pneumatologische Faktor wird immer der wichtigste und der entscheidende Faktor sein bei der Ausübung jeglicher kirchlicher Autorität.«²⁸

b) Orthodoxe und römisch-katholische Theologie und Kirche sind sich zunächst darin einig, daß die Kirche geeignete und verantwortliche Personen braucht, welche göttliche Berufung und Sendung haben, über die geoffenbarte Wahrheit und den Glauben zu wachen. Auch sind sich beide Kirchen darin einig, daß solche Personen zunächst die Bischöfe in der Kirche sind, dann aber — so zumindest die orthodoxe Theologie und Kirche — das ganze gläubige Volk als das gemeinsame Bewußtsein der Kirche, also jeder Gläubige mit seinen Gaben und Charismen: »Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die der sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat« (Apg 20,28).

Auf diese Weise sind in der nachapostolischen Zeit die ersten Formen der Autorität und der gesetzgeberischen Organe der Kirche entstanden und wurde die Apostolizität der Ortskirche bzw. das Prinzip der apostolischen Sukzession herausgebildet, wodurch jede Kirche bzw. jeder gnadenhafte Träger der kirchlichen exousia und Autorität mit der einzigartigen Autorität des Herrn eng verbunden war und bis heute ist.

»In diesem Sinne ist die so verstandene kirchliche Autorität eine Gemeinschaft und Teilhabe an der nach göttlicher Autorität vom Herrn durch die Apostel an die Kirche übertragenen Wahrheit und Lehre. Die Wahrung einer solchen Autorität in der Kirche ist nur möglich durch die absolute Übereinstimmung und Identität einer jeden einzelnen Kirche mit dieser ›katholischen‹ Gemeinschaft und Teilhabe. Umgekehrt bedeutet jede Unterbrechung dieser Gemeinschaft sowie eine gegensätzliche Richtung dieser Gemeinschaft und Teilhabe Aufhebung und Abwesenheit der Autorität.«²⁹

Damit ist gesagt, in welcher Weise in der frühen Kirche die durch Nachfolge festgelegte Autorität in der Person der jeweiligen kirchlichen Hirten und insbesondere des jeweiligen Bischofs entstanden ist. Sowohl im Westen als auch im Osten wird der Bischof als die Hauptperson in jeder kirchlichen Gemeinde anerkannt. Dabei kommt der Auffassung des Ignatios von Antiochien (Brief an die Gemeinde von Magnesian 3,12; 6,1 und Tralles 2,1) eine herausragende Rolle zu. Er ist der erste Kirchenvater, der sozusagen eine Theologie der Rolle, der Position und des Dienstes des Bischofs hinsichtlich der Autorität in der Kirche ausgearbeitet hat. Ignatios von Antiochien führt endgültig und direkt die Person des Bischofs als des eigentlichen Trägers der exousia und Autorität in der Kirche ein, »dennoch nicht in einer absolutistischen und willkürlichen Weise, sondern einzig

²⁸ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 34.

²⁹ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 36.

und allein nach dem theologisch und ekklesiologisch richtigen Prinzip der Identität der exousia und Autorität allein Gott gegenüber. Denn er ist die alleinige Autorität; seine Autorität nimmt der dem Bischof gehorchende Gläubige an, Gottes exousia und Autorität repräsentiert und trägt in sich der Bischof; dieser ist der sichtbare Träger einer solchen Autorität, als solcher wird er anerkannt, als die sichtbare Bezugsperson der Gläubigen in der Suche nach der wirklichen Autorität und exousia in der Kirche³⁰.

c) Wenn wir darüber hinaus die Tatsache bedenken, daß nicht nur nach der Ekklesiology des Ignatios von Antiochien der Bischof zur Leitung einer bestimmten Ortskirche (wir haben oben dargelegt, daß und warum die Ortskirche die katholische Kirche sei) gewählt und in das Amt des Bischofs, d. h. der Ausübung der kirchlichen Autorität durch Mitwirkung, Zeugnis und sakramentale Besiegelung (Gebet, Herabrufung des Heiligen Geistes) auch seiner übrigen Mit Bischöfe eingesetzt und ordiniert wurde, so haben wir in dieser Einsetzungs- und Ordinationspraxis der Bischöfe der frühen Kirche die ersten grundsätzlichen Voraussetzungen der verschiedenen kirchlichen Versammlungen, der Synoden, die durch Teilnahme von mehreren Bischöfen derselben und der weiteren oder benachbarten Region zustande kamen, wenn es darum ging, verschiedene Probleme, die die Kirche beschäftigten, zu beraten, insbesondere in einer Zeit, wo weder kanonisches Recht noch eine Theologie der Synoden vorhanden war.³¹

Daraus, aus diesen Bischofsversammlungen erwuchsen die überregionalen, ökumenischen Bischofsversammlungen, die Synoden der Kirche. »Sie dienten entweder der Wahrung und Fortsetzung der apostolischen Autorität in der Kirche durch bestimmte Personen oder der Sicherstellung der Wahrheit in der Offenbarung und Lehre der Kirche als der anderen und mehr theoretischen Form der kirchlichen Autorität«.³² Es muß also hier unterstrichen werden, schreibt Chr. Konstantinidis, »daß sich ... vor allem zur Zeit der Synoden der einen und ungeteilten Kirche, nicht bloß ein Träger der Autorität in der Kirche, sondern der Träger, ihr eigentlicher Träger, und zwar durch die Ökumenischen Synoden, herausbildete und zu einer Institution wurde, bei denen die Kirche durch die versammelten Bischöfe im Heiligen Geist bezüglich der Treue und Unverletzlichkeit der Wahrheit mit aller Autorität spricht«.³³

d) Doch bereits im 4. Jahrhundert wurden Elemente der Entfremdung zwischen der Kirche im Osten und im Westen sichtbar, wie ein anderer im Westen hochangesehener orthodoxer Theologe, der 1993 verstorbene Prof. John Meyendorff, schreibt, »als es bereits eine gewisse Polarisierung in der trinitarischen Theologie ... sowie einen beginnenden ekklesiologischen Konflikt (gegeben hatte). Einerseits schrieb der Westen eine besondere Autorität den sogenannten »apostolischen Stühlen« zu und anerkannte den römischen Stuhl als den alleinigen »Stuhl Petri«. Andererseits waren im Osten »apostolische Stühle«, d. h. Ortskirchen, die ihren Ursprung von einem Apostel herleiteten, so zahlreich, daß sie von einem praktischen Standpunkt aus keine besondere Autorität von die-

³⁰ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 37.

³¹ Ebd.

³² Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 38.

³³ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 39.

ser Basis aus beanspruchen konnten. Die Führerschaft in der Kirche gründete auf der de facto Autorität bestimmter Stühle; so erhob keiner irgendeinen grundsätzlichen Einwand gegen das Aufkommen des ›Ökumenischen Patriarchats‹ von Konstantinopel, der Kaiserstadt, einzig wegen gewisser kaiserlicher Faktoren, die vollständig unabhängig von irgendeiner ›Apostolizität‹ waren.³⁴ Es ist also evident, daß das unterschiedliche Verständnis von der Lokalkirche den Ursprung der divergierenden Auffassungen von der Autorität in der Kirche im Westen und im Osten überhaupt bildet.

So fährt John Meyendorff fort: »Die ekklesiologische Polarisierung, die in dieser Entfremdung mitenthalten war, war deutlich verbunden mit einem fortschreitend abweichenden Verständnis der Ortskirche, d. h. der eucharistischen Gemeinschaft, die von einem Bischof und Presbytern geleitet wird und das Volk Gottes miteinschließt. Die Beziehungen zwischen den Ortskirchen sah man im Osten gegründet auf ihrer Identität im Glauben und ihrer vollständigen ontologischen Gleichheit, mit ›Primatialsitzen‹ (Metropolitanate, Patriarchate usw.), die auf der Basis der Reichsstellung entstanden und die allein durch den Konsens aller Kirchen bedingt und kontrolliert wurden. Im Westen dagegen führte die Betonung der ›Apostolizität‹ (insbesondere der Apostolizität Roms allein, da dies der einzige ›apostolische‹ Stuhl des Westens war) zu der Idee der Führerschaft durch göttliche Erwählung, da Christus und nicht die Kirche die Apostel erwählt und beauftragt hatte und Petrus für eine besondere Rolle in der Kirche auserwählt hat.«³⁵

Damit sind wir an dem Punkt angelangt, welcher den eigentlichen Grund und die Ursache für die spätere unterschiedliche Entwicklung des Autoritätsgedankens, des jurisdiktionellen Primates und des Lehramtes des Bischofs von Rom in der Kirche bildet. Wie ist die Weitergabe der Autorität an die 12 Apostel und an Petrus zu verstehen? Hat Petrus von Christus ein Mehr an Autorität und Vollmacht bekommen als die übrigen Apostel und wenn ja, wer ist der eigentliche Nachfolger Petri, nur der Bischof von Rom als Gründer dieser Kirche, oder auch alle anderen Bischöfe, die miteinander in Glaubensgemeinschaft, apostolischer Sukzession und bischöflicher Kollegialität stehen? Mit anderen Worten, läßt sich aus der Matthäusstelle 16,18: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen« eine Sonderstellung des Bischofs von Rom göttlichen Rechts über alle anderen Bischöfe und die ganze Kirche herauslesen, rechtfertigen und begründen?

Anders als in der römisch-katholischen Theologie und Kirche besteht nach orthodoxer Auffassung keine Parallele und Identität zwischen den Zwölf Aposteln und deren Dienst einerseits und den von ihnen eingesetzten bzw. beauftragten Bischöfen andererseits. Während die Apostel einen Einmaligkeitscharakter besitzen und als Zeugen der Lehre regional, geographisch oder gar personell nicht eingrenzbar und gebunden sind, weil ja ihr Amt und Dienst universal sowohl geographisch als auch zeitlich zu verstehen ist, ist der Dienst der Bischöfe begrenzt und nicht universal, weil eben sie gemäß dem Sinn und Vollzug der Bischofsweihe dafür geweiht und ordiniert (bestellt) worden sind, um eine

³⁴ John Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, in: A. Brandenburg – H. J. Urban (Hgg.), Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst. Bd. II, Neue Beiträge, Aschendorff-Münster 1978, S. 161 f.

³⁵ John Meyendorff, a.a.O., S. 162.

ganz bestimmte Ortskirche zu leiten, über diese zu wachen und für diese die Eucharistie zu feiern und diese in der Gemeinschaft der übrigen Kirchen zu vertreten und für diese Autorität und Verantwortung zu tragen.

Eine solche Deutung und Auslegung des Verständnisses des Amtes der Apostel läßt freilich nicht den Gedanken zu, ein Bischof sei nur Nachfolger eines bestimmten Apostels. Das gilt auch für den von dem Apostel Petrus eingesetzten Nachfolger, den Bischof von Rom, und es gilt schließlich auch für die nachfolgenden Bischöfe dieser Stadt.

Der jetzige Ökumenische Patriarch Bartholomaios hatte im Juni 1989 in einer Ansprache in Anwesenheit des Papstes Johannes Paul II. in Rom diesbezüglich deutlich hervorgehoben und gesagt, daß »zusammen mit Petrus auch die übrigen Apostel vom Heiligen Geist das Charisma der wahren und sicheren Theologie der Heiligen Dreifaltigkeit erhalten (haben)«. ³⁶

Damit ist schon gesagt worden, daß die orthodoxe Theologie und Kirche die römisch-katholische Auffassung und Auslegung von Mt 16,18 und die daraus abgeleitete römisch-katholische Sicht von der petrinischen Sukzession des Papstes nicht teilt. Vielmehr stellt sie der an die Person des Petrus gebundenen Sukzession und Nachfolge seinen Glauben, den Glauben Petri (d. h. der Apostel) gegenüber. Schon Origenes und Cyprian hatten die Auffassung vertreten, »daß alle, die den Glauben Petri in der Nachfolge der Apostel bezeugen, auch Erben der gleichen Verheißung sind ... Kirche konstituiert sich somit aus allen, die mit dem Glauben des Petrus übereinstimmen, sowohl den Laien als auch den Bischöfen, die ex officio Nachfolger Petri sind«. ³⁷

John Meyendorff formuliert diesen Sachverhalt wie folgt: »Es ist daher die Wahrheit, die die Autorität verbürgt, nicht umgekehrt. Dies Verständnis von Autorität ließ den Osten sich so hartnäckig der Annahme der Institution des Papsttums als Kriterium der Wahrheit widersetzen und durchweg immer wieder bekräftigen, daß der Glaube des Petrus den Primat bedingt, während der Primat keine Garantie der Unfehlbarkeit ist«. ³⁸

Indem also die orthodoxe Theologie und Kirche nicht auf die Person Petri, sondern auf seinen Glauben, der mit dem Glauben der übrigen Apostel identisch ist, den Hauptakzent legt, lehnt sie die römisch-katholische Primatsauffassung und das Selbstverständnis des Bischofs von Rom als des alleinigen Inhabers des Stuhles Petri ab.

Für die Orthodoxe Kirche sitzt jeder Bischof auf der Kathedra Petri, die nicht notwendigerweise oder gar exklusiv in Rom, sondern gemäß dem orthodoxen Katholizitätsgedanken von der Lokalkirche in jeder Ortskirche existieren kann. Das heißt also, nicht nur ein Bischof, auch nicht der Bischof von Rom, sondern die Gemeinschaft, das Kollegium der Bischöfe in ihrer Gesamtheit sind die eigentlichen Träger der kirchlichen Autorität.

Wenn überhaupt eine neutestamentliche Stelle zur Begründung des Autoritätsgedankens herausgehoben werden sollte, dann wäre diese nach der orthodoxen Auffassung von der Kirche als Abbild und Ausdruck des trinitarischen Mysteriums und der Gemeinschaft der drei Personen der Dreifaltigkeit, dann könnte diese Stelle nicht Mt 16,18, sondern Joh

³⁶ *Episkepsis* 423 (15.7.1989) 7. Vgl. auch A. Kallis, Papsttum und Orthodoxie, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 37 f.

³⁷ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, in: *Vassilios von Aristi u. a. (Hgg.), Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, Regensburg 1985, S. 57.

³⁸ J. Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, S. 172.

17,20 »gleich wie Du Vater in mir, und ich in Dir« sein. Der Abbildgedanke der Kirche (Abbild der Trinität) kann genauso zur Anerkennung eines Primats führen, freilich nicht eines auf eine Person gegründeten Primats der Macht, sondern eines Primats der Gesamtheit der Bischöfe, der Gesamtheit der Kirche und der Liebe.

Auf die Kirche übertragen bedeutet dieses orthodoxe Primatsverständnis, daß wir in der Frage der Autorität in der Kirche nicht den Bischof, sondern die Bischöfe haben. Deshalb ist in der orthodoxen Theologie ein »Episcopus universalis«, der die ganze oder primäre Autorität in der Kirche in sich vereinigt, undenkbar. Im Gegenteil: Für die orthodoxe Theologie ist »die durch Synoden ausgeübte Autorität eine ontologische Funktion der Kirche, vorausgesetzt, sie gründet sich auf der kollegialen Mitverantwortung der Hirten der Kirche in Fragen des Glaubens und der Wahrheit, d. h. in der Kollegialität der Bischöfe«³⁹, schreibt Chr. Konstantinidis.

Daß dies die Auffassung der Orthodoxen Kirche auch heute ist, läßt sich an einer Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel ablesen, die es am 12. März 1981 anlässlich der 1600-Jahrfeier des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381) proklamierte.⁴⁰ In ihr wird gesagt, »daß die heiligen Väter dieses heiligen Konzils (von 381) ... auch das Modell und die Ausübungsweise der kirchlichen Autorität festgelegt und bestätigt (haben), indem sie das unverrückbare und verbürgte pneumatologische und ekklesiologische Kriterium dieser Autorität in der Kirche festgeschrieben haben. Die Kirche«, fährt die Enzyklika fort, »hat den verantwortungsvollen Auftrag, das Wort der Wahrheit zu verkünden, d. h. sich in Glaubens- und Lehrfragen zu äußern. Sie tut dies im Heiligen Geist durch ihre Bischöfe, wenn diese in Konzilien und insbesondere in Ökumenischen Konzilien zusammengetreten sind, und in keiner anderen Weise; sie tut dies in einer vollkommen kollegialen Mitverantwortung ihrer Hirten, die das gesamte Pleroma der Kirche repräsentieren und die apostolische Tradition und Lehre richtig und integral auslegen nach dem gemeinsamen Bewußtsein der gelebten Erfahrung der Kirche« (Nr. 16).

Einige Jahre zuvor, 1971, verabschiedete die von allen Orthodoxen Kirchen zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche eingesetzte Interorthodoxe Vorbereitungskommission einen Text über »Schrift und Tradition«⁴¹, wo gewichtige Aussagen auch bezüglich unseres Themas enthalten sind. Auch wenn dieser Text nicht den Stellenwert einer dogmatischen Definition der Orthodoxen Kirche besitzt, so gibt er doch zutreffend die orthodoxe Position zum Thema wieder: »Unsere Heilige Orthodoxe Kirche vertritt bezüglich des ersten Punktes (Formulierung der geoffenbarten Wahrheiten, A. d. V.) die Ansicht, daß die Definition bzw. Formulierung der in der Heiligen Schrift und in der Heiligen Tradition enthaltenen Wahrheiten von der Kirche geleistet werden kann und nur von ihr, und zwar durch die auf einem Konzil versammelten Bischöfe; denn ihnen haben die Apostel das Wort Gottes anvertraut, sie sind durch die Apostel als deren Nachfolger mit Christus, dem einen Herrn, verbunden, der der Eckstein

³⁹ Chr. Konstantinidis, Autorität in der Orthodoxen Kirche, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 42.

⁴⁰ Ökumenisches Patriarchat, Eintausendsechshundertjähriges Jubiläum des Zweiten Ökumenischen Konzils 381–1981. Patriarchales und Synodales Enzyklisches Schreiben, Phanar/Istanbul 1981.

⁴¹ Sekretariat zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche. Interorthodoxe Vorbereitungskommission, Vorlage »Die Heilige Tradition«, *Una Sancta* 28 (1973) 269–277.

und der eigentliche Träger der Offenbarung ist (Nr. 3) ... Sie (die Bischöfe, A. d. V.) sind nicht als Einzelpersonlichkeiten zu betrachten, sondern in erster Linie als ein Gremium, das alle im Bischofsamt umfaßt, die am selben Ort versammelt sind und durch den Heiligen Geist im Konzil ihr Urteil in Sachen des Glaubens und der Wahrheit zum Ausdruck bringen (Nr. 3) ... Jedoch darf diese Autorität nicht getrennt vom gemeinsamen Bewußtsein der Kirche, das sie begleitet, verstanden werden. Dieses »gemeinsame Bewußtsein« ist die einmütige gemeinsame Überzeugung von Klerus und Laienschaft, das heißt, das Zeugnis des ganzen Pleromas der Kirche. Es sollte also nicht als irgendwie verschieden, getrennt oder unabhängig von der Kirche gesehen werden, die die offiziellen Verlautbarungen erläßt. Vielmehr ist es ein mit ihr verbundenes Zeugnis, das dieselbe geoffenbarte Wahrheit und dieselbe Lehre bezeugt, an die man übereinstimmend glaubt. So kann man sich also keine kirchliche Autorität getrennt von dem klaren Zeugnis denken, das von dem gemeinsamen Bewußtsein des Pleromas der Kirche getragen wird, noch andererseits ein gemeinsames Bewußtsein, das getrennt wäre von der Kirche als der bevollmächtigten Lehrerin der Glaubenstatsachen« (Nr. 5).

Wie wichtig für die orthodoxe Theologie und Kirche die Zustimmung des Volkes Gottes in Sachen der Formulierung der Glaubenswahrheiten ist, hat die Kirchengeschichte zur Genüge bewiesen: So wurden Synoden, die als ökumenisch einberufen und eingestuft wurden, nachträglich vom Volk Gottes verworfen und als Räubersynoden abgelehnt oder von Bischöfen auf Konzilien gemachte Zusagen verworfen, so die Vorgänge um das für die orthodox/römisch-katholischen Beziehungen wichtige Unionskonzil von Florenz und Ferrara 1438/1439. Dieser Haltung folgend machte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Dimitrios noch im Jahre 1984 in seiner Ansprache in Anwesenheit von Kardinal Willebrands beim Patronatsfest im Phanar im Blick auf den orthodox/römisch-katholischen Dialog darauf aufmerksam und sagte: »Alle müssen ständig in Erinnerung behalten, daß das letzte Urteil über all das, was im Dialog verhandelt wird, über das Beschlossene und Erreichte, zwar den Kirchen als den leitenden sprechenden Organen der göttlichen Inspiration obliegt, nicht minder jedoch dem gläubigen Volk Gottes. Dieses Volk mit dem unfehlbaren Kriterium seines Glaubens und mit Hilfe seines Gewissens akzeptiert zwar, was gemäß dem Willen Gottes beschlossen wurde, es lehnt jedoch alles ab, was nicht Gott gemäß errichtet und ausgedacht wurde.«⁴²

Schließlich hat auch das Valamo-Dokument des orthodox/römisch-katholischen Dialogs von 1988 in Valamo/Finnland⁴³ schwerpunktmäßig die Frage des Weihesakraments, speziell des Bischofs in der Kirche behandelt und dabei gewichtige gemeinsame Aussagen gemacht, die, wenn sie konsequent fortgeführt werden, tatsächlich zur Lösung des Problems des Amtes des Bischofs von Rom führen können. Doch dies steht noch aus und man darf auf das nächste Dokument, das nach dem letzten Satz des Dokuments von Valamo die Frage des Primates des Bischofs von Rom konkret behandeln wird, gespannt sein. Nachstehend die wichtigsten Aussagen des Valamo-Textes zu unserem Thema: »Diese Einheit der Ortskirche ist untrennbar von der Gesamtgemeinschaft der Kirchen.

⁴² *Episkepsis* 326 (1.12.1984) 210.

⁴³ H. Meyer – D. Papandreou – H. J. Urban – L. Vischer (Hgg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. II: 1982–1990, Frankfurt a.M. – Paderborn 1992, S. 556–565.

Es ist für eine Kirche wesentlich, mit den anderen in Gemeinschaft zu stehen. Diese Gemeinschaft zeigt und verwirklicht sich im Bischofskollegium. Durch seine Weihe wird der Bischof zum Amtsträger für eine Kirche bestellt, die er in der Gesamtgemeinschaft vertritt« (Nr. 26).

»Die Bischofsweihe verleiht dem, der sie empfängt, durch das Geschenk des Heiligen Geistes die Fülle des Priestertums« (Nr. 28).

»Ihm (dem Bischof) kommt es auch zu, darüber zu wachen, daß seinem Volk durch Predigt und Katechese der echte Inhalt des Wortes Gottes dargeboten wird, welches ein für allemal den Aposteln übertragen wurde. Er ist tatsächlich der Erstverantwortliche für die Verkündigung des Wortes Gottes in seiner Diözese« (Nr. 38).

»Die Rückbindung an die apostolische Gemeinschaft verbindet die Gesamtheit der Bischöfe, welche die Episkope der Ortskirchen sichern, mit dem Kollegium der Apostel. So sind die Bischöfe ein für allemal in der Apostelschar verwurzelt, durch welche der Heilige Geist den Glauben bezeugt. Tatsächlich sind die 12 als Grundlage der Kirche einzigartig« (Nr. 48).

»Durch seine Weihe wird jeder Bischof Nachfolger der Apostel, welche auch immer die Kirche ist, der er vorsteht, oder welche Vorrechte (presbeia) diese Kirche auch hat unter den übrigen Kirchen« (Nr. 49).

»In der Tat entscheidet nach dem Kanon 34 der Apostel, der in die kanonische Überlieferung unserer Kirchen eingegangen ist, der erste der Bischöfe (den sie als den ersten unter sich anerkannten) nur in Übereinstimmung mit den übrigen Bischöfen, und diese treffen keine wichtige Entscheidung ohne die Zustimmung des ersten Bischofs« (Nr. 53).

Römisch-katholische Lösungsvorschläge

Natürlich hat es in der jüngsten Vergangenheit nicht an konkreten Lösungsvorschlägen zur Klärung des ekklesiologischen Problems, vor allem seitens der Römisch-katholischen Kirche gefehlt. Am bekanntesten sind zwei Vorschläge, von denen einer, der von Josef Kardinal Ratzinger, konkret im Blick auf eine Verständigung mit den Orthodoxen gemacht wurde. Bekanntlich hatte er bereits 1964 ein Einigungsmodell unter dem Titel »Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden« formuliert, welches seitdem von vielen katholischen Orthodoxiekennern und -freunden übernommen wurde. Ratzingers Vorschlag und Modell lautet:

»Man muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern als auch im ersten Jahrtausend gelebt und formuliert wurde ... Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des 2. Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die Katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.«⁴⁴

⁴⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: *Pro Oriente* (Hg.), Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit, Innsbruck-Wien-München 1979, S. 212.

Es ist deutlich, daß den Kern dieses Vorschlags die eigentliche ökumenische Frage, der Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes bilden. Dabei wird von den Orthodoxen erwartet, die römisch-katholische Auffassung vom Amt des Papstes, so wie sie im 2. Jahrtausend entwickelt, formuliert und dogmatisiert bzw. kanonisiert wurde, als legitime und das heißt als richtige Glaubensentfaltung anzuerkennen. Mit anderen Worten, die Römisch-katholische Kirche erwartet von den orthodoxen und den anderen Kirchen, daß sie für die Römisch-katholische Kirche etwas als glaubensmäßig Richtiges und als Entfaltung des Glaubens anerkennen, was sie für sich selbst nicht akzeptieren können. Denn Orthodoxe und Römisch-katholische Kirche sind nicht der gleichen Auffassung über das, was im 1. Jahrtausend tatsächlich gegolten hat.

Der orthodoxe Theologe Anastasios Kallis, beurteilt Ratzingers Vorschlag ähnlich, wenn er sagt: »Wie können sich Kirchen gegenseitig in ihren Strukturen anerkennen, wenn die Anwendung des einen Systems, des päpstlichen, von seinem Verständnis her Gültigkeit auch auf dem Gebiet des anderen beansprucht, da der Primat auch für Ratzinger nicht nur eine innerwestliche Angelegenheit ist? Bei diesem Modell erscheint mir schließlich auch die Zusicherung, Rom müsse vom Osten hinsichtlich des päpstlichen Primates nicht mehr verlangen als im 1. Jahrtausend, als trügerisch. Unabhängig davon, daß hier bei der Beurteilung der konkreten historischen Fakten keine Übereinstimmung zwischen katholischen und orthodoxen Theologen vorliegt, haben doch im allgemeinen hinsichtlich der Stellung des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft der Ortskirchen unterschiedliche Vorstellungen im Osten und Westen geherrscht.«⁴⁵

Aus ähnlichen grundsätzlichen Erwägungen können Orthodoxe dem Einigungsvorschlag von H. Fries und K. Rahner »Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit«⁴⁶ nicht zustimmen. Orthodoxerseits ist zwar in diesem Vorschlag die Forderung nach einer notwendigen und verpflichtenden Übereinstimmung in »Grundwahrheiten des Glaubens« zu begrüßen, doch der Vorschlag ist für die Orthodoxe Kirche aufs Ganze gesehen unter anderem aus folgenden Gründen unannehmbar:

- a) weil das in These II geforderte »realistische Glaubensprinzip« als höchst unrealistisch und glaubensmäßig unhaltbar anzusehen ist,
- b) weil der Begriff »Teilkirche« mit dem auch im orthodox/römisch-katholischen Dialog ausgearbeiteten Grundverständnis von der Katholizität und Fülle der Ortskirche nicht identisch ist und
- c) vor allem, weil in den Thesen IVa und IVb von den anderen Kirchen erwartet wird, daß sie Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als des konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe anerkennen.

⁴⁵ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, S. 55.

⁴⁶ In: Quaestiones Disputatae Nr. 100, Freiburg-Basel-Wien 1983, S. 17–19. Zu den Einigungsvorschlägen von Kardinal Ratzinger und Fries/Rahner s. auch Athanasios Basdekis, Kirchen sollen Kirche bleiben und eine Kirche werden. Forum auf dem 88. Deutschen Katholikentag in München, in: Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt. Dokumentation des 88. Deutschen Katholikentages München 4.-8. Juli 1984, Paderborn 1984, S. 540–549.

Römisch-katholischer Wandel durch das II. Vatikanum?

Nun wissen wir, daß die Römisch-katholische Kirche durch das II. Vatikanische Konzil einen gewissen Wandel vollzogen hat, indem sie die eucharistische Struktur, die Bedeutung der Ortskirche, den Communio-Gedanken (Gemeinschaftscharakter der Kirche) und die Kollegialität der Bischöfe als tragende Prinzipien der Kirche herausgestellt hat. Das II. Vatikanische Konzil hat darüber hinaus den nationalen katholischen Bischofskonferenzen eine größere Eigenständigkeit bescheinigt und den Dienstcharakter des Amtes des Bischofs von Rom und dessen engere Bindung an die Gesamtheit der Bischöfe hervorgehoben. Reicht dieser Wandel für eine Verständigung zwischen Orthodoxen und Katholiken aus? Werden die o.g. »Neuerungen« in die Praxis umgesetzt oder sind sie nur reine Theorie geblieben?

Orthodoxe Theologen und Kirchenführer meinen, hier Nein sagen zu müssen. Denn »Das II. Vatikanum (hat) bei seinem Bemühen, die Ekklesiologie des I. Vatikanums zu ergänzen, nicht mehr als einen Versuch gewagt, der als Alleingang der Katholischen Kirche vielleicht die einzige Möglichkeit war, objektiv gesehen jedoch als ein Unterfangen bezeichnet werden kann, das die durch die Ankündigung des Konzils erweckten Hoffnungen nicht erfüllt hat, und das zu Lasten der Fülle des Episkopats«⁴⁷, wie A. Kallis schreibt.

Was das II. Vatikanische Konzil eigentlich nicht geklärt hat, ist das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche, zwischen der Katholizität der Lokalkirche und der Katholizität der Universalkirche. Wo liegt die Priorität, bei der Lokalkirche, wie die Orthodoxe Kirche glaubt, oder bei der Universalkirche, wie dies dem Verständnis und der Auffassung der Römisch-katholischen Kirche entspricht. John Meyendorff hat diesbezüglich formuliert: »Die bischöfliche Kollegialität wird immer in Abhängigkeit vom Papst gesehen, aber das Gegenteil ist nicht wahr: der Papst ist bei der Ausübung seines primatialen Dienstes nicht von den Bischöfen abhängig«.⁴⁸ Die Frage ist, wer sich wem unterordnen muß, der Papst dem Bischofskollegium oder gar dem Konzil, oder die Bischöfe dem Papst als der obersten Instanz der Römisch-katholischen Kirche iure divino (göttlichen Rechts). Die kirchenrechtliche Fixierung im neuen CIC, vor allem in den Kanones 330 und 331, läßt keinen Zweifel zu, daß in der Sache eigentlich zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil sich nichts geändert hat.

Auch der heutige Bischof von Rottenburg und ehemalige Dogmatik-Professor in Münster, Walter Kasper, meinte bereits 1978: »Trotz des Versuchs des letzten Konzils, den Papst in die Kirche zu integrieren, ist im II. Vatikanum mehr und öfter vom Papst die Rede als im I. Vatikanum. Die ›nota praevia‹, die der Kirchenkonstitution auf Weisung einer ›höheren Autorität‹ beigegeben wurde, hat die päpstliche Vollmacht gar in einer Schärfe ausgedrückt, die zumindest formulierungsmäßig weit über das I. Vatikanum hinausgeht.«⁴⁹ Und kein Geringerer als Kardinal König, Wien, ein Förderer des orthodox/

⁴⁷ A. Kallis, Petrus der Fels Stein des Anstoßes? Das »Petrusamt« in der Sicht der Orthodoxie, S. 49.

⁴⁸ J. Meyendorff, Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?, S. 173.

⁴⁹ Walter Kasper, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst, Bd. II, Aschendorff-Münster 1978, S. 126.

römisch-katholischen Dialogs und bekannt vor allem durch die Arbeiten des Wiener Stiftungsfonds »Pro Oriente«, vertrat kürzlich anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster die Auffassung, daß auch innerhalb der Römisch-katholischen Kirche »in der Neuinkulturation des Glaubens zu Beginn des 3. Jahrtausends dem Weltepiskopat, der in der Katholischen Kirche nach den Vorgaben des II. Vatikanischen Konzils dem Primat des Papstes, des römischen Bischofs, ergänzen soll, eine größere Rolle zukommen sollte, daß dies aber bis zur Stunde nicht geschehen ist, ein Grund vieler unnötiger Ärgernisse und Schwierigkeiten.«⁵⁰

Doch mehr als solche, quasi private Äußerungen wiegen offizielle Stellungnahmen und Erklärungen der Römisch-katholischen Kirche, wie die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation, Schreiben von Kardinal Ratzinger »Über einige Aspekte der Kirche als Communio« vom 28. Mai 1992.⁵¹ Man kann sicherlich über Stellenwert und Bedeutung dieser Erklärung für die Römisch-katholische Kirche unterschiedlicher Meinung sein. Ihr offizieller Charakter ist aber nicht zu bezweifeln, hat doch Kardinal Ratzinger selbst in mancher Korrespondenz mit evangelischen Kirchenpräsidenten und Bischöfen hierzu diese unterstrichen und Papst Johannes Paul II. selbst in einer Ansprache an die Vollversammlung der Kongregation für die Glaubenslehre am 19.11.1993 diese Erklärung als »bedeutsam« und als einen »maßgebenden Beitrag zur Glaubenslehre« bezeichnet.⁵²

Aus der Communio-Erklärung der Glaubenskongregation betreffen unser Thema insbesondere die Ausführungen in den Nr. 13 und 17, die jegliche Hoffnung auf eine Verständigung in der Frage des Papsttums nicht nur zwischen Orthodoxen und Katholiken, sondern auch zwischen Katholiken und den übrigen Kirchen eliminieren und zunichte machen.

Wie soll es weitergehen?

Die 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung im August 1993 in Santiago de Compostela hat an mehreren Stellen in ihren Sektionsberichten die Klärung grundsätzlicher ekklesiologischer Fragen angemahnt und weitere Fortschritte von einer Verständigung mit der Römisch-katholischen Kirche in Fragen des Kirchenverständnisses abhängig gemacht. Zurecht hat sie deshalb Studien zu einer ökumenischen Ekklesiologie absoluten Vorrang gegeben. Die entscheidenden Anregungen und Empfehlungen der Weltkonferenz von Santiago im Blick auf unser Thema enthalten die Sektionen II und III, wobei den Aussagen von Sektion II, Nr. 28, besondere Bedeutung zukommt:

»Das Miteinander von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung für das Lehren und die Einheit der Kirche ist von grundlegender Bedeutung auch für kirchliche Strukturen auf universaler Ebene. Hier erinnern wir erneut an die Ökumenischen Konzilien der alten Kirche, an welchen grundsätzlich Repräsentanten aller Kirchen teilnahmen.

⁵⁰ Nach: *Christ in der Gegenwart* Nr. 7, 13.2.1994, S. 52.

⁵¹ Siehe oben Anm. 20.

⁵² *L' Osservatore Romano* Nr. 49, 10.12.1993.

Gegenwärtig sollten ökumenische Dialoge erneut das Thema eines Dienstes an der universalen Einheit der Kirche auf der Grundlage der Wahrheit des Evangeliums aufnehmen. Ein solcher Dienst sollte in einer pastoralen Weise ausgeübt werden als »Vorsitz in der Liebe«. Er sollte die Funktion haben, für die Christenheit der ganzen Welt zu sprechen, und zwar unter den Bedingungen, die noch genauer zu bestimmen sind. Dieses Amt muß an die Gemeinschaft aller Kirchen und deren Leitungspersonen gebunden sein und dient dem ganzen Volk Gottes«.

Zusammenfassend und abschließend ist zu sagen:

Im Blick auf das Papsttum, die Stellung des Bischofs von Rom in der Gesamtkirche, seinen Jurisdiktionsprimat und seine Unfehlbarkeit kommt es den Orthodoxen wesentlich darauf an, daß die Kirche sich in ihrer Gestalt als Gemeinschaft von Ortskirchen versteht, die durch das Band des gemeinsamen Glaubens, des Gottesdienstes und der eucharistischen Gemeinschaft miteinander verbunden sind. Auf der Strukturebene der Kirche soll diese Gemeinschaft ihren sichtbaren Ausdruck in der Kollegialität der Ortskirchen und der Bischöfe finden, die ihrerseits wiederum ihre Sichtbarkeit in der Synodalität und Konziliarität der Kirche haben. Daraus folgt, daß das Bischofsamt, welches keine Über- oder Unterordnung unter einen anderen Bischof kennt, und somit das Kollegium, die Gesamtheit aller Bischöfe, konkret das Konzil, vornehmlich das Ökumenische Konzil, das höchste, verbindliche und unfehlbare Lehramt der Kirche ist.

Die Orthodoxen, und gewiß nicht nur sie, wünschen sich und erwarten neue Interpretationen des Selbstverständnisses des Bischofs von Rom und der neueren Dogmen der Römisch-katholischen Kirche über die Struktur, Autorität und Unfehlbarkeit des Lehramtes in der Kirche, die den anderen Kirchen erlaubt und ermöglicht, in der Person des Bischofs von Rom den »Ersten unter Gleichen« zu sehen, einen Bruder im Bischofsamt, der den Vorsitz in der Liebe und Ehre hat, der aber den anderen Brüdern im Bischofsamt in Autorität und Macht gleich ist und nicht über ihnen steht. In der Gemeinschaft der Orthodoxen autokephalen Kirchen wird dieses Ehrenprimat dem Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen zuerkannt. Die Orthodoxe Kirche insgesamt hat ein solches Ehrenprimat und einen Vorsitz in der Liebe in der Person des Bischofs von Rom für die Gesamtkirche immer anerkannt, sie hat ihn nie in Frage gestellt und wäre auch heute bereit, diesen Vorsitz in der Liebe dem Bischof von Rom als dem ersten unter gleichen zuzuerkennen.

Literatur in Auswahl

- Bobrinskoy, B. – Clément, O. – Fize, B. – Meyendorff, J. (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961.
- Brun, Maria, *Orthodoxe Stimmen zum II. Vatikanum. Ein Beitrag zur Überwindung der Trennung*, (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 18), hg. vom Institut für Ökumenische Studien, Freiburg (Schweiz) 1988.
- Felmy, Karl Christian, *Petrusamt und Primat in der modernen orthodoxen Theologie*, *Ökumenische Rundschau* 24 (1975) 216–227.
- Harkianakis, Stylianos, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus. Ähnliches und Verschiedenes*, München 1975.
- Kallis, Anastasios, *Orthodoxie und katholische Kirche. Von der Polemik zum »Dialog der Liebe«*, in: *Lengsfeld, Peter* (Hg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Mainz 1980, S. 124–151.
- Ders., *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und die Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 33–46.
- Ders. (Hg.), *Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1981.
- Ders., *Um den Bischof im Heiligen Geist versammelte Gemeinde. Der Bischof in der Tradition der orthodoxen Kirche*, in: *Sanders, Wilm* (Hg.), *Bischofsamt Amt der Einheit. Ein Beitrag zum Ökumenischen Gespräch*, München 1983, S. 49–65.
- Konstantinidis, Chrysostomos (*Metropolit von Ephesos*), *Autorität in der Orthodoxen Kirche*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 31–47.
- Meyendorff, Johannes, *Rom und die Orthodoxie. Autorität oder Wahrheit?*, in: *Brandenburg, A. – Urban, H. J.* (Hgg.), *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*, Bd. II, *Neue Beiträge*, Aschendorf – Münster 1978, S. 159–175.
- Pro Oriente* (Hg.), *Konziliarität und Kollegialität. Das Petrusamt. Christus und seine Kirche*, Innsbruck – Wien – München 1975.
- Dass. (Hg.), *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976.
- Dass. (Hg.), *Tomos Agapis, Dokumente*, Innsbruck – Wien – München 1978.
- Dass. (Hg.), *Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit*, Innsbruck – Wien – München 1979.
- Dass. (Hg.), *Piffi-Perčević, Theodor – Stirnemann, Alfred, 20 Jahre Ökumenismus. 20 Jahre Ökumenismuskonferenz des II. Vatikanischen Konzils, 20 Jahre Pro Oriente, 500. Geburtstag von Martin Luther*, Innsbruck – Wien 1984.
- Rauch, Albert – Imhof, Paul (Hgg.), *Das Dienstant der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991.
- Rauch, Albert, *Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum*, in: *Rauch, Albert – Imhof, Paul* (Hgg.), *Das Dienstant der Einheit in der Kirche. Primat, Patriarchat, Papsttum*, St. Ottilien 1991, S. 321–331.
- Sanders, Wilm (Hg.), *Bischofsamt. Amt der Einheit. Ein Beitrag zum Ökumenischen Gespräch*, München 1983.
- Maximos (*Metropolit von Sardes*), *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 1980.
- Theodorou, Evangelos D., *Der Päpstliche Primat aus der Sicht der orthodoxen Tradition*, *Theologia* 62 (1991) 286–293.
- Vasilios (*Bischof von Aristi*) – Blank, J. – Fries, H. – Heron, A. – Kallis, A. – Kasper, W. – Meyer, H. – Panzenberg, W. – Papandreu, D., *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985.
- Zizioulas, Johannes D., *Abendmahlsgemeinschaft und Katholizität der Kirche*, *Beiheft zur Kerygma und Dogma* Nr. 2, 1971, S. 31–50.
- Ders., *Konziliarität und der Weg zur Einheit. Ein orthodoxer Standpunkt*, in: *Die konziliare Gemeinschaft*, hg. von G. Nagy, (KEK Studienheft 10), Frankfurt 1978, S. 25–37.
- Ders., *Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie*, (Quaestiones disputatae 50), *Der priesterliche Dienst V: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, hg. von H. Vorgrimler, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 72–113.
- Ders., *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie*, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl. Eine Dokumentation über das Friedewald-Gespräch*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 31), Frankfurt a.M. 1977, S. 163–179.

Rezensionen

Galitis, Georg – Mantzaridis, Georg – Wiertz, Paul, Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, mit einem Nachwort von *Werner O. Feißt*, Illustrationen von *Käthi Mantzaridou*, 3. Aufl., München: TR-Verlagsunion 1994, 268 S., 32,- DM.

Wie sehr das vorliegende Buch von der deutschsprachigen Leserschaft in seinen bisherigen zwei Auflagen begrüßt worden ist, läßt sich wohl durch die zu besprechende dritte überarbeitete Auflage feststellen. Diese erfolgreiche »Orthodoxie-Einführung«, die ursprünglich als Begleitbuch zur gleichnamigen Sendereihe des Südwestfunks erdacht worden war, stellt einen erwähnenswerten Beitrag zur in den letzten Jahren immer wachsenden, aber nicht immer zutreffenden Literatur über die Welt der Orthodoxie dar. Die mannigfaltigen Charakterzüge des Buches sind bereits in den zwei ersten Rezensionen (*Ofo* 1, 1987, 271–272 und 3, 1989, 269–270), die dieser Buchbesprechung zugrunde liegen, vorgestellt worden. Hier soll im Grunde nur auf die neubearbeiteten und ergänzten Gesichtspunkte das Gewicht gelegt werden.

Von allen insgesamt sechs großen Kapiteln des Buches ist das letzte mit dem Titel »Die orthodoxe Kirche in der Welt von heute« am stärksten ergänzt und mit neuen Informationen und Gegebenheiten versehen worden. Im ersten Kapitel »Die Welt der Orthodoxie« sind die Abschnitte »Begegnungen« (S. 10 ff.) und »Geschichtliche Entwicklung in Deutschland« (S. 14 ff.) völlig neu bearbeitet bzw. passend ergänzt worden. »Nach dem Zusammenbruch des Kommunismus in den Staaten Ost- und Südosteuropas seit 1989 haben die orthodoxen Kirchen dort ihre Freiheit wiedergewonnen« (S. 10); eine historische Tatsache, die keineswegs unberücksichtigt bleibt, sondern die ganze Struktur des Unterkapitels 6.3 »Probleme, Aufgaben, Herausforderungen« (S. 213 ff.) Veränderungen unterworfen hat. Daher sind die in den zwei ersten Auflagen vorhandenen Abschnitte »Die Kirche in den sozialistischen Staaten« und »Die Entstehung der Emigration« aktuell überarbeitet und durch die Unterkapitel »Die Kirche unter der Herrschaft des Kommunismus« (S. 214 ff.) und »Der Wiederaufbau der orthodoxen Kirchen in Ost- und Südosteuropa nach dem Zusammenbruch des Kommunismus« (S. 217 ff.) ersetzt worden.

Nicht unberührt vom historischen Wandel in Ost- und Südosteuropa blieben sowohl der »Überblick über die orthodoxe Kirche und ihre Gliederung in Ortskirchen« (S. 256 ff.), als auch das Verzeichnis der deutschen Städte, wo die Möglichkeit angeboten wird, »orthodoxe Kirchengebäude und orthodoxe Gottesdienste zu besuchen« (S. 268). Im ersteren wird der aktuellste Stand angegeben, wobei auch manche gegenwärtige jurisdiktionelle Unklarheiten zum Ausdruck kommen. Im zweiten erneuerten Verzeichnis des vereinigten Deutschland erscheinen jetzt auch die ehemaligen ostdeutschen Städte. Hierbei wäre eine nochmalige Überprüfung des sicherlich andauernd sich ändernden Standes notwendig, weil manche Angaben, wie z. B. die nicht angeführte serbische Kirchengemeinde Münchens, der Vollständigkeit bedürfen (in diesem Zusammenhang sei auf das im Januar 1995 von der ACK in Deutschland — Ökumenische Centrale herausgegebene »Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen

Kirchen in Deutschland« verwiesen). Außerdem wäre für die deutschen Leser auch die Hervorhebung der deutschsprachigen orthodoxen Gemeinden hilfreich.

Beachtenswert ist darüber hinaus die statistische Liste aller auf dem Hl. Berg Athos lebenden Mönche. In dieser dritten Auflage sind die Zahlen sogar durch den neuen Stand der zwanzig Klöster aus den Jahren 1988, 1990 und 1992 ergänzt worden. Ebenso darf jenes völlig neue Unterkapitel nicht unerwähnt bleiben, das unter dem Titel »Orthodoxie und Ökologie« (S. 210 ff.) die theologische Ansicht über die Schöpfung und die Einstellung der Orthodoxie den sich ergebenden ökologischen Problemen gegenüber darstellt und erläutert. Das aufschlußreiche Glossar (S. 249 ff.) ist durch den zusätzlichen Begriff »Exarch« bereichert worden. In diesem Zusammenhang wäre es aber wünschenswert, daß manche Verwaltungsangelegenheiten bzw. ekklesiologische Verwicklungen, wie z. B. das »moderne« und noch zu lösende Problem der orthodoxen Diaspora, ausführlicher besprochen und behandelt würden.

Die dritte Auflage dieses bedeutsamen Orthodoxie-Führers beinhaltet schließlich ein sehr informationsreiches (aber nicht vollständiges) Literaturverzeichnis, das auch mit vielen neuen bis zum Jahr 1994 erschienenen Büchern bereichert ist. Diese Bibliographie bietet den interessierten deutschsprachigen Lesern entsprechende Titel in den Bereichen: 1. Gesamtdarstellungen, Darstellungen von Ortskirchen, Quellen, 2. Zum Begriff »Orthodoxie«, 3. Zur Geschichte der orthodoxen Kirche, 4. Glaubenslehre, 5. Gottesdienst, Ikonen, Heiligenverehrung, 6. Gebet, 7. Soziallehre, 8. Mönchtum und 9. Dialog mit den anderen Kirchen an.

Die gut übersichtlichen, sprachlich verständlichen und wissenschaftlich fundierten Ausführungen des Buches eignen sich sowohl für Theologen oder Theologiestudenten, als auch für alle Laien, die sich mit der Welt und dem Geist der Orthodoxen Kirche auseinandersetzen wollen. Die Leser können daraus die lebenswichtigen Punkte von Leben, Lehre und Spiritualität der Orthodoxie entnehmen.

Konstantin Nikolakopoulos, München

*Nikolakopoulos, Konstantinos, Καινή Διαθήκη καί Ρητορική. Τά ρητορικά σχήματα δια-
νοίας στα ιστορικά βιβλία της Καινής Διαθήκης, Katerini: Tertios 1993, 383 S.*

Die vorliegende Schrift, die mit dem oben genannten Untertitel als ursprünglicher Überschrift von der Theologischen Fakultät der Universität Athen als Doktorarbeit angenommen wurde, stellt einen Beitrag zur neutestamentlichen Wissenschaft besonders im Rahmen der theologischen literarkritischen Forschung dar. Der Vf. untersucht in seiner Arbeit die Beziehung zwischen der Rhetorik und den neutestamentlichen Texten. Er bemüht sich, die vorliegenden rhetorischen Gedankenfiguren in den historischen Büchern des Neuen Testaments (Evangelien, Apostelgeschichte) zu lokalisieren. Er entdeckt diese Figuren einerseits anhand der Ausdrucksweise und der technischen Sprachmittel des jeweiligen Autors und andererseits in den von den Autoren dargestellten Personen, die im historischen Rahmen jener Epoche handeln. Besonderes Gewicht wird dabei auf die Person Jesu als Gottmensch in seiner Rolle als Lehrer, Prediger und Rhetoriker gelegt (S. 15).

Der Vf. behandelt systematisch die vorhandenen Gedankenfiguren, »die nicht nur von den neutestamentlichen Schriftstellern des öfteren verwendet werden, sondern auch auf charakteristische Weise zu der ausdrücklichen Aussage von Gedanken und Ideen beitragen« (S. 31). Bei der Auswahl der Gedankenfiguren berücksichtigt er besonders den Teil der historischen Bücher des Neuen Testaments, der die synoptischen Evangelien enthält und die Person Jesu, seine Tätigkeit und seine Reden als Beschreibungsgegenstände hat.

Außer der umfangreichen und äußerst aufschlußreichen Einführung, die sich auf Gedankenfiguren im allgemeinen, die Beziehung zwischen dem Neuen Testament und der Rhetorik und die angewandte Methode zur Untersuchung des Themas bezieht, teilt sich diese Arbeit in sieben Kapitel auf. Sechs von ihnen tragen den Namen der entsprechenden Gedankenfiguren, die ausführlich untersucht werden. So befaßt sich das erste Kapitel mit dem Paradoxon, das zweite mit der Hyperbel, das dritte mit dem Oxymoron, das vierte mit dem Wortspiel, das fünfte mit der rhetorischen Frage und das sechste mit der Ironie. Das siebte und letzte Kapitel, das sich auf die Verwendung der rhetorischen Gedankenfiguren in den historischen Büchern des Neuen Testaments bezieht, bildet eine Art Zusammenfassung der ganzen Arbeit.

Die jeweils getrennte Erörterung der obengenannten Gedankenfiguren konzentriert sich a) auf ihre literarische Darstellung, b) auf die Untersuchung der historisch-literarischen Geistesströmungen jener Zeit und c) auf die besondere Erzählform in den Büchern des Neuen Testaments. Aus seiner Forschung schlußfolgernd, betont der Autor die Bedeutung der rhetorischen Gedankenfiguren für die Hervorhebung der heilbringenden Aussagen der Christus-Reden.

Der Vf. macht mit dieser Arbeit darauf aufmerksam, daß die »Koine« Sprache der hellenistischen Zeitperiode, in der auch die Bücher des Neuen Testaments geschrieben worden sind, »eine reiche und mannigfaltige Literatur« hervorgebracht hat. Diese Sprache wird zum »Träger« der Botschaften der Bibelschriftsteller, und die neutestamentlichen Texte müssen unter diesem Blickwinkel betrachtet werden. Weiter zeigt N. auf, daß die rhetorische Struktur der Texte des Neuen Testaments, das zwar keine herausragende Stellung innerhalb der hohen rhetorisch-literarischen Monumente beansprucht, aber doch denkwürdige rhetorische Gedankenfiguren vorzuweisen hat, nicht anzuzweifeln ist. Ihr zentraler Zweck ist die Mitteilung der fundamentalen Gedanken der Schriftsteller.

Abschließend wird insbesondere die Existenz der Rhetorik des Neuen Testaments unterstrichen, die einerseits unter dem Einfluß der verwandten literarischen Umgebung steht, andererseits ihre eigenen Kennzeichen trägt. Darüber hinaus wird aufgezeigt, daß die bestehenden rhetorischen Gedankenfiguren der historischen Bücher nicht als Mittel verwendet werden, die als Ziel die Überzeugung des Zuhörers oder Lesers haben. Ihr Zweck bleibt »im Grunde genommen die Ankündigung der wahren Zeugnisablegung über den Bund zwischen Gott und den Menschen« (S. 326). Die Rhetorik des Neuen Testaments dient somit gerade der christologischen Verkündigung und hat infolgedessen didaktische, pädagogische und darüber hinaus heilbringende Auswirkungen. Dies wird übrigens durch die erfolgte sprachliche Behandlung und inhaltliche Analyse der Ausdrücke, die rhetorische Gedankenfiguren enthalten, offenbar.

N. stellt tatsächlich mit dieser Arbeit eine der meist unbekannten Seiten der neutestamentlichen Wissenschaft vor. In einer auf viele Einzelheiten eingehenden Untersuchung

macht er auf den Reichtum der Ausdrücke der historischen Bücher des Neuen Testaments aufmerksam. Außerdem werden auch die theologischen Auswirkungen, die sich in der orthodoxen Heilslehre widerspiegeln, treffend herausgearbeitet.

Alexandra B. Palantza, Athen

Meyendorff, John (Hg.), The primacy of Peter. Essays in Ecclesiology in the Early Church, New York: St. Vladimir's Seminary Press 1992, 182 S.

Vorliegende Aufsatzsammlung stellt — mit Ausnahme des Beitrags von *Veselin Kesich* — einen Neudruck der Ausgabe von 1963 dar*, wobei die Aufsätze von *Afanassieff* und *Schmemmann* hierfür aus dem Französischen ins Englische übersetzt wurden. Den insgesamt fünf Beiträgen dieser Ausgabe ist eine kurze Einführung des inzwischen verstorbenen Herausgebers John Meyendorff, Professor für Patrologie und Kirchengeschichte im St. Vladimir's Seminary, vorgeschaltet, in der er an die großen ökumenischen Ereignisse im Vor- und Umfeld des II. Vatikanums erinnert, die Anlaß für die Entstehung dieser Sammlung waren. Auch die katholisch-orthodoxen Beziehungen gerieten damals nach einer langen Phase der Stagnation erstmals spürbar in Bewegung, wobei auch die Diskussion über die unterschiedliche Sicht des Petrusamtes aufgenommen wurde.

Der erste Beitrag (»Peter's place in the Primitive Church«) von *Nicholas Koulomzine* behandelt die Figur des Petrus und seine Stellung in den Schriften des Neuen Testaments. Er belegt anhand der bekannten Stellen die Führungsrolle des Petrus im Apostelkollegium, meint aber, daraus keinen allgemeinen Führungsanspruch des Petrus herauslesen zu können, sondern allenfalls einen speziell-zeitlich bedingten, als sich das Apostelkollegium noch in Jerusalem befand (»Peter's primacy, thus taken, is tied to a particular role and to fixed historical conditions of a unique kind: this view finds wide support in the New Testament writings ...«, S. 33). Ganz am Ende des Beitrags wird dann aber doch überraschenderweise die Stelle Mt 16,18 als Bestätigung des petrinischen Primats ohne weiteren Kommentar angeführt. Der Aufsatz verweist erstaunlicherweise bis auf zwei Ausnahmen auf keinerlei exegetische oder dogmatische Sekundärliteratur, so daß eine wissenschaftliche Auseinandersetzung de facto nicht gegeben ist.

Der zweite Beitrag (»Peter's primacy in the New Testament and the early tradition«) von *Veselin Kesich* beschäftigt sich ebenfalls zum größten Teil mit der Auswertung der neutestamentlichen Stellen über die Stellung des Petrus, wobei besonderes Gewicht auf die Interpretation von Mt 16,17–19 gelegt wird. Trotz unterschiedlicher Akzentuierung der Petrusfigur in den einzelnen Evangelien kommt K. — unter bewußter Einbeziehung einiger Sekundärliteratur — zu dem Ergebnis, daß Petrus im Neuen Testament eine besondere Stellung innehat. Allerdings erachtet er diese Stellung Petri nach der Auferstehung und Himmelfahrt als nicht mehr gegeben, sondern sieht sie angeblich stärker zu Paulus und nach Jerusalem zu Jakobus (S. 53 f.) verlagert, wobei einige seiner diesbezüglichen Ausführungen nicht überzeugen, ebenso seine etwas abrupt vorgebrachte und

* Hier sei auch auf die deutsche Ausgabe verwiesen: B. Bobrinskoy – O. Clément – B. Fize – J. Meyendorff (Hgg.), *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961.

nicht näher erläuterte Feststellung, kein einzelner Bischof eines auf apostolische Gründung zurückgehenden Bischofssitzes könne sich als echter und alleiniger Nachfolger des Apostels verstehen. Im letzten Teil seiner Ausführungen führt er Stellen einiger Kirchenväter der Frühzeit an, mit denen er seine vorausgegangenen Beobachtungen über die Stellung des Petrus zu erhärten versucht.

Der Aufsatz »St. Peter in Byzantine Theology« von *John Meyendorff* bringt eine interessante Übersicht über Aussagen byzantinischer Theologen von Origenes bis Gennadios Scholarios. Gemeinsam ist den meisten von ihnen u. a. die Anerkennung der besonderen Stellung des Apostels Petrus (»Koryphaios«), wobei jedoch in ihrer Sicht die Autorität des Petrus nicht automatisch nur auf den Bischof von Rom übergeht, sondern alle Bischöfe nach orthodoxem Verständnis ihr Amt vom Petrusamt ableiten. Der Bischof von Rom hat in diesem Sinne einen Ehrenprimat unter den Bischöfen, aber nicht mehr und nicht im Sinne des im Laufe der Geschichte herausgebildeten päpstlichen Primats.

Nicolas Afanassieff geht in seiner ausführlichen Studie »The church which presides in love« u. a. der Frage nach, ob es aus ekklesiologischer Sicht überhaupt einen Primat geben kann oder soll, unabhängig davon, ob er von Rom oder Konstantinopel oder einem andern Bischofssitz ausgeübt wird: »the solution of the problem is urgent, since Orthodox theology has not yet built up any systematic doctrine on church government« (S. 92). Dabei stößt er auch auf folgendes Problem: »If there is no primacy in the Universal Church, why do we allow a partial primacy within the boundaries of an autocephalous church?« (S. 100). Im Rahmen der eucharistischen Ekklesiologie, so A. nach Betrachtungen einiger einschlägiger Stellen aus der frühen Kirchenväterzeit, die in der Primatsdiskussion immer wieder auftauchen, sollte man weniger von Primat (primacy) als vielmehr von Vorrangstellung (»priority«) sprechen. Das bedeutet, eine bestimmte Ortskirche hat »greater authority of witness about events in other churches ...« (S. 141). A. räumt zum Schluß ein, daß dieses Konzept auch in der Orthodoxen Kirche in den Hintergrund getreten ist.

Der letzte Beitrag von *Alexander Schmemmann*, »The idea of primacy in Orthodox Ecclesiology«, weist nach, daß in der orthodoxen Tradition der Gedanke eines Primats in verschiedenen Bereichen und Ausprägungen durchaus vorhanden und sichtbar ist; der päpstliche Primat in seiner jetzigen Form als Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung, besonders im Westen, wurde dabei aber theologisch und rechtlich in der Orthodoxie nicht rezipiert.

Insgesamt bietet diese Aufsatzsammlung einen interessanten, wichtigen und nützlichen Einblick in die zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche nach wie vor umstrittene Thematik des Primats in Geschichte und Gegenwart und ermöglicht so eine hilfreiche Darstellung der orthodoxen Position. Bisweilen wird jedoch die römisch-katholische Position dabei nur verkürzt dargestellt, so daß die Auseinandersetzung manchmal nicht die wünschenswerte Tiefe erreicht.

Johannes Modesto, München

Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz: Kaiser und Reich, (Böhlau-Studien-Bücher: Grundlagen des Studiums), Köln / Weimar / Wien: Böhlau 1994, XXII u. 278 S., 7 Karten, 39,80 DM.

Von ihren Anfängen an und während des überwiegenden Teils ihrer Geschichte war die Orthodoxie (wenn man sie in der Zeit der dogmatischen Abgrenzungen im Rahmen der christologisch-trinitarischen Streitigkeiten seit dem 4. Jh. im eigentlichen Sinne beginnen läßt) mit der Institution des Kaisertums verknüpft, mit dem römisch-byzantinischen bis 1453, mit dem russischen Nachfolge-Kaisertum sogar bis 1917. So ist es zweifellos sinnvoll, in einer der Orthodoxie gewidmeten Zeitschrift ein Buch wie das vorliegende, welches Byzanz vornehmlich von der Institution des Kaisertums her interpretiert, zu besprechen, auch wenn es Fragen der Beziehung zwischen Kaiser und Patriarch bzw. Kirche nur auf wenigen Seiten (S. 24–26, 31–44) berührt.

Prof. Lilie, Arbeitsstellenleiter an dem Vorhaben »Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Berlin, stellt sich mit der vorliegenden Publikation die Aufgabe, im Rahmen eines »Studienbuches, das nicht nur für den reinen Spezialisten bestimmt ist« (S. XII), die klar definierte Frage zu untersuchen, ob und inwiefern die realen Verhältnisse des oströmischen Reiches (4.–15. Jh.) mit dem Herrschaftsanspruch seiner Kaiser im inneren Bereich (Teil I) und in den äußeren Beziehungen (Teil II) übereinstimmten. Es sei hier bereits das Ergebnis vorweggenommen, daß die tatsächliche Macht der Kaiser in beiden Bereichen erheblich hinter dem hohen Anspruch des Kaisertums zurückblieb.

Wie L. selbst betont, wendet er in beiden Teilen unterschiedliche Methoden an: Der erste behandelt vorwiegend strukturelle Fragen, der zweite ist vorwiegend deskriptiv-chronologisch angelegt, »da nur so die grundlegenden Linien der Beziehungen zwischen dem byzantinischen Reich und seinen näheren und fernerer Nachbarn herausgearbeitet werden können« (S. XII). Methodisch scheint mir der erstere Teil der interessantere zu sein. Es leuchtet mir nicht ein, daß die Fragestellung des zweiten Teils eine im wesentlichen deskriptive Methode erfordert. Diese Entscheidung geht m. E. auf Kosten der im ersten Teil erreichten Originalität; denn an deskriptiven Gesamtdarstellungen der byzantinischen Geschichte besteht kein Mangel. Der Autor hätte im zweiten Teil die wissenswerten Fakten besser in Stichworten oder Tabellen zusammengefaßt und dann eine strukturelle Gesamtschau vorgelegt, wie er sie in Kap. 15 mit seinem »Versuch einer Synthese« zum Thema »Byzanz und das Abendland« exemplarisch durchführt.

Der erste Teil stellt den Kaiser in verschiedenen grundsätzlichen Situationen (Erhebung, Krönung, Absetzung, Abdankung) und gesellschaftlichen Bezügen (Kirche, Verwaltung, Aristokratie, Familie und Dynastie, private Gefolgschaft) vor und behandelt am Schluß die Hauptfrage nach seinem realen Einfluß im Inneren. Ich nenne im folgenden einige besonders bemerkenswerte Aspekte dieses Teils: Mit Recht kritisiert L. das Klischee von der grundsätzlichen Kaiserwahl durch Senat, Volk und Armee (S. 12) und betont die hervorragende Rolle der Armee bei diesem Vorgang (S. 23 f.); hier vermisste ich allerdings, da es sich in dieser generalisierenden Form um eine eigene Beobachtung von L. handelt, einen detaillierten Überblick. Zutreffend wird auf das Fehlen *verpflichtender* Regeln für das byzantinische Zeremoniell hingewiesen (S. 20). Die Bedeutung des Patri-

archen bei der Kaiserkrönung wird mit überzeugenden Argumenten stärker betont, als dieses sonst üblich ist (S. 24–26). Mit L. bin ich der Ansicht, daß die Macht des oströmischen Kaisers sich letztlich nur aus dem faktischen Erfolg, nicht aus Ideen oder Riten ableiten läßt (S. 27, 30; vgl. auch S. 106–118); doch fehlt mir eine Reflexion über die Frage, ob das denn für Ostrom so charakteristisch war oder ob Feststellungen wie »Wer Erfolg hat, hat die Macht« nicht eigentlich eine Tautologie sind. Der Begriff des Adels in Byzanz wird klar von dem des Abendlandes abgegrenzt (S. 60, 74). Der Vf. nimmt erfreulicherweise zur Kenntnis (S. 60, Anm. 1), daß man die keineswegs unwichtige russische Sekundärliteratur, deren Lektüre nicht jedem zuzumuten ist, doch wenigstens nach den guten französischen Resümees von *I. Sorlin* zitieren kann. Interessant und im Ansatz z. T. neu sind die Beobachtungen zur Bedeutung der kaiserlichen Familie und der Dynastie (S. 77–92); die Fußnote mit den Literaturangaben zur Stellung der Kaiserin in Byzanz (S. 85, Anm. 15) ist besonders informativ, weil sie auch unpubliziertes Material berücksichtigt.

Teil II gibt in Kap. 10–14 einen chronologischen Überblick über die Beziehungen zwischen Byzanz und seinen Nachbarn, beginnend mit der Reichsteilung von 395 (und ihrer Vorgeschichte), aus der sich allmählich die Entwicklung des Westens zum »Ausland« ergab. In Kap. 9 werden vorweg die nichtchristlichen Völker im Norden, Osten und Westen des Reiches vorgestellt; in der Zusammenfassung am Schluß des Kapitels, die auch auf die Heiratspolitik eingeht, findet sich eine anschauliche Tafel zur »Familie der Könige« (S. 132). Von der (nicht mit Fußnoten versehenen) Synthese zum Thema »Byzanz und das Abendland« in Kap. 15 war schon die Rede. Im knappen Rahmen des Buches ist der im Anhang folgende Überblick über das abendländische Byzanzbild in der Neuzeit informativ (S. 258–271). In seiner Prägnanz sehr nützlich ist der tabellarische Überblick über die byzantinischen Dynastien (S. 274–277). Das Fehlen eines Wortindex »Namen und Sachen« nimmt man, insbesondere bei einem Studienbuch, bedauernd zur Kenntnis.

Wie an allen generalisierenden Büchern läßt sich natürlich auch an diesem Kritik in Details üben. Die folgenden Anmerkungen beziehen sich vor allem auf den ersten Teil, der wegen seiner größeren Originalität mehr zur Diskussion herausfordert.

Es ist mißverständlich, wenn auf S. 5 ohne weiteres von »Übernahme des Christentums durch Konstantin« im Jahr 312 die Rede ist; erst durch die Ausführungen auf S. 31 werden die politischen Wurzeln des christlichen Kaisertums klar.

Die Übersetzung von ἀνασκαφή τὰ ὀστέα Ἰουστινιανοῦ mit »Zertrümmert Justinian die Knochen« (S. 26) ist unzutreffend. Es handelt sich vielmehr um eine Verwünschungsformel, die wörtlich bedeutet »Ausgegraben werden sollen die Gebeine ...« (Verbum im Konjunktiv Aorist Passiv, 3. Pers. Singular, in »attischer« Verwendung nach einem Subjekt im Neutrum Plural; vgl. die Übersetzung bei A. Cameron, *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford 1976, S. 322, Anm. 2).

Der Aufzählung der vergeblichen Versuche von Kaisern, religiöse Streitigkeiten zu schlichten (S. 35), könnte man noch den »Neuchalkedonismus« Justinians I. hinzufügen.

Abweichend von L. sehe ich den Grundfehler der Begriffsbildung »Cäsaropapismus« (S. 41–44) darin, daß das Papsttum ein kirchliches Amt darstellt, der Kaiser aber in der Kirche nie ein Amt beansprucht hat. Ferner nennt L. den Begriff ohne Beleg »ein Kind der Aufklärung« (S. 44), teilt aber nicht mit, wo er zuerst geprägt wurde oder belegt ist;

allerdings habe ich bisher auch sonst in der Sekundärliteratur keine Antwort auf diese Frage gefunden.

Zur Stellung des *μεσάζων* am Kaiserhof sollten S. 51, Anm. 13 außer dem Beitrag von *H.-G. Beck* gerechterweise auch der gleichzeitig erschienene von *J. Verpeaux*, *Contribution à l'étude de l'administration byzantine: 'Ο μεσάζων*, *Byzantinoslavica* 16 (1955) 270–296, und der von *R.-J. Loenertz*, *Le chancelier impérial à Byzance au XIV^e et au XIII^e siècle*, *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 275–300 (auch in: *R.-J. Loenertz*, *Byzantina et Franco-Graeca*, Roma 1970, S. 441–465), zitiert werden.

Für den Adel bzw. die Aristokratie in Byzanz verwendet L. ohne Erläuterung oder Definition die Bezeichnung »herrschende Klasse« (S. 53, 59, 60, 63, 71), meist ohne, gelegentlich aber auch mit Anführungsstrichen (S. 72). Andererseits erscheint der Adel aber auch als »Schicht« (S. 71). Der Vf. vermeidet jedoch den von *H.-G. Beck* (Das byzantinische Jahrtausend, München 1978) in diesem Zusammenhang allein verwendeten Begriff »herrschende Schicht«. Während die Verwendung von »class, classe« im Englischen und Französischen ihre eigene Geschichte hat, verbindet man im Deutschen den Begriff »Klasse« spontan mit Marxismus und Klassenkampf. Da aber ein marxistisches Konzept sonst nicht erkennbar ist, wäre eine Klärung der Begriffe »Klasse« und »Schicht« notwendig gewesen, zumal in einem Buch einführenden Charakters.

Ich kann aus der angegebenen Stelle bei *J. Cheynet*, *Pouvoir et contestations à Byzance* (963–1210), Paris 1990, S. 333 ff., nicht entnehmen, daß die »Auslöschung der Phokaden durch Basileios II ... ein Machtvakuum in den östlichen Provinzen schuf, das einige Jahre später die Erfolge der Seldschuken begünstigte« (S. 66); *Cheyne* teilt vielmehr mit, daß B. andere kleinasiatische Familien, selbst wenn sie den Phokaden nahe standen, eher freundlich behandelte, so daß von einem durch ihn verursachten Machtvakuum im Osten keine Rede sein kann.

Die Behauptung, Isaak II. Angelos sei kein Komnene gewesen (S. 68; vgl. auch S. 114), trifft nur zu, wenn die Abstammung von einer weiblichen Linie nicht zählen soll. Isaak war wie sein Bruder Alexios über Theodora Komnene, Gattin des Konstantinos Angelos, und deren Sohn Andronikos Angelos ein Urenkel Kaiser Alexios' I. Komnenos. Es gibt zahlreiche Belege dafür, daß man jedenfalls in Byzanz zu dieser Zeit und später aus der Abstammung über eine Frau das Recht ableitete, einen bestimmten Familiennamen zusätzlich zu führen.

Die Erkenntnis von *B. Ferjančić*, zitiert bei *G. Ostrogorsky*, *Geschichte des byz. Staates*, München ³1963, S. 357, Anm. 2, die Verwendung des Begriffs »Despotat« (S. 70) entspreche nicht den historischen Tatsachen, ist meines Wissens bisher nicht widerlegt worden.

Bei den Ausführungen zur Gefolgschaft des Kaisers (S. 93–105) kommt, wie auch sonst öfter im ersten Teil, die Palaiologenzeit zu kurz, die *G. Weiß* in seinem Buch »Joannes Kantakuzenos — Aristokrat, Staatsmann, Kaiser und Mönch — in der Gesellschaftsentwicklung von Byzanz im 14. Jh.« (Wiesbaden 1969, S. 229, Anm. 27 in anderem Zusammenhang zitiert) unter diesem Aspekt gewürdigt hat.

Gemäß L. wandte Basileios II. erst wieder in seinen letzten Lebensjahren seine Aufmerksamkeit dem Westen zu (S. 182); doch ist daran zu erinnern, daß nach dem Projekt einer Heirat Ottos III. 1001/2 mit einer byzantinischen Porphyrogenita, das wegen Ottos

vorzeitigem Tod nicht verwirklicht wurde, Basileios gemäß Skylitzes (Ioannis Skylitzae Synopsis Historiarum, recensuit I. Thurn, Berolini et Novi Eboraci 1973, S. 348) immerhin im Jahr 1011, also bereits 14 Jahre vor seinem Tod, die Generäle Argyros und Kontoleon gegen den aufständischen Langobarden Meles nach Italien schickte, wo ihnen dieser allerdings eine schwere Niederlage bereitete.

Das »Zweikaiserproblem« (Kap. 12, S. 186–190) hätte, da die Monographie von W. Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im früheren Mittelalter*, Hildesheim 1947, nun schon bald ein Jubiläumssalter erreichen wird und ohnehin nur dem »früheren Mittelalter« gewidmet war, in diesem und auch im folgenden Kapitel (zu 1071–1204) eine ausführlichere Würdigung verdient.

Bereits in seinem Buch »Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und Angeloi (1081–1204), Amsterdam 1984« hatte L. überzeugend, wie mir scheint, dargelegt (darauf basierend auch hier, S. 199), daß die Expansion des venezianischen Handels im östlichen Mittelmeer seit 1082 nicht die früher angenommenen negativen Folgen für die byzantinische Wirtschaft hatte. Was aber die Palaiologenzeit betrifft, so beurteilt er die Präsenz der italienischen Handelsmächte in der Ägäis als »katastrophal« (S. 231), ohne vergleichend die Frage zu stellen, was sich gegenüber dem 12. Jh. geändert hat.

Das Buch ist durchgehend in einem ansprechenden, gut lesbaren Stil geschrieben. Nur zu wenigen Stellen sei eine Stilkritik gestattet. Die Einleitung (S. IX) beginnt mit einer bedauernden Bemerkung über die geringen Kenntnisse der meisten Historiker von der byzantinischen Geschichte. Dann heißt es weiter: »Trotz dieser weitgehenden Ignoranz hat Byzanz das werdende Abendland in fast allen Sparten des politischen und kulturellen Lebens tiefgreifend beeinflußt.« Dieser Satz ist logisch zu kurz gegriffen, denn als Byzanz seinen Einfluß geltend machte, lag die hier beschworene Ignoranz noch in ferner Zukunft; der Einfluß konnte also nicht »trotz ...« stattfinden.

Statt »alle von ihnen« (S. X) würde man lieber lesen: sie alle. Unfreiwillige Komik entsteht, wenn »keine Kaiserin greifbar« ist (S. 16) oder wenn Würdenträger »greifbar« sind und kurz danach ihre Legitimation als »angreifbar« bezeichnet wird (S. 17, Anm. 19). Die Wendung »der kaiserliche Anspruch des Kaisers« (S. 34) ist abundant. Auf Wörter wie »Machtergreifung« (S. 67, Anm. 16; S. 194) würde ich persönlich lieber verzichten, ebenso auf die nichtssagende (modische) Wendung »im Endeffekt« (S. 76, 231 zweimal, 253).

Zumindest an zwei Stellen kann ich die Vorliebe, die L. für das Wort »irrelevant« zeigt, nicht teilen. Er drückt sich in jedem Fall mißverständlich aus, wenn er konstantiert, daß der ideologische Anspruch der Byzantiner »für Perser und Araber, Slaven und Bulgaren und Seldschuken oder Osmanen ... irrelevant« war (S. XI). Sahen nicht wenigstens einige dieser Völker in diesem Anspruch ein Vorbild für eigene Forderungen? Ich erinnere an die wiederholten Versuche slavischer Völker, das Kaisertum zu erlangen, an die Bezeichnung »Rum« für das Sultanat der Seldschuken, an die Nachahmung und Adaptierung des Byzantinischen unter Mehmet dem Eroberer. Ferner: War die Krönung Justinians für sein Kaisertum wirklich rechtlich »irrelevant« (S. 14) oder vielleicht doch nur von geringerer Wichtigkeit?

Übertreibungen finden sich auch an anderen Stellen. Ich frage mich, ob wirklich »in allen anderen Staaten« außer Byzanz der dynastische Gedanke »allein« ausschlaggebend war (S. 8, Anm. 11). Es hatte doch auch im Abendland das Wahlkaisertum immer wieder eine Chance, wenn eine Dynastie ohne Erben blieb, wie man umgekehrt in Byzanz über Generationen auf die Kaiserkür verzichtete, wenn eine Dynastie »funktionierte«. Und was die Schlacht bei Mantzikert betrifft, so war sie als solche keineswegs eine »fürchterliche Niederlage« (S. 178), wie man im übrigen aus Anm. 15 zur Stelle mit Verweis auf einen Aufsatz von Cheynet richtig erfährt; es steht auf einem anderen Blatt, daß ihre »Auswirkungen ... kaum zu überschätzen« waren.

Ein sprachlicher Lapsus ist die »quaestura Iustinianus exercitus« (S. 49); es müßte »Amt des quaestor Iustinianus exercitus« heißen (»Iustinianus« ist Adjektiv zu »quaestor«, »exercitus« ist Genetiv).

Die Druckfehler halten sich in bescheidenen Grenzen, z. B. Ostkrichen (S. 33, Anm. 5); »Saat« statt »Staat« (S. 41, Anm. 23).

Zu einigen Stellen ist wichtige neueste Literatur nachzutragen, die L. noch nicht kennen konnte. So ist nun für die Zugehörigkeit des Philaretos Eleemon zur Provinzaristokratie (S. 61 f.) auf *M.-F. Auzépy*, in: *Les saints et leur sanctuaire*, ed. *C. Jolivet* etc., Paris 1993 zu verweisen¹. Bis vor kurzem vermutete auch ich noch wie L. (S. 89), der Begriff der »Porphyrogenese« (so L.) sei nicht älter als das 10. Jh. Dies wurde nun von *G. Dagron*, *Nés dans la pourpre*, *Travaux et Mémoires* 12 (1994) 113 f., anhand von lateinischem Quellenmaterial aus der Zeit der ersten Ikonoklastenkaiser (!), deren dynastisches Selbstbewußtsein ohnehin als notorisch gelten kann, überzeugend widerlegt. – Zur Getreideversorgung Konstantinopels (S. 167, Anm. 36) vgl. jetzt *A. Müller*, *Getreide für Konstantinopel. Überlegungen zu Justinians Edikt XIII als Grundlage für Aussagen zur Einwohnerzahl Konstantinopels im 6. Jh.*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43 (1993) 1–20, mit Verweis auf Müllers ungedruckte Diplomarbeit »Getreideversorgung und Einwohnerzahl Konstantinopels vom 6. bis zum ausgehenden 8. Jh.«, Wien 1991. Es könnte L. bei Abschluß des Manuskriptes bereits bekannt gewesen sein, daß zu den Kydonesbriefen 1991 ein weiterer Übersetzungs- und Kommentarband erschienen ist (S. 232, Anm. 31).

Fazit: Trotz kleinerer Mängel überwiegt das Positive bei weitem. Man sollte das *Opus* neben *P. Schreiners* »Byzanz« jedem Studenten der Mediävistik (und auch der Orthodoxen Theologie) zur Erweiterung seines Horizontes empfehlen; der Byzantinist aber wird sein Spezialwissen nach der Lektüre des Buches in mancher Hinsicht besser einordnen können.

Franz Tinnefeld, München

¹ Kurz nach Abgabe des Manuskriptes dieser Rezension hörte ich auf der 16. Tagung der Arbeitsgemeinschaft deutscher Byzantinisten in Bonn (16.–18.2.1995) einen Vortrag von *Claudia Ludwig* (Berlin) über das Thema »Einige Überlegungen zur Vita des Philaretos«. Ludwig kann überzeugend eine so weitgehende Abhängigkeit der Vita von dem jüdisch-hellenistischen »Testamentum Hiobi« nachweisen, daß dem Text, der bisher vor allem immer wieder als wichtige sozialgeschichtliche Quelle zitiert wurde, praktisch jeder historische Wert abzusprechen ist.

Senyk, Sophia, A History of the Church in Ukraine. Vol. I.: To the End of the Thirteenth Century, (Orientalia Christiana Analecta 243), Rom 1993, 471 S., 54,80 DM.

Die Verfasserin gehört dem Basilianer Orden der Ukrainisch Katholischen Kirche an und ist Professorin für Kirchengeschichte am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom. Der vorliegende Band ist der erste einer auf vier Bände geplanten Kirchengeschichte der »Ukraine«. Es ist im Rahmen einer Rezension nicht möglich, auf die Problematik einzugehen, die mit der Ukraine als selbständigem Staat bzw. mit der Herausbildung einer nationalen Identität »der« Ukrainer verbunden ist. Die Verfasserin »ukrainisiert« die ostslawische Kirchengeschichte geographisch und ethnisch auf den Raum der heutigen Ukraine, kommt aber nicht darum herum, auch »weißrussische« und »russische« Territorien in ihre Betrachtungen mit einzubeziehen (z.B. im Kap. IV, 3: Eparchies and Bishops, wo auch »nicht ukrainische« Diözesen mitbehandelt werden müssen, wie z.B. Novgorod, Smolensk, Suzdal' – Vladimir etc.). Störend wirkt sich diese »Ukrainisierung« allerdings auf die Schreibweise der Namen aus: So begegnen uns die Fürsten Oleg (Fürst Oleg 882–912, Kiever Fürst Oleg Svjatoslavic, Fürst von Kursk) in der russischen Schreibweise und die Fürsten Oleh (Oleh Svjatoslavyc, Kiever Fürst, gest. 976 und ein weiterer Oleh Svjatoslavyc, Fürst von Cernigov, Anfang des 12. Jh.s) in der ukrainischen Schreibweise. Die Logik dieser Schreibweise ist kaum nachzuvollziehen: Um »ukrainischer Fürst« zu sein, muß man wohl wenigstens getauft sein und auf dem Territorium der heutigen Ukraine gewirkt und gelebt haben. Die heidnischen Fürsten oder die, die außerhalb der »Ukraine« lebten, sind Russen und werden mit »g« geschrieben! Es stellt sich überhaupt die Frage, ob diese ukrainische Schreibweise sinnvoll ist: So werden die Großfürstin Olga (Olha), die Hll. Boris und Gleb (Borys und Hlib) ukrainisiert, in den zitierten Chroniken, die die Verfasserin benutzt (z.B. »Povest vremennych let« oder der »Novgorodskaja letopis«), kennt man aber natürlich die ukrainische Schreibweise nicht. Das Verwirrspiel mit Namen wird noch dadurch erweitert, daß es auch noch die englische Fassung von Namen gibt, »where they are common« (z.B. John für Ioann).

Vielleicht sollte diese (eher störende) Ukrainisierung der Eigennamen und die Einarbeitung der ostslawischen Kirchengeschichte auf das geographische Gebiet der späteren Ukraine die Abfassung einer eigenen nationalen »ukrainischen Kirchengeschichte« rechtfertigen, die S. eben nicht auf die Zeit der staatlichen Unabhängigkeit der Ukraine (seit 1919 bzw. 1991) oder auf die Zeit des Entstehens einer ukrainischen nationalen Identität (17. bis 19. Jh.?) einengen wollte, wie der Titel des Buches zunächst vermuten läßt.

Erst aus dem Untertitel wird klar, daß der vorliegende Band die Periode von der Christianisierung bis zum Anfang des 13. Jh.s behandelt, wobei die Darstellung weitgehend auf den bekannten Chroniken und kirchengeschichtlichen Arbeiten von Golubinsij und Makarij aufbaut. (Warum die Verf. die grundlegenden neueren Arbeiten von Kartasev, Ammann und Smolitsch nicht berücksichtigt, bleibt unverständlich. Sie zitiert z.B. von Amman nur seine weniger bekannte Arbeit über die »Kirchenpolitischen Wandlungen im Ostbaltikum«, nicht aber die beiden Hauptwerke »Abriß« und »Mönchtum«!)

Kap. I–III (S. 1–81) sind den Anfängen des Christentums und der Christianisierung der Kiever Rus' gewidmet. Kap. IV (S. 82–181) befaßt sich mit dem Aufbau des institutionellen Kirchenrechtes, die Kap. V–VII (S. 182–419) mit der Rezeption des Christentums

im Volk, dem monastischen und spirituellen Leben in der Kiever Rus'. Im Kap. VIII (S. 420–449) wird noch ein Überblick über die Entwicklung der Kirche nach der Eroberung Kievs durch die Mongolen (1240 bis Ende des 13. Jh.s) gegeben. Besonders gelungen sind die Kap. V–VII (gut ein Drittel der Gesamtdarstellung), die sich mit dem spirituellen Leben der Kiever Rus' befassen. Diese äußerst schwierige Materie wird gut lesbar (was übrigens für die gesamte Darstellung gilt) dargeboten und basiert auf der Auswertung der altrussischen Chroniken.

In der englischsprachigen Welt dürfte die Arbeit von S. bald zu den Standardwerken der (ukrainisch/ostslawischen) Kirchengeschichte gehören. Bleibt zu hoffen, daß die angekündigten Bände (Bde. 2–3 für das 14. bis 18. Jh. und Bd. 4 »for the modern period«) bald nachfolgen werden. Besonders gespannt darf man auf den vierten Band sein, der die Entwicklung sicher bis in die Gegenwart verfolgt und damit die vorausgegangenen drei Bände der »History of Church in Ukraine« begründet. Die Kirchengeschichte der Ukraine wird dann auch nicht mehr allein auf die Orthodoxie und die Unierten beschränkt bleiben können, sondern muß auch die übrigen christlichen Kirchen behandeln, die sich seit dem 19. Jh. (und speziell in der jüngsten Epoche) auf dem ukrainischen Territorium verbreitet haben.

Georg Seide, Ottobrunn

Young, Alexey, The Russian Orthodox Church Outside Russia. A History and Chronology, San Bernadino CA 1993, 136 S.

Der Vf. ist gebürtiger Amerikaner und konvertierte 1970 zur Orthodoxie. Er erhielt seine Priesterausbildung am Priesterseminar in Jordanville der russischen orthodoxen Kirche im Ausland. Anfang der 80er Jahre schloß er sich dann der orthodoxen Erzdiözese des Patriarchates von Antiochien in Nordamerika an und seitdem wirkt er als »Missionar des orthodox-westlichen Ritus« dieser Kirche in Neu-Mexiko. Für ein Jahrzehnt war er auch Mitherausgeber der Zeitschrift »Orthodox Amerika« (S. 136).

Dem Vf. geht es in erster Linie um eine Darstellung der Situation der russischen orthodoxen Kirche im Ausland in Nordamerika, wobei er sich schwerpunktmäßig mit der jüngeren Entwicklung in den 80er Jahren befaßt. Damit wird er dem Anliegen der Herausgeber des Buches gerecht, die ihren Lesern die orthodoxen Kirchen in (Nord-)Amerika vorstellen möchten und Wert darauf legen, eine »objektive Darstellung, frei von Polemiken« (S. 5) zu erhalten, was bei der Darstellung der orthodoxen Kirchen in Nordamerika leider selten der Fall ist, wo mehr als eine Dutzend orthodoxer Jurisdiktionen Ansprüche auf die Vertretung der orthodoxen Gläubigen erhebt.

Der Titel des Buches ist daher etwas irreführend: hier wird nicht die Geschichte der russischen orthodoxen Kirche im Ausland mit ihren Diözesen, Gemeinden, Klöstern und kirchlichen Einrichtungen in der weltweiten Diaspora vorgestellt, sondern nur ihr nord-amerikanischer Zweig mit seinen spezifischen Problemen. Ergänzt wird diese Darstellung durch einen Exkurs der historischen Entwicklung der Auslandskirche und eine knappe — bisweilen auch zu allgemeine Übersicht — über die Gesamtkirche (S. 105–135, so z. B. Appendix III und IV, wo der Vf. auf nicht einmal einer Druckseite Infor-

mationen über die Klöster, die kirchlichen Schulen, die sozial-karitativen Einrichtungen und das kirchliche Verlagswesen zusammenstellt).

Das Buch richtet sich speziell an die Leserschaft in den USA, für die das Nebeneinander der vielen orthodoxen Jurisdiktionen in ihrem Land kaum noch durchschaubar ist und wo es mehrere orthodoxe Gruppierungen gibt, die ihren Ursprung auf die russische orthodoxe Kirche zurückführen (russische Auslandskirche, orthodoxe Kirche in Amerika, orthodoxe Kirchen der Ukrainer, Karpatoruthenen etc.). Der Vf. stellt in seinem Buch die russische orthodoxe Kirche im Ausland (Auslandskirche) vor, die seit 1950 auch ihren Verwaltungssitz in Nordamerika hat und mit ihren 250 Gemeinden, Klöstern, sozial-karitativen Einrichtungen, einem Priesterseminar und einem umfangreichen englischen und russischen Verlagswesen innerhalb der »amerikanischen Orthodoxie« eine gewichtige Rolle spielt.

Georg Seide, Ottobrunn

Meyendorff, John, Die Ehe aus orthodoxer Sicht, aus dem Englischen übersetzt von *Ulrich Kroll*, Gersau: Verlag Fluhegg 1992, 122 S., 18,50 DM.

Durch die in diesem Jahrhundert erfolgten Bevölkerungsbewegungen wurden Menschen verschiedener Konfessionen in unmittelbare Nachbarschaft zueinander gebracht. Eine Zunahme von Ehen zwischen Christen unterschiedlicher Kirchenzugehörigkeit ist die Folge. Berücksichtigt man bei dieser Entwicklung noch die wachsende Annäherung zwischen den Kirchen, so bedeutet das Erscheinen dieses Buches nicht nur eine wertvolle Hilfe zum Verständnis dieses Sakramentes für diejenigen, die die Ehe mit einem orthodoxen Partner eingegangen sind, sondern diese fundierte Studie ist auch dafür vorzüglich geeignet, den Theologen anderer Kirchen das orthodoxe Eheverständnis zu erschließen. Eine Darstellung des orthodoxen Ehesakramentes ist auch deswegen erforderlich, da sich dessen Verständnis sowohl von dem der Römisch-katholischen als auch von dem der Evangelischen Kirche unterscheidet. In den offiziellen bilateralen Gesprächen, die die Orthodoxe Kirche mit diesen beiden Kirchen geführt hat, wurde das Thema der Ehe nicht behandelt.*

Bevor der Vf. die kirchengeschichtliche Entwicklung und die theologische Bedeutung der Ehe in der Orthodoxen Kirche untersucht, weist er auf die Grundgedanken des Eheverständnisses im Judentum und im römischen Gesetz hin. Gegenüber dem jüdischen Denken des Alten Testaments, das den Sinn und den Zweck der Ehe in der Fortpflanzung und somit in der Sicherung der Nachkommenschaft sah, aber auch gegenüber dem römischen Verständnis der Ehe als Rechtsvertrag bringt das Neue Testament eine grundsätzlich neue Sicht der Ehe mit sich (S. 13–15). Indem die Ehe wie im Epheserbrief als Abbild der Vereinigung zwischen Jesus und seiner Kirche gilt und die Menschen auch durch sie zu Bürgern des Reiches Gottes werden, so übersteigt und überdauert die Ehe in

* Vgl. in diesem Zusammenhang den im Jahr 1993 von der »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz« erstellten Text: »Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen – Eine Handreichung«, *OfO* 8 (1994) 109–115.

ihrem Verständnis als Mysterium die irdische begrenzte Existenz. Nicht einmal durch den Tod kann der Bund der Ehe aufgelöst werden (S. 42).¹ Die Ehe ist nicht nur einmalig, sondern sie bedeutet eine »ewige Verbindung« (S. 25). In der Ehe geht es nicht nur um die Verbindung der Eheleute miteinander, sondern um ihr Miteinander »in Christus«. Der Eintritt in das Königreich des ewigen Lebens kann in der Gemeinschaft des christlichen Lebens begonnen werden. In diesem Zusammenhang soll der Vergleich gesehen werden, der in den Evangelien zwischen dem Reich Gottes und einem Hochzeitsmahl gemacht wird (S. 18 f.). Aus diesem Verständnis der Ehe folgert M., daß diese »nur einmalig sein (kann), nicht als Folge eines abstrakten Gesetzes oder Moralprinzips, sondern genau deshalb, weil sie ein Mysterium aus dem Gottesreich ist, das den Menschen in die ewige Freude und die ewige Liebe einführt« (S. 19). Dem Einmaligkeitsverständnis der Ehe steht aber die Tatsache entgegen, daß der Mensch ein Sünder ist. Von der Vollkommenheit seiner Menschlichkeit hat er sich entfernt. Ideal und Wirklichkeit stimmen in seinem Leben nicht überein. Das Sakrament der Ehe versetzt die Partner nicht in einen sündlosen Zustand, auch wenn sie der Gnade Gottes teilhaftig werden und ihnen so ermöglicht wird, sich immer mehr dem wahren Leben zu nähern. Einerseits hält die Orthodoxe Kirche daran fest, daß die zweite Ehe mit der christlichen Lehre unvereinbar ist, andererseits toleriert sie diese »nur aus Herabneigung wegen der menschlichen Schwäche« (1 Kor 7,9; bei M. S. 39). Daß die zweite und eventuell die dritte Ehe nicht den Charakter und die Würde der ersten hat und nur geduldet wird, drückt sich in dem Ritus aus, der sich von dem der ersten Ehe deutlich unterscheidet. Vor allem der Bußcharakter zeigt die Ordnung der zweiten und dritten Ehe auf. Weiterhin geht es hier um Vergebung und um die Gnade Gottes, auf die die Ehepartner in Reue hoffen, wie die alttestamentlichen Gestalten, auf die in diesem Zusammenhang Bezug genommen wird. Daß die Orthodoxe Kirche die zweite und gelegentlich die dritte Ehe als einen Verstoß gegen die christliche Norm betrachtet und nur auf Grund der seelsorglichen Ökonomie (S. 42) toleriert, wird daraus ersichtlich, daß diejenigen, die eine zweite oder dritte Ehe geschlossen hatten, bis in das 9. Jahrhundert eine Buße auferlegt bekamen. Sie wurden einige Jahre exkommuniziert. »Scheidung war immer eine schwere Sünde« (S. 52). In der alten Kirche wurde nur die erste Ehe während der Eucharistiefeier gesegnet (S. 51).

Die Einmaligkeit der Ehe ist für die Orthodoxe Kirche nicht durch einen äußeren, gesetzlichen Zwang aufrechtzuerhalten, sondern durch eine verantwortbare christlich verstandene Freiheit der Eheleute. Hier ist aber der Mißbrauch der Freiheit gegeben, solange der Mensch zur gefallenen Welt gehört, wobei die Kirche, um die Einmaligkeit der Ehe zu schützen, konkrete Maßnahmen traf, die geeignet waren, dieser dienlich zu sein, wie z. B. die Forderung nach einem zeitlichen Abstand zwischen der Verlobung und der Hochzeit, um den Partnern bei der Entscheidung zu helfen.

Im Mittelpunkt dieses Buches steht die enge Verbindung der Ehe mit der Eucharistie, die für das kirchengeschichtliche und das theologische Verständnis der Ehe von zentraler Bedeutung ist. Die Ehe wurde in der frühen Kirche der Eucharistie zugeordnet. Sie wurde als Sakrament verstanden und als solches vollzogen, auch wenn die Urkirche sie einige Jahrhunderte ohne einen bestimmten Ritus gefeiert hat. Die Grundvoraussetzung für

¹ [Anm. d. Red.: Vgl. die anderslautende Ansicht von Th. Nikolaou, in: *Ofo* 8 (1994) 112, Anm. 1.]

die kirchliche Eheschließung war, daß die Partner Glieder der Kirche, d.h. des Leibes Christi, waren. Das wurden sie durch den Empfang der Eucharistie. So wie in der Urkirche die Taufe während der Liturgie gefeiert wurde, so geschah es auch mit der Ehe. Sie wurde in die Liturgie mit der Eucharistie als Mittel- und Höhepunkt integriert. Der Vollzug der Ehe erfolgte, indem das Brautpaar an der Liturgie teilnahm, vom Bischof im Rahmen dieses Gottesdienstes gesegnet wurde und anschließend die hl. Kommunion empfang. So geschah die Vereinigung der Eheleute miteinander und mit Christus und in ihm. Sie wurden nicht nur in die standesamtlichen Register, sondern auch »in die Himmel« aufgenommen. Nach diesem urkirchlichen Verständnis ist die Ehe nicht nur eine Angelegenheit dieser irdischen Welt.

Entsprechend der Praxis der Urkirche, nach der das Sakrament der Ehe während der Liturgie vollzogen wurde, war eine Ehe mit einem nicht-orthodoxen Partner deswegen nicht möglich, weil zu der Eheschließung das Bekenntnis desselben Glaubens und die Kommunion mit dem eucharistischen Leib und Blut Christi gehörten. Da die Interkommunion nicht möglich war, kam auch die Ehe mit einem nicht-orthodoxen Partner nicht in Frage. Der Empfang des Abendmahles besiegelte praktisch die Ehe. Erst mit der Trennung von der Eucharistie wurde eine Ehe von konfessionsverschiedenen Partnern möglich.

M. verfolgt mit kirchengeschichtlicher Kompetenz die Gestaltwerdung des Eheritus bis zu seiner heutigen Form und übersieht dabei nicht, daß die Kirche, als der byzantinische Staat sie mit gesetzgeberischen Aufgaben in bezug auf die Ehe betraute, in Konflikt mit den eigenen christlichen Überzeugungen geriet. »Die Kirche erwarb die neue soziale Verantwortung um einen hohen moralischen Preis« (S. 25). Die Entwicklung zu einem selbständigen Ritus des Ehesakramentes vollzog sich in der Kirche, als der Staat ihr die Verantwortung für den zivilrechtlichen Status der Ehe anvertraute. Vf. plädiert für die Wiederherstellung der Verbindung der Ehe mit der Eucharistie.

Die Erklärung des Verlobungs- und Krönungsgottesdienstes in ihren biblischen Bezügen, in ihren symbolischen Handlungen und Zeichen sowie ihrer theologischen Bedeutung gehört zu den weiteren Vorzügen dieses Buches und trägt zum Verständnis der Ehe in der Orthodoxen Kirche, zur Herausstellung ihrer kennzeichnenden Merkmale wesentlich bei.

Der inzwischen verstorbene weltbekannte Theologieprofessor aus der nordamerikanischen Orthodoxie nimmt in seinem Buch die Fragen und die Probleme unserer Zeit bezüglich der Ehe auf. So beschäftigt er sich mit dem Problem der Scheidung, der Geburtenregelung, der Abtreibung. Auf alle diese Fragen geht M. ein, indem er seine Argumente mit Hinweisen auf die Schrift und Tradition zu stützen versucht.

Wenn es um die Frage nach dem Ziel, nach der Rechtfertigung der Ehe geht, so kann sie in guter orthodoxer Tradition nicht als ein Mittel zum Zweck verstanden werden. Stand die Fortpflanzung im Vordergrund des jüdischen Eheverständnisses, so hat die Ehe im Christentum einen Sinn in sich selbst. Dieser besteht in der Liebe. Sie ist der hinreichende Grund der Ehe. M. grenzt das orthodoxe Eheverständnis von dem des westlichen Christentums, d.h. der Römisch-katholischen Kirche ab, das vor allem von Augustinus geprägt ist. Da hier Sexualität und Sünde eng miteinander verknüpft werden, so bestand nach dieser Sicht die Rechtfertigung der Ehe in der Zeugung und Geburt der Kinder. Die

Vermutung liegt nahe, daß hinter der ablehnenden Haltung des lateinischen Christentums gegenüber der Geburtenregelung diese Sicht von der engen Verbindung zwischen Sünde und Sexualität steht.

Auch das Problem des verheirateten Klerus mit seinen besonderen Bestimmungen, wie auch der Zölibat und das Mönchsleben werden in diesem Buch behandelt, wobei M. in diesem Kontext die Frage nach der orthodoxen Spiritualität nicht außer acht läßt. Trotz der starken monastischen Strömungen, die die Orthodoxe Kirche in ihrer Geschichte kennt, die dazu geführt haben, daß das Episkopat aus dem Mönchstand gewählt wird, erfreut sich die Ehe in dieser Kirche als von Gott gesegnet hoher Achtung.

Der Rezensent vermißt die nähere Ausführung der einleitend angekündigten Vorzüge des orthodoxen Ehesakramentes, die geeignet wären, den Schwierigkeiten zu begegnen, die die Ehe in unserer Zeit kennt (S. 10). Dieses Buch bietet nicht nur eine profunde Theologie der Ehe, sondern zugleich auch den Text des Ehesakramentes, wie auch eine Reihe sinnvoll ausgewählter Texte aus der Hl. Schrift und aus der Hl. Tradition der Kirchenväter und der Konzilien, die sich für das Thema der Ehe als aufschlußreich erweisen. In diesem Buch findet sich nicht nur die Theologie und der gottesdienstliche Text der Ehe, sondern hier werden zugleich Theologie und Gottesdienst eng miteinander verbunden, so wie in dieser Kirche die *lex credendi* und die *lex orandi* aufeinander bezogen werden.

Viorel Mehedintu, Neckargemünd

Sirota, Ioann B., Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche. Versuch einer Systematisierung. (Das östliche Christentum, NF 38), Würzburg: »Der Christliche Osten« 1992, 314 S., 155 farbige und schwarzweiße Abbildungen, 88,20 DM.

Dieses Buch, das die ikonographischen Formen der Gottesmutter in Rußland behandelt, schließt eine Lücke in der Bibliographie der deutschsprachigen religiösen Kunstgeschichte. Im Westen und speziell in Italien sind die ikonographischen Formen der Gottesmutter in der russischen Kunst nicht unbekannt, dank des Taschenbuches der Nonne *Maria Donadeo*, *Icone Mariane russe*, Brescia: Verlag Morcelliana 1988, 120 Seiten mit zahlreichen Ikonen, die mit grammischen Zeichnungen wiedergegeben sind, oder auch des Werkes »La Madonna a Mosca e a Roma. Theologie, Kunst, völkische Frömmigkeit«, Cinisello Balsano (Milano): Verlag Paoline 1992, 318 Seiten und 212 Ikonen.

Der Autor gliedert sein Werk in vier Kapitel. Das erste hat den Titel »Literarische Übersicht zum Thema ›Ikonographie der Gottesmutter‹«, das zweite heißt »Frühchristliche und byzantinische Darstellungen der Gottesmutter«, das dritte »Die Ikonographie der Gottesmutter in der Russischen Orthodoxen Kirche« und das vierte »Probleme weiterer ikonographischer Systematisierung der Gottesmutterbilder«. Die bibliographischen Hinweise sind nicht besonders reichlich; es fehlen grundlegende Werke, wie das von *C. Cecchelli*, *Mater Christi*, Roma 1946–1954, und *K. Kalokyris*, *Ἡ Θεοτόκος εἰς τὴν εἰκονογραφίαν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως*, Thessaloniki 1972, in denen Bezug auf russische Werke über die Gottesmutter genommen wird. Statt dessen werden ältere Werke von *J.*

Wilpert und A. Munoz erwähnt. Besonders im zweiten Kapitel, in dem die Rede von den älteren Gottesmutter-Abbildungen in den Katakomben, in den Fresken, in den Mosaiken und in den tragbaren Ikonen aus Italien ist, wird eine reichhaltige russische Bibliographie miteinbezogen; dagegen wird die westeuropäische kaum berücksichtigt. Die Verarbeitung des Materials im dritten Kapitel ist dank auch der Herkunft des Schriftstellers vollständiger. Die Hervorhebung von einigen wesentlichen ikonographischen Formen, wie z. B. der Wegweiserin von Jerusalem, die auch von Varianten begleitet wird, unterstreicht die Forschung des Autors in diesem Kapitel. Das vierte Kapitel, das einen geringen Umfang hat, behandelt ikonographische Elemente der Gottesmutter, so wie sie uns in der russischen Malerei und generell in der byzantinischen begegnen, nämlich sitzend oder stehend, das Gotteskind im linken oder rechten Arm haltend usw.

Nennenswert ist die Liste mit der alphabetischen Aufzählung der wundertätigen Ikonen und deren Erscheinungsjahr sowie das Datum des jeweiligen Festes. Die Photographien der Gemälde, die am Ende des Buches abgedruckt sind, sind von sehr guter technischer Qualität und bestätigen den wissenschaftlichen Wert dieses Werkes.

Man muß also dem Autor gratulieren, denn er hat dem lesefreundlichen Publikum des Westens ein Werk überreicht, durch das es die russische Kunst und den russischen Geist entdecken kann; ebenfalls muß man dem Verlag danken für seine großzügige Geste, dieses Buch zu veröffentlichen.

Konstantin P. Charalampidis, Thessaloniki

Rein, Harald, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band II: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen / Die orthodox-alkatholischen Beziehungen / Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen, (Europäische Hochschulschriften / Reihe XXIII, Theologie Bd. 511), Bern u.a.: Peter Lang 1994, 572 S.

Nachdem der erste Band eine allgemeine Einführung und die Darstellung der anglikanisch-alkatholischen Beziehungen gebracht hatte (vgl. *Ofo* 8, 1994, 124–125), erhält der Leser nun eine ebenso ausführliche Beschreibung der im Titel erwähnten Beziehungen sowie deren Befragung unter ekklesiologischen, aber auch anderen Gesichtspunkten. Das Werk hat somit nicht nur informativen Charakter, sondern es bietet auch Anregungen sowohl für die Reflexion des Geschehenen wie für die Gestaltung gegenwärtiger und zukünftiger ökumenischer Bemühungen von Kirchen, die den Anspruch erheben, auf dem Boden der alten Kirche zu stehen.

Immer wieder deutet der Autor an, daß ihn eine bestimmte Frage besonders bedrängt, nämlich die nach dem Einbezug des Kirchenvolkes in die ökumenische Arbeit. Wie weit wurde der Glaube der »Basis« berücksichtigt? Wie kann das Kirchenvolk überhaupt einbezogen werden? Vielleicht könnte dieses Problem klarer gesehen werden, wenn vorher die Filioque-Frage in ihren Zusammenhängen deutlicher gesehen würde. Das Buch bietet Ansätze dazu, allerdings vermischt mit Ungenauigkeiten. So ist die Bemerkung auf S. 101, es sei das theologische Anliegen, welches hinter dem westlichen Filioque steht, als

gleichwertige Lehrtradition auch durch den 1987 abgeschlossenen orthodox-alkatholischen Dialog anerkannt worden, recht gewagt. Es müßte vorerst gesagt werden, welches der verschiedenen Anliegen gemeint sei. Die dazu gegebenen Hinweise mit Zitaten nach Urs Küry und dem offiziellen orthodox-alkatholischen Dialogtext genügen kaum. Wesentlich — und viel deutlicher — sind die Bemerkungen über die negativen Seiten des westlichen Denkens, das hinter dem Filioque steht, so auf S. 98 ff. Dazu möchte man sich fragen, ob dem Autor — und auch der Großzahl der orthodoxen Theologen — bewußt ist, daß das »Filioque-Denken« faktisch auch die Orthodoxe Kirche mitformt und das Kirchenvolk, den Tempel des Heiligen Geistes, in seiner Verantwortung tiefer stuft. Auch das erwähnte Anliegen des Autors eines besseren Einbezugs des Kirchenvolkes in die ökumenische Arbeit bedarf zuerst einer bewußteren Betrachtung des Denkens, das hinter dem westlichen Filioque steht. Gewiß wäre dabei auch zu fragen, weshalb dieses Denken mit seinen das Volk entmündigenden Folgen auch dort, wo es abgelehnt wird, so stark wirkt. Kann dies sein, wenn nicht hinter ungenügend durchdachter Lehre doch echte Anliegen in der westlichen Tradition verborgen sind? Solange sie nicht bewußt gemacht werden, müssen sie wohl als Störfaktor wirken.

Die kritischen Fragen, welche der Autor an die einzelnen Kirchen stellt, sind beachtenswert. Erwähnt seien zwei: Die Frage an die Orthodoxie, die ihre Einheit im Hinblick auf die Diasporaprobleme betrifft, aber auch das bulgarische Schisma von 1870–1945, das eigentlich nur ein griechisch-bulgarisches Schisma war, während die anderen Kirchen sowohl mit der bulgarischen wie mit der griechischen Kirche Gemeinschaft hielten, und dann die Fragen an die Altkatholische Kirche betreffs der Eucharistievereinbarung der Altkatholischen Kirche Deutschlands mit der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1985. Die ausführliche Darstellung dieser Angelegenheit liest sich wie eine Schilderung aus graueren Zeiten der Kirchengeschichte. Treue und Glauben scheinen in der Altkatholischen Kirche Deutschlands einen unklaren Stellenwert zu haben. Und die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz ist gegenwärtig zu schwach, um die Angelegenheit zu bereinigen. Bemerkenswert ist das Bemühen des Autors um eine differenzierte Betrachtung mit unterschiedlicher Fragestellung.

Ab S. 471 finden sich ausführliche Schlußfolgerungen, die Behandlung grundsätzlicher Fragen (so Abendmahl und Kirchengemeinschaft, die Frage nach einer kulturspezifischen Theologie und die, was ein Konsens sei) und endlich ein Ausblick in die Zukunft der anglikanisch-alkatholisch-orthodoxen Beziehungen, wobei die Behandlung der Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz über die Beziehungen zu anderen Kirchen, welche 1993 kurz vor Drucklegung des Werks gegeben wurde, den Abschluß bildet.

Peter Amiet, Wettingen

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland

Am 12. Mai 1994 wurde in Dortmund eine gemeinsame »Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland« gegründet. Mitglieder sind: das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel/ Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und Erzbistum der russischen orthodoxen Gemeinden in Westeuropa; die griechisch-orthodoxe Kirche von Antiochien/Exarchat in Westeuropa; die russische orthodoxe Kirche/Diözese von Berlin und Deutschland; die serbische orthodoxe Kirche/Diözese für Mitteleuropa; die rumänische orthodoxe Kirche/Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa und die bulgarische orthodoxe Kirche/Diözese für Westeuropa.

Die Bistümer sind durch Delegierte in der Kommission vertreten. Vorsitzender der Kommission ist Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis**, Leiter der Lehr- und Forschungsstelle »Orthodoxe Theologie« an der Universität Münster. Die Kommission soll eine intensivere Zusammenarbeit der ihr angehörenden orthodoxen Kirchen in Deutschland vor allem in der Pastoral- und Jugendarbeit erreichen und ihre Anliegen in ökumenischen, sozialen und kulturellen Fragen gegenüber dem Staat und anderen Kirchen sowie gesellschaftlichen Organisationen gemeinsam vertreten. Es ist geplant, als publizistisches Organ »Orthodoxie aktuell« herauszubringen. [*Rundbrief der Ökumenischen Centrale*, Juli 1994, S. 19]

14. Jahrestagung der Orthodoxen Fraternität in Deutschland

Vom 23. bis 25. September 1994 hielt die »Orthodoxe Fraternität in Deutschland« in Düsseldorf ihre 14. Jahrestagung mit dem Thema »Orthodoxie und Ethik« ab. Als Referenten sprachen Bischof **Krystof (Pulec)** von Olmütz und Brünn/Tschechien und Slowakei über »Die ethischen Akzente des Hl. Gorazd (1422) im Lichte der heutigen Zeit« und Prof. Dr. **Theodor Nikolaou** (München) über »Spiritualität und sozialer Dienst der Kirche«.

Panorthodoxes Symposium über die orthodoxe Frau

Auf Initiative der griechischen Metropolie von Theben und Livadeia wurde in der Stadt Livadeia vom 4. bis 6. November 1994 ein theologischer Kongreß zum Thema: »Die orthodoxe Frau im vereinigten Europa« veranstaltet. Dem Initiator, Metropolit **Hieronimos**, ist es gelungen, dieser Konferenz einen panorthodoxen Charakter zu verleihen, indem er Vertreter — vor allem Frauen — aus fast allen orthodoxen Kirchen einlud. Dem Kongreß wurden zahlreiche Grußbotschaften sowohl orthodoxer Oberhäupter als auch von Persönlichkeiten aus der Politik sowie von europäischen und griechischen Frauenorganisationen überbracht. Von den vielen interessanten Vorträgen sind beispielsweise zu erwähnen die Vorträge des Metropoliten von Ephesos und Vertreters des Ökumenischen Patriarchats, **Chrysostomos**, des Metropoliten von Pergamon, **Ioannis**, der Prof. **Helena Glykatzi-Ahrweiler**, Dr. **Sophie Deicha** und Dr. **Dimitra Koukoura**, der Professoren **Geor-**

gios Mantzaridis, Ioannis Fountoulis und **Prodromos Akanthopoulos**. Die Teilnahme der Nonnen **Magdalene** aus dem orthodoxen Kloster des Hl. Johannes in Essex/Großbritannien und der Äbtissin **Makaria** aus dem serbischen Kloster Sokolica war eine wirkliche Bereicherung. Aufschlußreich für die weiteren Diskussionen waren auch die Wortmeldungen und Zeugnisse der Frauen aus Rumänien, Rußland, Bulgarien, Albanien, Georgien, Finnland, Zypern, Polen, aus der Tschechien und der Slowakei. [*Christianiki* 468 (17.11.1994) 5; 8]

Das Theologiestudium im 21. Jahrhundert

Mit dem Thema »Die Ausbildung in orthodoxer Theologie im 21. Jahrhundert« hat sich ein interorthodoxes Symposium vom 20. bis 22. Januar 1995 in Athen befaßt. Das Symposium wurde vom Kulturinstitut der Finnischen Botschaft in Athen unter der Leitung seines Direktors, Prof. Dr. **Gunnar Hällström**, und unter Mitwirkung der Theologischen Fakultät der Universität Athen veranstaltet. Es waren zehn Theologische Fakultäten aus sieben verschiedenen Ländern vertreten. Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München wurde von Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou** vertreten, der zum folgenden Thema gesprochen hat: »Auf dem Weg zu einer interkonfessionellen theologischen Fakultät?«

Panorthodoxes Friedenstreffen auf Patmos

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** kündigte anläßlich eines Besuchs auf der Insel Patmos an, daß dort im September 1995 die orthodoxen Ersthierarchen aus aller Welt sowie die Staatsführer der mehrheitlich orthodoxen Länder, vor allem diejenigen Rußlands und Grie-

chenlands, zu einem Panorthodoxen Friedenstreffen zusammentreten werden. Im Mittelpunkt des Treffens sollen der Balkankonflikt und die Beziehungen zur Römisch-katholischen Kirche stehen. Bartholomaios I. will noch vor dem Friedenstreffen, das mit der Feier des 1900. Jahrestages der Niederschrift der Apokalypse verbunden sein soll, am 29. Juni 1995, dem Fest von Peter und Paul, Papst **Johannes Paul II.** besuchen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 44 (26.10.1994) 24]

2. Ökumenisches Patriarchat

Bekenntnis zur Ökumene

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** sagte in einem Interview, das er der katholischen Monatszeitschrift »30 Tage« gab, er empfinde es als »historische Pflicht«, den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche »mit allen unseren Kräften« fortzuführen. Rom und die Orthodoxie hätten viele geschichtliche Sünden begangen, indem sie die eucharistische Erfahrung des Sieges über den Tod in der Kirche entstellt und verfälscht hätten. Die Einheit als Wahrheit des Lebens und Form der Existenz könne nur wiedergefunden werden, wenn der Suche aufrichtige gegenseitige »metanoia« vorausgehe. Dies gelte besonders für die Unterschiede in bezug auf das »Filioque« und die Unfehlbarkeit des Papstes oder das geographische Verständnis der Katholizität.

Der katholisch-orthodoxe Dialog betreffe nicht lediglich religiöse Differenzen, sondern umfasse heute »die dramatische Krise des gesamten kulturellen Paradigmas, des sogenannten Modernismus«, erklärte der Patriarch.

Die apostolische Sukzession bezeichnete Bartholomaios I. als »eine lebendige Wei-

tergabe der Erfahrung jener, die 'Augenzeugen des Wortes waren', das den aufeinanderfolgenden Generationen eingepflanzt wurde«. Weder der Papst noch der Ökumenische Patriarch seien automatisch und »natürlich« Nachfolger des Petrus und Andreas; beide müßten sich jeden Tag aufs neue bemühen, sich als deren Nachfolger zu erweisen. »Denn auch das Glaubensgut stellt keine ideologische Erbschaft oder theoretische Treue zu begrifflichen Formulierungen dar, sondern es offenbart sich als Ereignis und Evangelisierung des Lebens im eucharistischen Leib«. [30 Tage 4 (1994), Nr. 9, S. 16–21]

Auszeichnung für Prof. B. Anagnostopoulos

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zeichnete am 28. August 1994 den engen Mitarbeiter des Patriarchats Prof. Dr. **Basilios Anagnostopoulos** mit dem Officium (Ehrentitel) des Archon Lehrers der Kirche aus. Die Verleihung fand im Anschluß an die Göttliche Liturgie statt, die anlässlich der Feierlichkeiten zum 150jährigen Bestehen der Theologischen Hochschule von Chalki im Hl. Trinitäts-Kloster gefeiert wurde. Prof. Anagnostopoulos, der Mitbegründer und jetzige Präsident des Vereins »Hestia Theologon Chalkis« in Athen, wirkte zuletzt als Professor an der 1971 von der türkischen Regierung geschlossenen Theologischen Hochschule von Chalki. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, August 1994, S. 12]

II. Versammlung der Hierarchie des Thrones

Vom 1. bis 4. September 1994 fand im Phanar/Konstantinopel, dem Sitz des

Ökumenischen Patriarchats, die zweite Versammlung aller aktiven Hierarchen des Ökumenischen Thrones statt. Es handelt sich um eine persönliche Initiative des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, die seit der ersten Versammlung aller weltweit amtierenden Hierarchen des Thrones im Jahr 1992 (s. *Ofo* 7, 1993, 109–119) zu einer ständigen Einrichtung geworden ist.

An dieser zweiten Versammlung nahmen neben den in Konstantinopel residierenden Hierarchen die Bischöfe des Ökumenischen Patriarchats aus Kreta, Dodekanes, Europa, Nordamerika und Australien teil sowie ein Vertreter aus den sogenannten »Neuen Ländern«, d.h. aus jenen Diözesen, die unter der Verwaltung der orthodoxen Kirche Griechenlands stehen. Die Zusammenkunft, die vom Ökumenischen Patriarch mit einer umfassenden Einführungsrede eröffnet wurde, beschäftigte sich mit folgenden vier Themenbereichen: a) Verlauf der theologischen Dialoge der Orthodoxie mit den Nichtorthodoxen (Referent: Metropolit von Ephesos **Chrysostomos**) — b) Gemischte Ehen (Referent: Metropolit von Nord- und Südamerika **Iakovos**) — c) Liturgische Probleme in der Diaspora (Referent: Metropolit von Australien **Stylianos**); — d) Geistliche Berufung und Priesterausbildung (Referent: Metropolit von Frankreich **Ieremias**). [*Ökumenisches Patriarchat — Kirchliche Nachrichten*, September 1994, S. 18 ff.]

Mißwahlen in der hl. Irenenkirche

Der alljährlich ausgetragene europäische Schönheitswettbewerb fand im Oktober 1994 in der historischen hl. Irenenkirche in Konstantinopel statt. Dies wurde scharf kritisiert, besonders seitens der orthodoxen Kirche Griechenlands. Sie erklärte, eine

solche Veranstaltung in einer Kirche, die zwischen den Jahren 381 und 415 Sitz des Ökumenischen Patriarchats und zudem Schauplatz des 2. Ökumenischen Konzils war, zuzulassen, trage nicht dazu bei, die Beziehungen zwischen Christen und anderen Bürgern der Türkei weiter zu verbessern. Es sei dies eine Beleidigung, die nicht nur die griechische Orthodoxie, sondern die ganze Christenheit treffe. [*To Bima*, 2.10.1994, S. A18; *Christianiki* 466 (20.10.1994) 5; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 48 (23.11.1994) 14]

Schwierigkeiten mit der türkischen Regierung

Die intensive ökumenische Tätigkeit des Patriarchen **Bartholomaios I.** scheint die türkische Regierung zu stören. Der türkischen Zeitung *Milyet* zufolge wies der türkische Innenminister **Nahit Mentese** den Präfekten von Istanbul an, den »Patriarchen vom Phanar« wegen des Verdachtes antitürkischer Propaganda zu »verhören«. In der Türkei wird immer wieder behauptet, der Ökumenische Patriarch wolle auf türkischem Territorium einen religiösen Staat ähnlich dem des Vatikans gründen. [*To Bima*, 1.1.1995, S. A12]

Pastoraler Besuch des Ökumenischen Patriarchen auf dem Dodekanes

Vom 18. bis 27. Oktober 1994 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den Metropolen des Dodekanes, die dem Patriarchat von Konstantinopel kanonisch unterstellt sind, einen zehntägigen Pastoralbesuch ab. Der Patriarch besuchte die Inseln Patmos, Leros, Kalymnos, Kos, Rhodos, Symi, Kastellorizo, Karpathos und Kasos. Bartholomaios wurde von neun Bischöfen sowie dem griechischen Erziehungsminister **Georgios**

Papandreou und Innenminister **Konstantinos Skandalidis** begleitet. Die Gläubigen empfingen den Patriarchen mit Freude und Begeisterung. Auf jeder Insel wurde jeweils eine Doxologie zelebriert.

Am 18. Oktober kam der Patriarch auf Patmos, der heiligen Insel, an und besuchte das Johannes-Kloster und die Höhle, in der der Apostel das Buch der Offenbarung abgefaßt hat. Am 23. Oktober vollzogen Bartholomaios und alle anwesenden Bischöfe auf Rhodos eine erzbischöfliche Liturgie. Im Anschluß an diesen Besuch wurde der Ökumenische Patriarch am 27. Oktober mit dem Ehrendokortitel der Universität der Ägäis ausgezeichnet. Die Umweltabteilung dieser Universität wollte damit die Verdienste des Ehrenoberhauptes der Orthodoxie um ökologische Problemlösungen heute anerkennen und ihn ermutigen, sein diesbezügliches Engagement fortzusetzen.

Große Bedeutung maß die griechische Regierung dem Dodekanes-Besuch des Ökumenischen Patriarchen bei. Auf Kos traf dieser sich mit dem griechischen Ministerpräsidenten **Andreas Papandreou**, der zu diesem Zweck — begleitet von sieben Ministern seiner Regierung — nach Kos gekommen war. Es wurde über die Rolle der Orthodoxie in der modernen Welt und über die geistliche Aufgabe des Ökumenischen Patriarchats diskutiert. [*To Bima*, 23.10.1994, S. A10; *SOP* 192 (1994) 7–8]

Auszeichnung des griechisch-orthodoxen Metropoliten von Deutschland

Der griechische Staat ehrte den griechisch-orthodoxen Metropolitan von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa, **Augoustinos Labardakis**, mit einer großen Auszeichnung. Für seine Verdienste um die Orthodoxie und die griechi-

schen Mitbürger in Deutschland verlieh ihm am 28. September 1994 der Staatspräsident **Konstantinos Karamanlis** durch eine entsprechende Urkunde »den obersten Komtur des Ehrenordens«. In einer Feierstunde am 29. Oktober 1994 in Bonn übergab der griechische Botschafter, **Johannes Bourlogiannis-Tsangaridis**, dem Metropoliten die Urkunde und das Komturkreuz.

Der Ökumenische Patriarch in Belgien

Anlässlich des 25jährigen Jubiläums der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Belgien stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im November 1994 Belgien einen offiziellen Besuch ab. Das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie unterstrich mehrfach, es sei notwendig, daß sich die christlichen Kirchen ökumenisch einander annäherten. Den Uniatusmus bezeichnete der Patriarch in einem Gottesdienst im belgischen Benediktinerkloster Chevetogne wörtlich als eine »traumatische Erfahrung« der Orthodoxen Kirche.

In Brüssel traf Bartholomaios auch mit dem EU-Kommissionspräsidenten **Jacques Delors** zusammen. Es wurde die Eröffnung eines »Büros der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union« in Brüssel vereinbart. Am 10. Januar 1995 weihte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Belgien **Panteleimon** das Büro ein. Diese Einrichtung, die inzwischen Proteste seitens der türkischen Regierung ausgelöst hat (siehe auch S. 108), wird vom Archimandriten **Emmanuil Adamakis** geleitet. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 48 (23.11.1994) 1; *SOP* 195 (1995) 9 f.]

Zum Fest des hl. Andreas in Konstantinopel

Jedes Jahr wird mit besonderem Glanz das Patronatsfest des Ökumenischen Patriarchats im Phanar begangen. Seit einigen

Jahren bereits hat sich dabei die Gewohnheit eingebürgert, die inzwischen institutionalisiert ist, daß an dieser Feier des hl. Andreas (30. November) auch eine offizielle Delegation der Römisch-katholischen Kirche teilnimmt, die meistens vom Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen geführt wird. Zum Andreas-Fest des Patriarchats im Jahr 1994 lassen wir an dieser Stelle Pater *Johannes Düsing*, der diesmal dabei war, zu Wort kommen:

»Das Fest des hl. Apostels Andreas des Erstberufenen (Joh 1,40), das Patronatsfest des Ökumenischen Patriarchates, fand in diesem Jahr wieder in der renovierten Patriarchatskirche des hl. Georg, des Großmartyrers und Trophäenträgers, im Phanar statt. Die Renovation hat der Kirche einen neuen Glanz verliehen. Besonders beeindruckend ist die neue Wölbung der Decke, in hellen Farben gehalten und in der Mitte geschmückt mit dem Fresko des segnenden Christus. Die beiden besonders kostbaren Mosaik-Ikonen der Muttergottes Pammakaristos und des hl. Johannes des Täufers aus dem 11. Jahrhundert — es waren ursprünglich Trag-Ikonen — sind nun umplaziert an wirkungsvoller Stelle vor den drei kostbaren Reliquienschreinen der hl. Euphymia, Salome und Theophana. Sie stammen wie die Mosaiken und die vorgelagerte cathedra des hl. Johannes Chrysostomos aus früheren Patriarchatskirchen nach dem Verlust der Hagia Sophia im Jahre 1453; Hl. Georg im Phanar ist der seitdem notwendig gewordene vierte Umzug der Residenz des Patriarchen.

Auf der cathedra hatte wie immer zum morgendlichen Gottesdienst des Orthros Patriarch Bartholomaios I. Platz genommen. Die von ihm gesungenen Anfangs-

strophen (Hirmen) der Oden des Weihnachtskanons von Kosmas dem Hymnographen des 8. Jahrhunderts aus der Mar Saba-Lawra in der Kidronschlucht bei Jerusalem klangen wie eine feierliche Proklamation: »Christus wird geboren, rühmet Ihn ...!« Als danach der Patriarch vor der Ikonostase die Vorbereitungsgebete zur Liturgie gesprochen hatte und durch die Königliche Tür in den Altarraum geschritten war, kam — wie alljährlich in diesem Augenblick — die römische Delegation: Kardinal Idris Cassidy, Bischof Pierre Duprey P.B. und ein weiterer Mitarbeiter des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen; Erzbischof Sergio Sebastiani, Pro-Nuntius des Vatikans in Ankara, und der römisch-katholische Bischof in Istanbul Louis Pelâtre aus der Niederlassung der Assumptionisten im früheren Chalkedon. Mit einheimischen Gläubigen waren auch viele Pilger aus Athen gekommen zusammen mit Vertretern der verschiedenen Kirchen und Ordensgemeinschaften der Stadt.

Der Patriarch feierte mit den zwölf Metropolitani der Hl. Synode die Festliturgie des hl. Johannes Chrysostomos. Beim Großen Einzug mit den Opfergaben — und nach ihm der Archidiakon am Ende der Anaphora — nannte er in den Dyptichen die Namen aller Patriarchen und Ersthierarchen der verschiedenen orthodoxen autokephalen Kirchen.

Beim Austausch der Grußbotschaften unterstrich Patriarch Bartholomaios das »Gottesgeschenk« der beiderseitigen Besuche zu den jeweiligen Thronfesten Peter und Paul in Rom und Andreas in Konstantinopel. »Trotz Kritik und Schwierigkeiten« habe man daran festgehalten in der Erkenntnis, daß »unsere beiden Kirchen besser als jeder andere um die gottgewollte Notwendigkeit dieser unserer ge-

schwisterlichen Kommunikation« wissen. — »Im Hinblick auf den offiziellen theologischen Dialog zwischen unseren Schwesterkirchen ... können wir zu diesem Zeitpunkt nichts Weiteres sagen. Bald wird sich ergeben, welche Schritte von orthodoxer Seite zu unternehmen sind nach dem Treffen in Balamand.« Mit den Grüßen und Segenswünschen für »Seine Heiligkeit, unseren älteren Bruder, den Papst in Rom, Johannes Paul II.« empfinde er »den Vorgeschmack der Freude auf den baldigen Besuch bei ihm. Christus sei in unserer Mitte, geliebte Brüder!«

In seiner Antwort betonte Kardinal Cassidy vor der Überreichung des Briefes von Johannes Paul II., es sei ein unübersehbares Symbol der schon bestehenden Einheit der Kirchen des Alten und des Neuen Rom gewesen, daß Patriarch Bartholomaios, dem Wunsch des Papstes entsprechend, die Gebete für den Kreuzweg am Karfreitag verfaßt habe (s. OFo 8, 1994, 280).

Der Segenswunsch (Πολυχρόνιον) zum Schluß der Feier galt allein dem anwesenden »Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.«; heute vor genau 15 Jahren galt er auch dem »Römischen Papst Johannes Paul II.«, der gekommen war: »Auf viele Jahre/Εἰς πολλὰ ἔτη«.

Am 13. Dezember 1994 ist nach altem julianischen Kalender noch einmal »das Gedächtnis des hl. und ruhmreichen Apostels Andreas, des Erstberufenen«. An diesem Tag hält Patriarch Bartholomaios I. — wie es seine Vorgänger Dimitrios und Athenagoras auch getan haben — die Liturgiefeier mit der russisch-orthodoxen Gemeinde in Istanbul in ihrer dem Apostel Andreas geweihten Kirche.

So wird auch in diesem Jahr trotz des Unterschiedes im Festkalender, den die

verstorbenen Patriarchen und auch der jetzige ausdrücklich billigten, am zweiten Fest des hl. Andreas, des — nach der Überlieferung — Begründers des Apostolischen Thrones von Konstantinopel, die innere Einheit der Orthodoxie beim diesjährigen Besuch des Patriarchen Bartholomaïos eindrucksvoll bestätigt. An beiden Festtagen singt der Chor im Kontakion — hier in griechischer, dort in slavischer Liturgiesprache: »... Den Erstberufenen unter den Aposteln des Erlösers und den leiblichen Bruder des Petrus lasset uns preisen; denn wie einst diesem, so ruft er noch jetzt uns zu: Kommt! Wir haben Ihn gefunden, den Ersehnten.«

P. Johannes Düsing, Jerusalem

Der Ökumenische Patriarch in Äthiopien

Vom 11. bis 21. Januar 1995 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaïos I.** auf Einladung des äthiopischen Patriarchen Abuna **Paulos** der altorientalischen Kirche Äthiopiens einen historischen Besuch ab. Es handelt sich überhaupt um den ersten Besuch eines Ökumenischen Patriarchen in Äthiopien. Bartholomaïos, der von fünf Metropolitent und anderen Geistlichen begleitet und vom äthiopischen Volk begeistert und respektvoll empfangen wurde, maß diesem Besuch große Bedeutung für die erstrebte Wiedervereinigung der Orthodoxen mit den Altorientalischen Kirchen bei. Der Ökumenische Patriarch traf sich im Rahmen dieser Reise auch mit dem Präsidenten der äthiopischen Republik, **Meles Zenawi**, und dem Ministerpräsidenten, **Tamrat Laine**, und besichtigte eine Reihe von alten äthiopischen Gotteshäusern. [*To Bima*, 15.1.1995, S. A20; *Enimerosis* 11 (1995), Heft 1, S. 1–2]

3. Patriarchat von Alexandrien

Der Patriarch von Alexandrien auf Besuch in Rumänien

Vom 15. bis 25. September 1994 stattete der Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika **Parthenios III.** der orthodoxen Kirche Rumäniens einen offiziellen Besuch ab. Das Oberhaupt der afrikanischen Orthodoxie, das von Bischof **Theodoros** von Kyrene begleitet wurde, traf schon am 14. September in Bukarest ein, um als einer seiner Präsidenten an den Arbeiten des Exekutivkomitees des ÖRK teilzunehmen.

Patriarch **Theoktist** von Rumänien würdigte Parthenios besonders dafür, daß er unermüdlich um die Einheit unter und den Dialog zwischen den Kirchen und Religionen bemüht sei. Mit dem rumänischen Präsidenten **Ion Iliescu** erörterten die beiden Patriarchen unter anderem die Probleme des Balkans. Der Patriarch von Alexandrien besuchte sodann die wichtigsten Klöster des Landes, die »heiligen Burgen« Rumäniens. Im Männerkloster Toplitsa feierte Parthenios zum Abschluß seines offiziellen Besuches eine Liturgie unter freiem Himmel, an der neunzehn weitere Bischöfe teilnahmen und bei der ein neuer Bischof der rumänischen Kirche geweiht wurde.

Aus Anlaß ihres Treffens in Bukarest im Rahmen der Arbeiten des Exekutivkomitees des ÖRK unterschrieben der Patriarch von Alexandrien, Parthenios III., der Patriarch von Rumänien, Theoktist, und der koptische Patriarch, **Shenouda III.**, ein Kommuniqué mit dem Titel »Appeal for Peace and Understanding among all People«, mit dem sie die zunehmende Gewalt und Intoleranz in Südosteuropa am Beispiel von Bosnien Herzegowina kritisieren. Die drei Oberhirten verurteilen die Ausnutzung der Religion zu nationalisti-

schen und chauvinistischen Zwecken und befürworten die freundschaftlichen Beziehungen der Gläubigen zu anderen Konfessionen und Religionen. Unter anderem heißt es im Communiqué: »Fußend auf dieser jahrhundertealten Glaubens- und Liebeserfahrung rufen wir aus der Tiefe unserer Herzen und Seelen sowohl unsere Gläubigen als auch die der anderen christlichen Kirchen sowie die Muslime auf, den Weg der Liebe, des Friedens, der Toleranz, des guten Willens und des gegenseitigen Respekts, die unsere gemeinsamen Vorfahren gefördert und betrieben haben, wiederzuentdecken und zu beschreiten.« [Pantainos 86 (1994), Heft 3, S. 4–19; Enimerosis 10 (1994), Heft 9, S. 7 f.]

4. Patriarchat von Jerusalem

Renovierung der Grabeskirche gesichert

Die »Gemeinsame Konferenz der Patriarchen der in Jerusalem vertretenen Kirchen« unter dem Vorsitz des griechischen orthodoxen Patriarchen **Diodoros** von Jerusalem vertritt künftig die Interessen der Kirchen dem Staate Israel gegenüber. Die von Israel für die derzeit stattfindende Renovierung der Grabeskirche angebotenen Gelder können jetzt fließen.

In der Vergangenheit waren die Kirchen häufig uneins in Fragen bezüglich der Heiligen Stätten. Israel machte deshalb zur Vorbedingung von finanzieller Hilfe bei der Erhaltung der Heiligen Stätten, daß die Kirchen mit einer Stimme sprächen. Deshalb gründeten diese nun die »Gemeinsame Konferenz«. Die Römisch-katholische Kirche forderte dabei beharrlich, daß der lateinische Patriarch von Jerusalem den Vorsitz haben solle. Schließlich lenkte sie ein: Der griechische orthodoxe Patriarch, der sich auf ältere Rechte stützen

kann, ist jetzt Wortführer der Christen in Sachen Grabeskirche. [Publik-Forum 24 (10.2.1995), Nr. 3, S. 55; Herder Korrespondenz 49 (1995) 160]

5. Patriarchat von Rußland

Orthodoxe Identität bewahren

Jerry Falwell, Begründer der ultrakonservativen »Moral Majority« in den USA, schloß im September 1994 eine 18monatige und mehrere hunderttausend Dollar kostende Evangelisierungskampagne mit einer Großveranstaltung im Moskauer Olympia-Stadion ab. Drei Millionen Bücher mit Falwells Botschaft und Bibeln wurden verteilt; russischsprachiges Schulungsmaterial für Anhänger der Bewegung stand reichlich zur Verfügung. Die Kampagne wurde zum Großteil von »World Health«, einer evangelikalen Organisation aus den USA, finanziert.

Dies ist nach Angaben einer Sprecherin der russischen orthodoxen Kirche ein typisches Beispiel dafür, wie evangelikale Gruppierungen und Sekten mit enormem finanziellen und organisatorischen Aufwand versuchen, in Rußland Einfluß zu gewinnen. Die russische orthodoxe Kirche erachtet das Wirken der schätzungsweise 1.000 amerikanischen Sektenprediger, die sich gegenwärtig in der Russischen Föderation aufhalten sollen, als Proselytismus. Viele orthodoxe Christen hoffen in diesem Zusammenhang auf ein novelliertes Religionsgesetz, das den Einfluß ausländischer Missionäre und Religionsgemeinschaften beschränken könnte.

In zeitlicher Nähe zu Falwells Abschlußveranstaltung faßten Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland und der Moskauer Oberbürgermeister **Juri Luschkow** Anfang September 1994 den

Beschluß, die weltberühmte Erlöserkirche in Moskau wiederaufzubauen. Dies könne ein Zeichen für die Wiedergeburt Rußlands werden, hieß es zur Begründung.

Die Erlöserkirche war in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts zur Erinnerung an den Sieg der Russen über Napoleon im Jahre 1812 gebaut worden. Sie galt als nationales Symbol in der Zarenzeit und war die größte Kirche Rußlands. Stalin ließ sie Anfang der 30er Jahre zerstören. Zum 850jährigen Stadtjubiläum Moskaus im Jahre 1997 soll der Bau weitgehend fertiggestellt sein. Die Einweihung der Kathedrale ist für das Jahr 2.000 vorgesehen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 40 (28.9.1994) 23]

Patriarch Aleksij II. besuchte Finnland

Am 17. September 1994 traf **Aleksij II.**, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, zu einem einwöchigen offiziellen Besuch in Finnland ein. Er kam einer Einladung der orthodoxen Kirche Finnlands, der lutherischen Kirche in Finnland und der finnischen Regierung nach. Der Patriarch, der von dem Metropoliten von Smolensk und Kaliningrad, **Kyrill**, begleitet wurde, weilte in Kuopio, wo ihn das Oberhaupt der finnischen orthodoxen Kirche, Erzbischof **Johannes**, empfangt, sodann in Iisalmi, Joensuu, Ilomantsi, Turku und Helsinki, wo er sich mit führenden Regierungsmitgliedern traf. Aleksij II. war erstmals offiziell zu Besuch in Finnland.

Zu Beginn seines Besuches, am 17. September, feierte Patriarch Aleksij II. in der St. Nikolaus-Kathedrale im mittelfinnischen Kuopio, dem Sitz der orthodoxen Kirche Finnlands, eine Doxologie. Bei einem Treffen mit Erzbischof Johannes vereinbarten die beiden Kirchenoberhäupter, die Zusammenarbeit ihrer Kirchen auf pa-

storalem, katechetischem und karitativem Gebiet zu verstärken. Der Patriarch stattete unter anderem dem Männerkloster Neu-Valamo und dem Nonnenkloster in Intul, beide im Seengebiet Kareliens gelegen, einen Besuch ab. In Neu-Valamo zelebrierte er zusammen mit Erzbischof Johannes und Metropolit Kyrill sowie Bischof **Leon** von Oulu eine heilige Liturgie und gedachte der russischen Mönche, die vor den sowjetischen Truppen, die Valamo besetzten, geflohen waren und 1940 Neu-Valamo gegründet und hier ihre letzte Ruhestätte gefunden hatten.

In einer Ansprache vor dem finnischen Parlament äußerte sich Patriarch Aleksij II. auch zu der Lage der Bevölkerung russischer Herkunft, die im »Nahen Ausland« lebt. Ihr Schicksal — so der Patriarch — könnte leicht zu einer Gefahr für Europa werden. Er gab zu Bedenken, daß die von der Sowjetunion begangenen Beleidigungen keine Entschuldigung dafür sind, die im Ausland lebenden Russen schlecht zu behandeln. [*Stimme der Orthodoxie* 4/1994, S. 17–20; *SOP* 191 (1994) 11]

Austritt des russischen Patriarchats aus ÖRK und KEK?

Die vom 29. November bis 4. Dezember 1994 im hl. Danielkloster tagende Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche erörterte u.a. einen Vorschlag ihrer theologischen Kommission, der den Austritt der russischen Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Ökumenischen Rat der Europäischen Jugend befürwortete. Zur Begründung wurde angeführt, die orthodoxe Kirche Rußlands müsse ihre ökumenische Arbeit mit Rücksicht auf konservative Kreise innerhalb des Patriarchats und der russischen Auslandskirche auf ein Mindestmaß beschrän-

ken. Die Synode traf den Beschluß, daß die russische Kirche vorläufig Mitglied dieser Organisationen bleibt und ihre Zusammenarbeit mit ihnen fortsetzt. [*Enimerosis* 10 (1994), Heft 11–12, S. 5]

* Vom 2. bis 4. Juni 1994 fanden die Festlichkeiten zur 100-Jahr-Feier der russischen orthodoxen Kirche »Hll. Konstantin und Helena« auf dem russischen Friedhof in Berlin-Tegel statt. Die Festliturgie am Patronatsfest zelebrierten Metropolit **Juvenalij** von Kruticy und Kolomna und Bischof **Feofan** von Berlin und Deutschland gemeinsam mit Bischof **Alipij**. [*Stimme der Orthodoxie* 2/1994, S. 11]

6. Patriarchat von Serbien

Serbische Orthodoxie und Balkankrieg

In ihrem »Appell an die serbische Nation und die Weltöffentlichkeit« vom 5. Juli 1994 rief die serbische orthodoxe Kirche unter anderem das serbische Volk dazu auf, sich zu erheben und die jahrhundertalten Rechte und Freiheiten zu verteidigen. Die Bischöfe wandten sich gegen den neuen Teilungsplan und die Rückgabe serbischer Gebiete. Weder die türkische Versklavung noch der Völkermord der Faschisten im Zweiten Weltkrieg hätten das serbische orthodoxe Volk aus seinen angestammten Gebieten vertreiben und vernichten können. Diese Sicht wurde in einer Stellungnahme der Bischofskonferenz vom 10. August 1994 im wesentlichen wiederholt.

In einem Schreiben vom 22. Juli 1994 äußerte der Leiter der Hauptabteilung III: Ökumene und Auslandsarbeit im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof **Rolf Koppe**, die »Bestürzung und Betroffenheit« der EKD

über die Haltung der serbischen orthodoxen Kirche zum Balkankrieg. In dem Appell vom 5. Juli 1994 sah Koppe eine nicht nachvollziehbare Überhöhung der Verbindung von Nation und Religion. Der serbischen orthodoxen Kirche wurde pauschal vorgeworfen, »zu einem Instrument jener nationalistischen Kreise« geworden zu sein, »die von Anbeginn des Krieges ... in rücksichtsloser Weise kompromißlos die Durchsetzung ihrer eigenen Interessen verfolgen, ohne die ebenfalls gewachsenen Rechte von anderen Volks- oder Religionsgruppen in der Region zu beachten«.

Am 29. November 1994 kam es in Belgrad auf Einladung des serbischen Patriarchen **Pavle** zu einer ersten Begegnung nach der Veröffentlichung des Appelles vom 10. August 1994 zwischen der serbischen orthodoxen Kirche und der EKD. Bischof Koppe, der die Delegation der EKD bei dem dreistündigen Gespräch anführte, war besonders beeindruckt, »wie durchgängig die serbische Orthodoxie so völlig anders als die Westkirchen mit der Geschichte umgeht«. Die Vertreter beider Kirchen stimmten darin überein, daß »sofort bedingungslos Waffenstillstand geschlossen« und »allen Kriegsoffern verstärkt« geholfen werden solle. Bezüglich zentraler Kontroverspunkte gestaltet sich der eröffnete Dialog schwierig. Die Frage nach dauerhaftem Frieden unter Christen und mit Muslimen bedarf weiterhin dringender einer zukunftsöffnenden Antwort. **Josef Homeyer**, der von Patriarch Pavle sehr geschätzte römisch-katholische Bischof von Hildesheim, lud inzwischen serbische orthodoxe und römisch-katholische Bischöfe aus Kroatien zu einer einwöchigen Begegnung in das Bistum Hildesheim ein. Im Kloster Marienrode wurde eine Gemeinsame Kommission gegründet, die aus je drei serbischen, kroatischen

und deutschen Historikern besteht. Alle sind von ihrer Kirche offiziell beauftragt. Ihre Aufgabe ist, »die an Unrecht, Gewalt und Leiden schwere Geschichte der letzten einhundert Jahre erstmals miteinander zu betrachten«. Dies soll helfen, Fixierungen und Feindbilder auf beiden Seiten allmählich abzubauen. Wichtig ist dabei nach Bischof Homeyers Worten, sich zu bemühen, die Haltung der serbischen orthodoxen Kirche von den geschichtlichen Voraussetzungen her zu verstehen. Es dürfte dann auch gelingen, theologische Fragen aus verschiedenen Perspektiven heraus fruchtbar zu erörtern. [*Süddeutsche Zeitung*, 19.8.1994, S. 7; *Christen heute* 38 (1994) 163; *Publik-Forum* 23 (20.12.1994), Nr. 24, S. 61; 24 (13.1.1995), Nr. 1, S. 32–33]

Pilgerbesuch des serbischen Patriarchen in Jerusalem

Vom 25. bis 31. August 1994 besuchte Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien die Heilige Stadt Jerusalem. Nach dem alten Kalender, dem die serbische orthodoxe Kirche folgt, waren es die Tage vom 12. bis 18. August 1994 mit dem Hochfest des Heimgangs der Gottesmutter. Patriarch Pavle kam als Pilger. Sein Besuch trug religiösen Charakter. Auch sein einziger politischer Besuch zusammen mit Patriarch **Diodoros I.** von Jerusalem beim israelischen Staatspräsidenten **Ezer Weizman** war laut »Jerusalem Post« »mehr religiöser als politischer Natur«.

Der serbische Patriarch, den der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** bei seinem Besuch in Belgrad 1993 als »einen Mann von außergewöhnlicher Heiligkeit und großer Askese« bezeichnet hatte, äußerte der Presse gegenüber glaubhaft: »Ich bin ein Mann des Friedens und gegen den Krieg. Von Herzen schätze ich die Brü-

derlichkeit zwischen Moslems und Christen.« Im Mittelpunkt seiner Visite standen für Patriarch Pavle eindeutig seine täglichen Liturgiefeiern an den heiligen Stätten. Er besuchte die griechischen Klöster in und um Jerusalem; vor allem Mar Saba, wo das Typikon entstand und wo die großen orthodoxen Hymnographen lebten. Patriarch Pavle lag die Herausgabe der verschiedenen liturgischen Bücher für die serbische Kirche seit Beginn seiner Amtszeit als Bischof besonders am Herzen. An einem der Pilgertage suchte der Patriarch zusammen mit dem Jerusalemer Patriarch die heiligen Stätten in Galiläa auf: den Jakobsbrunnen in Samaria; die griechische Kirche auf dem Berg Tabor; Nazaret, wo die Patriarchen Gäste des griechischen Metropoliten **Kyriakos** waren; die alte Kirche zu Kana, in der die Pilger Archimandrit **Theophilos** empfing; schließlich Jericho und die dort gelegenen Klöster. [*Katholische Nachrichten Agentur — ÖKI* 40 (28.9.1994) 3–4]

Neues Gemeindezentrum in München

Die serbische orthodoxe Kirchengemeinde von München und Oberbayern weihte am 16. Oktober 1994 in Anwesenheit des serbischen orthodoxen Bischofs **Konstantin** von Deutschland und Mitteleuropa ihr neues Gemeindezentrum ein. Die Anschrift lautet: Putzbrunnerstraße 49, 81739 München, Tel. 089–63 78 458/622.

Aus Anlaß des 25jährigen Bestehens der serbischen orthodoxen Diözese für Westeuropa und des 25jährigen Priesterweih-Jubiläums von Erzpriester **Slobodan M. Milunović** fand ein Dankgottesdienst statt.

7. Patriarchat von Rumänien

Kirchliches Leben kann intensiviert werden

Die rumänische orthodoxe Kirche, der nach der Volkszählung vom Februar 1991 nicht weniger als 87% der Bevölkerung Rumäniens angehören, kann nach Angaben des orthodoxen französischen Pressedienstes SOP ihr kirchliches Leben weiter intensivieren. In den 21 Diözesen bestehen rund 8.400 Pfarreien, die von mehr als 8.000 Priestern betreut werden. In den insgesamt 367 Klöstern und Einsiedeleien leben 5.200 Mönche und Nonnen. Seit dem Sturz des kommunistischen Regimes **Nicolae Ceausescu** im Dezember 1989 wurde mit dem Bau von 382 Kirchen begonnen, von denen 34 fertiggestellt sind. Allein 1993 wurden 35 neue Kirchen eröffnet. Der Religionsunterricht, den außer Pfarrgeistlichen auch 2.300 Katecheten erteilen, ist wieder in die Lehrpläne der staatlichen Schulen integriert. Die orthodoxe Kirche Rumäniens verfügt über 20 Seminare zur Ausbildung von Klerikern und anderen kirchlichen Mitarbeitern, in denen 4.397 Studenten studieren. Auch karitative Arbeit wird zunehmend geleistet: 112 Priester sind als Krankenhausseelsorger tätig, 37 als Gefängnisgeistliche. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 31 (27.7. 1994) 13]

8. Patriarchat von Bulgarien

Kirch- und Abtsweihe in Buchhagen

Am 20. August 1994 weihte der Oberhirte der bulgarischen Diözese von Mittel- und Westeuropa, Metropolit **Simeon**, in Buchhagen (Landkreis Holzminden-Niedersachsen / Deutschland) die Kapelle des dort gelegenen, derzeit von zwei Mönchen

bewohnten deutschsprachigen orthodoxen Männerklosters. Tags darauf erhielt Vorsteher **Johannes Pfeiffer** die Abtsweihe. Die Kommunität war in Berlin gegründet worden. Seit 1990 ist sie in Buchhagen ansässig. Ursprünglich gehörte der Konvent zur Église Catholique Orthodoxe de France, solange sich diese in der Jurisdiktion der rumänischen orthodoxen Kirche befand. 1993 nahm sie Metropolit Simeon in die bulgarische orthodoxe Kirche auf. [*Hermeneia* 10 (1994) 191]

9. Patriarchat von Georgien

Finanzielle Unterstützung für die georgische Kirche

Am 1. Juli 1994 rief die Direktorin der Sektion IV »Diakonie und Solidarität« des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), **Myra Blyth**, alle Mitgliedskirchen dieser Organisation zu finanzieller Unterstützung der Kirche Georgiens auf. Diese Hilfsaktion wurde vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** im Mai 1994 vorgeschlagen und endgültig nach der Reise einer Delegation des ÖRK nach Georgien vom 11. bis 15. Juni 1994 beschlossen.

Zur Delegation gehörten **Miroslav Matrežik**, Ratsmitglied der Sektion IV für Osteuropa, und **Marko Schnelbecher**, Mitglied der Internationalen Orthodoxen Wohltätigkeitsanstalt (IOCC). Sie trafen sich mit dem georgischen Patriarchen Katholikos **Elija** und anderen Persönlichkeiten der georgischen Kirche. Gemäß einem daraufhin aufgestellten Programm wurde ein finanzielles Hilfspaket in Höhe von 600.000 \$ geschnürt. Aus der Gesamtsumme werden mit 160.000 \$ Speisungen, mit 100.000 \$ der Erwerb und die Sendung von Arzneimitteln, mit 200.000 \$ die Pflege von Flüchtlingen, mit 80.000 \$ die

Gründung einer diakonischen Abteilung des georgischen Patriarchats und mit 60.000 \$ verschiedene soziale Projekte finanziert. [*Enimerosis* 10 (1994), Heft 7–8, S. 6]

10. Kirche von Zypern

Kunstraub mit gerichtlichen Folgen

Ein türkischer Staatsangehöriger muß sich in München wegen Steuerhinterziehung in Höhe von 1,5 Millionen DM strafrechtlich verantworten. In seinem Besitz befand sich ein Millionenobjekt, nämlich ein Apsismosaik aus dem 6. Jahrhundert, das aus der Kirche in Lythrankomi auf Zypern stammt.

Im türkisch besetzten Nordteil Zyperns kam und kommt es immer wieder zu Plünderungen und Zerstörungen von orthodoxen Gotteshäusern (vgl. *Ofo* 6, 1992, 300 f.). Dabei verschwanden und verschwinden auch häufig ganze Mosaiken und Fresken. Es handelt sich regelmäßig um frühchristliche Werke aus dem 6., 7. und 8. Jahrhundert. Sie sind auch deshalb von unschätzbarem kunsthistorischem Wert, weil sie zu den wenigen Bildwerken jener Epoche gehören, die dem Ikonoklasmus entgangen waren. Die Behörden der weltweit nicht anerkannten »Türkischen Republik Nordzypern« stellten und stellen für offensichtlich geraubte Kunstwerke Ausfuhrgenehmigungen aus; so geschah es auch in dem oben angeführten Fall. [*Süd-deutsche Zeitung*, 11.8.1994, S. 27]

11. Kirche von Griechenland

Das Kirchenvermögen in Griechenland

Seit der Gründung des griechischen Staates geriet das Problem des Kirchen-

bzw. Klostervermögens wiederholt zum Zankapfel zwischen Staat und Kirche. Acht griechische Klöster wandten sich wegen des Gesetzes 1811/1988 der griechischen Republik, wonach alle Klöster ihr Eigentum an Wald und Ackerland dem griechischen Staat zu überlassen haben, an den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg. Sie hielten das Gesetz für rechtswidrig. Das Gericht gab ihnen mit der Entscheidung vom 9. Dezember 1994 Recht; denn »die neue Regelung für das klösterliche Vermögen verletzt die Bestimmungen von Artikel 1 des Protokolls Nr. 1 der Europäischen Konvention, welche jeder Person oder Körperschaft den Nutzen ihres Vermögens zusichert«. — Bislang stellten lediglich 149 Klöster auf Grund der 1987 verabschiedeten Konvention 1700 der griechischen Republik ihr Vermögen dem Staat zur Verfügung. [*To Bima*, 1.1.1995, S. A12]

Patristischer Kongreß in Athen

Anläßlich des 1600. Jahrestages des Todes des Kirchenvaters Gregor von Nyssa fand vom 27. bis 29. September 1994 in Athen der 13. Kongreß patristischer Theologie mit dem Thema »Gregor von Nyssa als Theologe, Philosoph, Rhetoriker, Theoretiker und Heiliger — 1600 Jahre seit der Vollendung seines irdischen Weges« statt. Auf dem Kongreß, den die Patristische Abteilung der Theologischen Fakultät der Universität Athen (Prof. Dr. **Stylios Papadopoulos**) mit Unterstützung der panhellenischen Stiftung »Evangelistria von Tinos« organisiert hatte, wurden insgesamt 85 Vorträge und Statements in drei parallelen Sessionen gehalten. Die Teilnehmer kamen aus verschiedenen Ländern und Konfessionen, wie z.B. Rumänien, Serbien, Italien, Ägypten und Frankreich.

* Am 12. Januar 1995 verstarb im Alter von 78 Jahren Prof. Dr. **Panagiotis Christou**, einer der bekanntesten Patrologen der griechischen Theologie. Der in Vassiliko/Ioannina geborene Wissenschaftler war bis zu seiner Emeritierung an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki tätig.

12. Kirche von Polen

Neuer Heiliger kanonisiert

Der Priester **Maksym Sandowicz** wurde, weil er den orthodoxen Glauben getreulich bekannte, unter der österreichisch-ungarischen Obrigkeit 1914 in Gorlice als Märtyrer der polnischen orthodoxen Kirche anerkannt. Die Kanonisierung erfolgte durch den Metropolit **Vasilij** von Warschau und ganz Polen während einer Liturgie in der neubauten Hl. Trinitätskirche von Gorlice. [*Solia* 59 (1994), Nr. 10, S. 12]

13. Kirche von Albanien

Kirche von Albanien fordert Rechtssicherheit

Am 24. Juni 1994 trat die Heilige Synode der orthodoxen Kirche von Albanien in der Verkündigungs-Kirche von Tirana zusammen. Sie verabschiedete ein Dokument, in dem die orthodoxe Kirche Albaniens die Wahrung ihrer verfassungsmäßigen Rechte, die Rückgabe ihrer alten Kultstätten und ihres sonstigen Eigentums sowie die Einstellung der Kampagne gegen ihr Oberhaupt, den Erzbischof **Anastasios Yannoulatos** von Tirana, fordert.

Die orthodoxe Kirche von Albanien wurde durch staatliche Stellen bis auf den heutigen Tag daran gehindert, ihre den

kanonischen Grundsätzen entsprechende Verfassung wiederherzustellen: Lediglich ihr Oberhaupt durfte sie 1991 einsetzen, ansonsten hat sie keine Bischöfe. Die Kirche erhielt viele alte Kultstätten bislang noch nicht zurück, obwohl der Staat sie ihr bereits verbindlich versprochen hatte. Es handelt sich vor allem um das ehemalige spirituelle Zentrum der albanischen orthodoxen Kirche, das Kloster Ardenica, das als einziges orthodoxes Kloster von vollständiger Zerstörung durch die Kommunisten verschont blieb, aber auch um die weitgehend zerstörten Klöster in Cuka, Elbasan, Apollonia, Permet und Vlore.

Die albanischen Behörden weigern sich, der Kirche Kultstätten, früheres sonstiges Vermögen und Grundstücke, die 1967 konfisziert wurden, zurückzugeben. Sie eröffnen in Fällen, wo Kirchen zerstört wurden oder nicht wieder rückübertragen werden können, keine Verfahren, die diesbezügliche Entschädigungsansprüche seitens der Kirche zum Gegenstand haben sollen. Die Pfarrei der nordostalbanischen Stadt Skodar wartet beispielsweise schon drei Jahre auf die Baugenehmigung für ihre Kirche; die feierliche Grundsteinlegung zum Bau der Kathedrale in Korca mußte in letzter Minute abgesagt werden. In Kucova, Tepelene, Kelcyre und Memaliaj stehen zum Bau von Kirchen keine Grundstücke zur Verfügung; gleiches gilt für die Diözesanzentren in Gjirokaster und Vlore. Das orthodoxe Seminar hat ebenfalls noch keine Räumlichkeiten.

Das von der Synode verabschiedete Dokument wendet sich schließlich entschieden gegen die offene Verleumdung der orthodoxen Kirche Albaniens und besonders des Erzbischofs Anastasios durch die landeseigenen Medien, die wiederholt seine Ausreise mit der Begründung gefordert haben, er sei griechischer Herkunft. Die

Synodalen erklären unmißverständlich: »Wir versichern, daß der Erzbischof unser volles Vertrauen hat und das der Gläubigen in unseren Pfarreien. Wir sind ihm dankbar und leisten ihm Beistand.« Zur Stellung der orthodoxen Kirche in Albanien heißt es in dem Dokument: »Wir bitten nicht um irgendetwas, sondern wir fordern lediglich, daß unsere Rechte, die Rechte einer Gemeinschaft, die viele hunderttausende von Gläubigen zählt und eine Geschichte hat, die zwanzig Jahrhunderte umfaßt, respektiert werden ... Wir sind keine isolierte Minderheit, wir sind vielmehr eine Gemeinschaft, die ihren angestammten Platz in der Geschichte und Kultur [unseres] Volkes hat«.

Die orthodoxe Kirche in Albanien verdankt ihre Wiedergeburt nach Aussagen vieler Beobachter großenteils der Klugheit ihres Erzbischofs Anastasios, der vor allem ein Mann des Evangeliums und eine der wenigen Stimmen in der Region ist, die zur Mäßigung mahnen und dies, obwohl die Behörden seiner Kirche gegenüber oft feindlich eingestellt sind. Entgegen einer abschwächenden Ansicht, derzufolge sich die albanische Orthodoxie allein aus der griechischen Minderheit in Nordepirus und der serbischen Minderheit in dem Gebiet um Skodar zusammensetzt, steht statistischen Erhebungen zufolge fest, daß die albanische orthodoxe Kirche im wesentlichen aus gebürtigen Albanern besteht, die ungefähr 20% der Gesamtbevölkerung Albaniens ausmachen. [*SOP* 191 (1994) 9–11]

Die albanische Verfassung und die orthodoxe Kirche

Mit Volksentscheid vom 6. November 1994 wurde der Entwurf für eine neue Staatsverfassung, wie ihn der albanische Präsident **Sali Berisha** zur Abstimmung

vorgelegt hatte, von 54% des Volkes abgelehnt. Der Entwurf schrieb in Artikel 7 §4 für die Führer der großen Religionsgemeinschaften vor, daß sie in Albanien geboren, Staatsbürger des Landes und wenigstens die letzten zwanzig Jahre dort ansässig gewesen sein mußten. Diese Regelung richtete sich augenscheinlich direkt gegen den orthodoxen Erzbischof **Anastasios**.

Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen hatten frühzeitig gegen die diskriminierende Behandlung der albanischen Orthodoxie protestiert. Präsident Berisha beabsichtigt nunmehr, einen Verfassungsentwurf von einer internationalen Kommission ausarbeiten zu lassen. Die orthodoxe Kirche von Albanien fordert eine demokratische Verfassung, die alle religiösen Gemeinschaften als gleichberechtigt ansieht und behandelt. [*Christianiki* 466 (20.10.1994) 1; 467 (3.11.1994) 7; *Enimerosis* 10 (1994), Heft 10, S. 1–5; *SOP* 193 (1994) 12–13]

14. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Rastislav heiliggesprochen

Die Heilige Synode der orthodoxen Kirche in Tschechien und der Slowakei beschloß im Juli 1994, den großmährischen Fürsten Rastislav zu kanonisieren. Unter Rastislav, der seit 846 die Mährer anführte, begannen die Slawenapostel Kyrill und Method ihre Missionierung Mährens und Pannoniens und damit die Christianisierung der Slawen. Die feierliche Kanonisierung erfolgte im Beisein von Tausenden von Gläubigen in der Alexander-Nevski-Kathedrale von Presov in der Ostslowakei. Der Wiener griechisch-orthodoxe Metro-

polit **Michael Staikos**, Exarch des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, verkündete die Aufnahme Rastislavs in die Gemeinschaft der Heiligen. [*Der christliche Osten* 49 (1994) 398]

15. Kirche von Finnland

Erzbischof Johannes zu Gast bei »Pro Oriente«

Ein ökumenisches Symposium anlässlich des 30jährigen Bestehens der Stiftung »Pro Oriente« wurde am 23. Januar 1995 in Wien veranstaltet. Diesmal war als offizieller Redner der orthodoxe Erzbischof von Karelien und ganz Finnland, **Johannes Rinne**, zu Gast, der zu dem Thema »Was erwartet die Orthodoxie von PRO ORIENTE heute?« die Erwartungen der Orthodoxie gegenüber dieser international anerkannten Stiftung am Ende des 20. Jahrhunderts formulierte. Bezüglich der ökumenischen Perspektiven in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche unterstrich das Oberhaupt von rund 80.000 orthodoxen Finnen, daß der ökumenische Dialog zwischen den beiden Kirchen nur dann Aussicht auf Erfolg haben kann, wenn Rom und Konstantinopel einander als gleichberechtigte Glieder der einen Kirche Christi anerkennen. [*Pro Oriente* 22/95, S. 1–3; *Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 6 (31.1.1995) 3]

B. Altorientalische Kirchen

Patristisches Zentrum der koptischen Kirche

Seit 1982 existiert in Kairo das Patristische Zentrum der koptischen orthodoxen Kirche. Für das Leben und die Lehre der

koptischen Kirche sind die Schriften der Väter überaus bedeutsam. Die meisten Texte sind aber auf arabisch nicht erhältlich. Diesem Mangel sollte mit der Einrichtung des Zentrums begegnet werden. Seine Aufgabe ist es, die Vaterschriften ins Arabische zu übersetzen, das Studium der Vaterschriften zu betreiben und im Nachvollzug ihres Denkens eine Grundlage zu gewinnen, die Vergleiche mit dem Leben der Kirche heute erlaubt. Das Zentrum verfolgt dieses Ziel mit einem zweistufigen Plan. Die erste Stufe hat bereits begonnen: Es wurden ausgewählte Vaterschriften, etwa von Makarios dem Großen, Athanasios dem Großen oder Kyrill von Alexandrien, aus dem Englischen oder Griechischen übersetzt und herausgegeben. Die zweite Stufe ist langfristig angelegt: Das Zentrum entsendet graduierte Personen, die der koptischen Kirche angehören, versehen mit einem Stipendium des griechischen Außenministeriums zum Studium der Theologie nach Athen und Thessaloniki. Von diesen Stipendiaten wird erwartet, daß sie Altgriechisch lernen und sich in Patrologie spezialisieren. 1989 konnte das Patristische Zentrum ein geräumiges Gebäude (in der Ismael El-Falaky Str. 8, 11771 Heliopolis, Kairo) mit einer Bibliothek und einem Versammlungsraum sowie Räumen für die Mitarbeiter beziehen. Es ist jedoch weiterhin auf Unterstützung angewiesen, um zum Beispiel die Bibliothek vervollständigen, Druckkosten aufbringen oder Stipendien gewähren zu können.

Koptisch-äthiopischer Dialog abgebrochen

Das schon ausgehandelte Versöhnungsdokument (vgl. *Ofo* 8, 1994, 277 ff.) zwischen der koptischen orthodoxen Kirche und der äthiopischen orthodoxen Kirche

wurde wider Erwarten nicht unterzeichnet. In einem letzten Briefwechsel zwischen den Patriarchen der beiden Kirchen, der nur noch den Termin ihrer Begegnung betraf, kam es wegen der Frage nach dem Status der eritreischen orthodoxen Kirche zum Eklat. Der äthiopische Patriarch **Abuna Paulos** machte deutlich, daß die Weihe der eritreischen Bischöfe **Amba Makarios** und **Amba Murqos** durch die koptische Kirche von äthiopischer Seite nicht anerkannt werde. Die kirchenrechtliche Einheit Eritreas mit dem Patriarchenstuhl von Äthiopien könne auch dann beibehalten werden, wenn das Land politisch nicht mehr zu Äthiopien gehöre. Im übrigen wolle die äthiopische Kirche der eritreischen Kirche durchaus Zugeständnisse machen; Verhandlungen würden geführt. Daß die koptische Kirche aber zur gleichen Zeit nach Separatverhandlungen mit den Eritreern Bischofskandidaten für eritreische Diözesen präsentiere, gehe nicht an.

Der koptische Patriarch **Schenuda III.** entgegnete hierauf scharf und unmißverständlich, was zum Abbruch des Gespräches führte. Er betonte, Amba Makarios und Amba Murqos, die koptische Christen eritreischer Herkunft sind, seien aus pastoraler Notwendigkeit zu Allgemeinen Bischöfen für Amerika bzw. England geweiht worden. Viele Äthiopier und Eritreer seien in den letzten Jahren in westliche Länder geflüchtet und dort kirchlich nicht betreut worden. Die von ihm vollzogenen Bischofsweihen nicht anzuerkennen, erachtet Schenuda III. deshalb als Affront gegen ihn und die koptische orthodoxe Kirche. Der koptische Patriarch erinnerte zugleich daran, daß die Jurisdiktionsgewalt der äthiopischen Kirche eine von derjenigen der koptischen Kirche abgeleitete sei. Als Mutterkirche habe die

koptische Kirche das Recht, der eritreischen Kirche kanonisch gültig Selbständigkeit zuzugestehen. Eine entsprechende Bitte von **Abuna Philippos**, dem im Mai 1991 von der äthiopischen Kirche für Eritrea eingesetzten Bischof, liege ihm schriftlich vor. Die koptische Kirche leiste demnach pastoral erforderliche Hilfe, wenn sie Bischöfe für neue eritreische Diözesen weihe. Schließlich stellte Patriarch Schenuda fest, daß koptischerseits darauf verzichtet worden sei, viele Streitfragen anzusprechen, die nach wie vor offen seien, wie etwa die Frage nach unkanonischen Weihungen zur Zeit des Mengistu-Regimes. Umso mehr sei man verärgert darüber, daß die äthiopische Kirche kurz vor der angestrebten Aussöhnung der beiden Kirchen die Frage bezüglich der eritreischen Kirche überhaupt aufgegriffen habe.

Inzwischen besuchte eine hochrangige koptische Delegation vom 25. bis 29. Mai 1994 Eritrea. **Amba Bishoy**, **Amba Mousa** und **Amba Serapion**, die auch die Verhandlungen mit der äthiopischen Kirche geführt hatten, besprachen mit dem Rat der eritreischen Kirche Einzelheiten der Begründung der orthodoxen Kirche Eritreas. Absprachegemäß weihte Patriarch Schenuda III. am 19. Juni 1994, zum orthodoxen Pfingstfest, in Kairo fünf Bischöfe für Eritrea. Es waren 60 koptische Bischöfe und die beiden Allgemeinen Bischöfe Amba Makarios und Amba Murqos zugegen. Auf Vorschlag der neugeschaffenen Heiligen Synode von Eritrea soll Patriarch Schenuda III. den ersten Patriarchen der eritreischen orthodoxen Kirche weihen. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 32/33 (3.8.1994) 2–4]

Erneut Streit um Kloster

Die koptische Kirche beansprucht erneut das Kloster auf dem Dach der Grabeskir-

che (Deir El-Sultan) in Jerusalem. Der ägyptische Außenminister **Mussa** forderte jetzt, das Kloster, das 1969 von den Israelis der äthiopischen Kirche übertragen worden war, wieder der koptischen Kirche zurückzugeben. Die Besitz- und Nutzungsrechte sind zwischen der koptischen und der äthiopischen Kirche umstritten. Wegen dieses Streites verhinderte es Ägypten bisher, daß koptische Pilger das Heilige Land besuchten. [*Katholische Nachrichten Agentur* — *ÖKI* 38 (14.9.1994) 13]

Syrische Christen in Bedrängnis

Das türkische Militär und die kommunistische kurdische PKK-Guerilla verfolgen in der Südosttürkei syrische orthodoxe Christen fortwährend und unvermindert. Der syrische orthodoxe Metropolit **Timotheos Samuel Aktas** von Tur Abdin erklärte, er habe kaum mehr Möglichkeiten, bedrohten Christen im Kloster Mar Gabriel Zuflucht zu gewähren und sie zu beschützen.

Ein prominentes Opfer des Terrors, der in der Südosttürkei herrscht, wurde **Sukkrü Tutus**, ein einflußreicher syrischer orthodoxer Christ und früherer Bürgermeister der südosttürkischen Stadt Idil. Metropolit Timotheos gab an, der Politiker sei von einem unbekannten Täter durch einen Schuß in den Hinterkopf getötet worden. Tutus habe sich für die Christen seiner Stadt eingesetzt und schon mehrfach Morddrohungen erhalten. Der Metropolit befürchtet, daß dieser »brutale Mord« ebenso unaufgeklärt bleiben werde wie viele andere Verbrechen gegen Christen in der Südosttürkei.

Seit den siebziger Jahren sind aus dieser Region rund 150.000 Christen ins Ausland geflohen, von 80 Klöstern in einer der ältesten christlichen Kulturlandschaften sind

nur noch sechs intakt. Nur Druck seitens des Westens könne die Türkei dazu veranlassen, ihre Minderheitenprobleme friedlich zu lösen, erklärte **Helga Haller von Hallerstein** von der Internationalen Gesellschaft für Menschenrechte. Dies zeige die jüngst rückgängig gemachte Umwandlung christlicher Gebäude in einem anderen Siedlungsgebiet türkischer Christen nahe Iskenderun, nachdem Italien hartnäckig protestiert hatte. [*Publik-Forum* 13 (15.7.1994) 9; 21 (4.11.1994) 37]

C. Orthodoxie und Ökumene

Gegenbesuch in Istanbul

Im Juni 1994 besuchte eine Abordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unter der Leitung des Ratsvorsitzenden der EKD, Landesbischof **Klaus Engelhardt**, neben dem Ökumenischen Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** auch den Patriarchen der Armenier in der Türkei, Erzbischof **Karekin II. Kazanciyan**, der vor zwei Jahren den Kirchen in Deutschland einen Besuch abgestattet hatte (vgl. *Ofo* 6, 1992, 304 f.). Bartholomaios I. wünschte sich eine Fortbildungsanstalt für seine Priester und möchte dazu die Theologische Hochschule auf der Insel Chalki wieder in Betrieb nehmen. Diese wurde im Jahr 1971 von den türkischen Behörden geschlossen. Die große Bibliothek mit 40.000 Bänden kann nur notdürftig instand gehalten werden. Die Delegation der EKD unterstützte das Begehren des Patriarchen.

Was die Lage der bedrängten christlichen Minderheiten in der Türkei angeht, nämlich die syrischen orthodoxen Christen aus dem Tur Abdin und die Jesiden, aber auch die Griechen und Armenier, so faßte Bischof **Rolf Koppe** nach seiner Rückkehr

vom Bosphorus für die Abordnung der EKD zusammen: Die Türkei könne nicht erwarten, daß in Deutschland immer mehr Moscheen gebaut würden und sie selbst ihre religiösen Minderheiten vernachlässigen dürfe. Die noch in der Türkei lebenden Christen seien Angriffen vor allem von seiten islamischer Integristen ausgesetzt. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 84 (1994) 38 f.]

Verbrechen an Christen im Iran

Der Lutherische Weltbund äußerte sich beunruhigt zur Lage der Christen im Iran. Wiederholt wurden sie Opfer von Verbrechen wie Mord oder Verschwindenlassen. Am 5. Juli 1994 war beispielsweise Pfarrer **Mehdi Dibaj** ermordet aufgefunden worden. Eine Todesstrafe wegen Konversion vom Islam zum Christentum war auf internationalen Druck hin in eine Gefängnisstrafe umgewandelt worden, aus der Pfarrer Dibaj wenige Monate vor seiner Ermordung entlassen worden war. — Der Anteil der Christen an der Gesamtbevölkerung im Iran beträgt 0,2%. [*Einheit der Christen in Hamburg*, September 1994, S. 6–7]

Die orthodoxe Präsenz beim ÖRK

Im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) gab es jüngst ein Revirement: Einige orthodoxe Mitarbeiter schieden aus, etliche Stellen des ÖRK wurden neu besetzt. Die aktuelle orthodoxe Präsenz im ÖRK stellt sich jetzt folgendermaßen dar: Protopresbyter Prof. Dr. **Thomas Fitz-Gerald** (Ökumenisches Patriarchat): Exekutivpräsident in der Sektion I »Einheit und Erneuerung«; **Georgios Lemopoulos** (Ökumenisches Patriarchat): Exekutivsekretär in der Abteilung der innerchristlichen und ökumenischen Beziehungen; Dr. **Tarek Mitri** (Patriarchat von Antiochien):

Exekutivsekretär im Sekretariat der interreligiösen Beziehungen; **Konstantis Moustaklem** (Patriarchat von Jerusalem): zuständig für die Finanzen in der Sektion II »Kirchen in der Mission«; Pater Prof. Dr. **Ioannis Sauka** (Patriarchat von Rumänien): Exekutivsekretär für die orthodoxen Studien und Beziehungen in der Sektion II »Kirchen in der Mission«; Archimandrit Dr. **Athanasios Chatzopoulos** (Kirche von Griechenland): Lehrbeauftragter im Ökumenischen Institut Bossey (Sektion I »Einheit und Erneuerung«); **Anna Talvi-vaara** (Kirche von Finnland): Exekutivsekretärin in der Sektion III »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung«; Dr. **Peter Bouteneff** (Orthodoxe Kirche »Metropolia« in den USA): Exekutivsekretär der Kommission »Glauben und Kirchenverfassung« der Sektion I »Einheit und Erneuerung«. [*Enimerosis* 11 (1995), Heft 1, S. 3]

Altgläubige Delegation auf Symposium der Stiftung »Pro Oriente«

Im September 1994 fand in Wien das 73. Ökumenische Symposium der katholischen Stiftung »Pro Oriente« statt. Im Mittelpunkt des Treffens stand die russische orthodoxe altgläubige Kirche. Im Namen des Moskauer Metropoliten **Alimpij**, der diese Kirche derzeit leitet, informierte eine dreiköpfige Delegation, die Bischof **Siluan** von Novosibirsk und ganz Sibirien anführte, über die Geschichte und jetzige Situation der im Westen kaum bekannten Altgläubigen.

Die russische orthodoxe altgläubige Kirche entstand im 17. Jahrhundert, als sie sich von der offiziellen russisch-orthodoxen Kirche abgespaltete. Seit jener Zeit bezeichnete man den schismatischen Teil des russischen orthodoxen Kirchenvolkes, der damals die Kirchenreformen des Patriar-

chen Nikon nicht übernommen hatte, als »Altgläubige«. Erst 1972 hob die russische orthodoxe Kirche den Bann gegen die Altgläubigen auf. Zum Millenium der russischen Orthodoxie im Jahre 1988 luden die Altgläubigen Vertreter ihrer Glaubensbrüder aus Rumänien — auch dort existiert eine altgläubige Metropole —, den USA und Australien zu einem Konzil nach Moskau ein. Auf diesem Konzil wurde Metropolit Alimpjij zum Oberhaupt der russischen orthodoxen altgläubigen Kirche gewählt, und man vereinbarte regelmäßige Kontakte zur rumänischen Metropole.

Im Einverständnis mit der russischen orthodoxen Kirche half »Pro Oriente« Bischof Siluan und seiner Delegation dabei, die auf dem Gebiet der ehemaligen österreichischen Monarchie liegenden Stätten zu besuchen, an denen Metropolit **Amvrosij** von Sarajevo und Bosnien, der Erneuerer der altgläubigen Hierarchie im 19. Jahrhundert, lebte. Auf dieser Reise wurden die für 1996 vorgesehenen Feierlichkeiten zum 150. Jahrestag der Wiedererrichtung der vollen altgläubigen Hierarchie vorbereitet. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 39 (21.9.1994) 2]

KEK in Schwierigkeiten?

Im Mai 1994 tagte der Zentralausschuß der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) in Genf. Sein Präsident, der Anglikaner **John Arnold**, warnte anschließend vor dem Bankrott der Organisation. Bei einem etwa 2,5 Millionen DM hohen Etat der KEK im Jahre 1994 drohe ihr ein Defizit von knapp 400.000 DM. Schwerer als diese finanzielle Situation, die — wie der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK), **Heinrich Rusterholz**, erklärte — teilweise durch den SEK behoben werden könne, wiegt die Identitätskrise, in der die KEK seit

1989 steckt. In der Vergangenheit baute die KEK, die ihre erste Vollversammlung 1959 im dänischen Nyborg abhielt und heute aus 118 anglikanischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen mit über 250 Millionen Mitgliedern besteht, stets Brücken zwischen Kirchen der feindlichen politischen Systeme; dies war eine Arbeit im Verborgenen. 1989 fand in Basel/Schweiz die erste Europäische Ökumenische Versammlung statt, bei der über 500 Delegierte aus fast allen europäischen Kirchen weitreichende Verpflichtungen zu Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung eingingen. Die KEK hatte am Gelingen maßgeblichen Anteil. Nach diesem Blütejahr der Ökumene herrschte bereits auf der zehnten Vollversammlung der KEK in Prag 1992 (vgl. *OFo* 7, 1993, 158 f.), zugleich der ersten nach dem politischen Wandel in Europa, Ernüchterung. Der Generalsekretär der KEK, **Jean Fischer**, klagt seitdem über die abgekühlten ökumenischen Beziehungen. [*Publik-Forum* 21 (1993) 36]

Ökumenische Auszeichnungen

Am 4. September 1994 wurde Kardinal **Johannes Willebrands** 85 Jahre alt. Der Vorsitzende der deutschen katholischen Bischofskonferenz, Bischof **Karl Lehmann**, würdigte den Niederländer als einen Mann, der maßgeblich am Erstarken der ökumenischen Bewegung mitgewirkt habe. Er habe die ökumenischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, zusammen mit Kardinal **Bea**, in entscheidender Weise vorbereitet. Lehmann unterstrich, als Präsident des »Rates zur Förderung der Einheit der Christen« habe Willebrands die Fundamente des Dialogs zwischen den Kirchen zu tragfähigen Verbindungen ausgebaut und stets nach Kräften gefördert.

Der ehemalige Präsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und der Metropolit von Ephesos, **Chrysostomos Konstantinidis**, des Ökumenischen Patriarchats wurden für ihr ökumenisches Engagement und ihre Verdienste um die ersehnte christliche Einheit mit dem »Ökumenischen Preis Sankt Nikolaus« ausgezeichnet. Die Preisverleihung fand als eine Initiative des Instituts für ökumenische Theologie in Bari, die anlässlich seines 25jährigen Bestehens organisiert wurde, statt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 37 (7.9.1994) 1; 7 (7.2.1995) 24]

D. Sonstiges

Neue Bischöfe der Altkatholischen Kirche

Am 18. September 1994 wählte die Außerordentliche Synode der Altkatholischen Kirche Österreichs Pfarrer **Bernhard Heitz** zum Nachfolger von Bischof **Nikolaus Hummel**, der am 24. September 1994 siebzig Jahre alt wurde. Bernhard Heitz wurde 1969 zum katholischen Priester geweiht. 1980 trat er zur Altkatholischen Kirche über, war seit 1983 Pfarrer in Rosenheim und seit 1991 Dekan des Altkatholischen Dekanats Bayern. Heitz, der verheiratet ist, bezeichnete sich als Befürworter der Frauenordination und kündigte in diesem Zusammenhang an, die nächste altkatholische Bischofskonferenz werde sich erneut mit dieser Frage beschäftigen. Allerdings werde die Altkatholische Kirche um des Verhältnisses zur Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche willen behutsam handeln.

Am 15. November 1994 wurde Dekan **Joachim Vobbe** aus Offenbach am Main zum neuen Bischof der Altkatholischen Kirche in Deutschland gewählt. Der 48jäh-

rige Leiter des Dekanats Hessen/Rheinland-Pfalz-Nord/Saarland erhielt 115 von 153 Stimmen. Er löste den 68jährigen Bischof **Sigisbert Kraft** ab. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 40 (28.9.1994) 24; *Christen heute* 38 (1994) 193 ff.; 39 (1995) 17 f.]

Kritik an der Frauenordination der Altkatholischen Kirche

Scharfe Kritik übten andere Mitgliedskirchen der Utrechter Union an der Entscheidung der Synode der Alt-Katholiken in Deutschland, künftig Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Der Synode wurde vorgeworfen, entgegen einem Beschluß der Union, diese Frage erst in den kommenden Jahren zu entscheiden, die Frage der Frauenordination einseitig gelöst zu haben. Dem deutschen Bischof **Sigisbert Kraft** wurde daraufhin von der Union das Stimmrecht entzogen. [*ECH*, Dezember 1994, S. 6]

Kompromiß von Halle

Im November 1994 stimmte die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf ihrer Tagung in Halle in der Frage der Militärseelsorge für einen Kompromiß: Die 24 Landeskirchen können frei wählen, ob ihre Militärseelsorger als Beamte des Staates oder als Pfarrer im kirchlichen Dienst ihrer Aufgabe nachgehen. Einzelheiten bedürfen noch der Klärung. Die Synode der EKD tritt wieder vom 5. bis 11. November 1995 in Friedrichshafen zusammen. [*Publik-Forum* 23 (2.12.1994) 64]

Kardinal Cassidy wurde ausgezeichnet

Der Präsident des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, Kardinal **J. Edward Cassidy**, wurde in Rom für seine Bemühungen insbesondere

um bessere Beziehungen zwischen Katholiken und Lutheranern in Deutschland mit dem Großen Bundesverdienstkreuz mit Stern und Schulterband ausgezeichnet. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 40 (28.9.1994) 24]

Evangelische Kirche hält an konfessionellem Religionsunterricht fest

In ihrer Denkschrift »Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität« hält die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) ausdrücklich am konfessionellen Religionsunterricht an den allgemeinbildenden Schulen fest. Der konfessionelle Unterricht trage in einer Welt, die Konfessionen kenne, dazu bei, die Identität junger Menschen zu bilden. Die Denkschrift setzt sich zugleich nachdrücklich für eine enge Zusammenarbeit mit anderen Konfessionen und Religionen ein. — In seinem Vorwort zur Denkschrift stellt der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof **Klaus Engelhardt**, fest, daß der Religionsunterricht sich aus dem Bildungsauftrag der Schule ergebe. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 38 (14.9.1994) 3]

* Im Juli 1994 verstarb Monsignore Prof. Dr. **Wilhelm Nyssen** im Alter von 70 Jahren. Nyssen wurde 1925 in Köln geboren und 1956 in der Domstadt zum Priester geweiht. Seit 1957 war er Hochschulpfarrer an der Universität Köln. Er begründete das Internationale Studentenzentrum »Papst-Johannes-Burse«. Neben seiner Tätigkeit als Hochschulpfarrer war Nyssen Mitherausgeber zweier wissenschaftlicher Schriftenreihen: »Sophia — Quellen östlicher Theologie« und »Occidens — Horizonte des Westens«. 1980 wurde Nyssen zum Honorarprofessor der Philosophischen Fakultät im Fachbereich

Byzantinistik mit dem besonderen Bereich Ostkirchenkunde ernannt. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 31 (27.7.1994) 2]

* Am 4. September 1994 verstarb 84jährig der frühere Direktor des Johann-Möhler-Instituts Paderborn, Prof. Dr. **Peter Bläser** MSC. Bläser nahm für seine Kirche an bilateralen Dialogen teil und war in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) tätig. [*Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 476]

* Am 13. September 1994 beging Prof. Dr. **Robert Stupperich**, langjähriger Direktor des Ostkirchen-Instituts der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster, seinen 90. Geburtstag. [*Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 475]

* Am 26. Oktober 1994 verstarb P. Dr. **Hermenegild M. Biedermann** OSA. Biedermann wurde 1936 zum Priester geweiht. 1940 wurde er zum Lazarettpfarrer ernannt; im selben Jahr wurde ihm die Studentenseelsorge übertragen. 1950 übernahm er den Lehrstuhl für Ostkirchenkunde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg, den er bis zu seiner Emeritierung 1977 innehatte. Bereits 1947 hatte er im Auftrag seines Ordens das Ostkirchliche Institut begründet. Seit 1952 gab er die Fachzeitschrift »Ostkirchliche Studien« und die wissenschaftliche Reihe »Das östliche Christentum« heraus; beide fanden international Anerkennung. Biedermann arbeitete unermüdlich für die Annäherung der Kirchen und half, ostkirchliche Quellen für die Theologie des Westens zu erschließen. Für diese wertvolle Mittlertätigkeit wurde Hermenegild Biedermann zu seinem 80. Geburtstag mit dem Bundesverdienstkreuz geehrt.

* Ende Oktober 1994 fand in der norditalienischen Stadt Trient ein internationaler Kongreß unter dem Motto »Die Zeiten des Konzils — Gesellschaft, Religion und Kultur zu Beginn des modernen Europa« statt. Der Kongreß eröffnete eine Reihe von Veranstaltungen, die in Trient und seiner Provinz stattfinden sollen — 450 Jahre nach der Eröffnung des Tridentinischen Konzils, eines der wichtigsten religiös-politischen Ereignisse auf der Schwelle zur Neuzeit. [*Katholische Nachrichten Agentur* — ÖKI 44 (26.10.1994) 15]

* Der emeritierte Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, **Georg Kretschmar**, ist von der Generalsynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS) zum neuen Bischof gewählt worden. Sitz des neuen Bischofs, der an Stelle des inzwischen pensionierten **Harald Kalnins** trat, ist die unter Stalin in ein Schwimmbad umgewandelte Petri-Kirche in St. Petersburg. [*ECH*, Dezember 1994, S. 6]

* Nach Angaben der EKD sinkt die Zahl der Theologiestudierenden, die evangelische Pfarrer oder Pfarrerinnen werden wollen, weiterhin. Bis Ende 1994 ist die in der Mitte der 80er Jahre noch mehr als 11.000 Studierende betragende Zahl kontinuierlich auf 7.147 gesunken. [*Herder Korrespondenz* 49 (1995) 108]

Aus der Chronik des Instituts im Jahr 1994:

Über die Erweiterung des Instituts bzw. die Errichtung einer »Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie« vgl. oben das Geleitwort, S. 3.

Besuch des Dekans der Theologischen Fakultät von Belgrad, Herrn Prof. Dr. **Dimitrije Kalezić**, am 21. Februar im Institut und ausführliches Gespräch u.a. über die Errichtung der »Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie« in der Universität München.

Besuch des Altrektors der Universität Athen und Herausgebers der Zeitschriften »Θεολογία« und »Εκκλησία« der Kirche Griechenlands, Herrn Prof. Dr. **Evangelos Theodorou**, am 15. März im Institut.

Herausgabe des 2. Bandes der **Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie**; *Schmemmann, Alexander*, Die Große Fastenzeit. Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen übersetzt von *Elmar Kalthoff*, München 1994, 109 S.

Prof. Th. Nikolaou:

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste am 18. Januar in Salzburg.

Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste am 12. März in Salzburg.

Teilnahme an dem 10. offiziellen Dialog zwischen Vertretern des Ökumenischen

Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. Mai bis 2. Juni in Iserlohn.

Teilnahme an der Inthronisation S. E. des Metropoliten der Rumänisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Herrn Seraphim, am 5. Juni in der St.-Lukas-Kirche, München.

Studienreise — Kreuzfahrt von Moskau nach St. Petersburg mit dem Schwerpunkt »kirchengeschichtliche Höhepunkte im nördlichen Rußland« vom 1. bis 11. August.

Teilnahme an den Feierlichkeiten des 150jährigen Gründungsjubiläums der Theologischen Fakultät von Chalki/Konstantinopel vom 28. August bis 3. September und Überreichung der zu diesem Anlaß erschienenen Festschrift, zu deren Herausgebergremium auch Prof. Nikolaou gehörte, an S. A., den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Herrn **Bartholomaios I.**

Ausstrahlung der einstündigen Sendung **»Archontariki: Die Bedeutung Gregors von Nyssa für die Kirche heute«** durch **ET 1** (1. Programm des staatlichen griechischen Fernsehens) am 27. November; an dieser Sendung, die Ende September in Athen aufgenommen wurde, wirkte Prof. Nikolaou mit.

Teilnahme an der Festveranstaltung anläßlich der Präsentation des sechsten und letzten Bandes des »Marienlexikons« in St. Ottilien am 9. Dezember; bei diesem Nachschlagwerk hatte Prof. Nikolaou die Fachleitung »Orthodoxe Theologie«.

Vortragstätigkeit:

»Der Katechismus der Katholischen Kirche aus orthodoxer Sicht« im Rahmen der vom Seminar für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie veranstalteten Ringvorlesung »Der Katechismus der Katholischen Kirche in der Diskussion« an der Universität München. München, 13. Januar.

»Die orthodoxe Kirche in ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen« im Rahmen einer Veranstaltung der Stuttgarter Volkshochschule und der Deutsch-Griechischen Gesellschaft. Stuttgart, 30. Januar.

»Die Orthodoxie auf dem Balkan und die aktuelle Problematik« in der Serbisch-Orthodoxen Gemeinde in München. München, 20. Februar.

»Kirche und Diakonie — Aufgabe der Kirche für die Welt: Spiritualität und praktische Diakonie« im Rahmen des 10. offiziellen Dialogs zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 27. Mai bis 2. Juni in Iserlohn. Iserlohn, 30. Mai.

»Orthodoxie und Ethik. Spiritualität und sozialer Dienst der Kirche« bei der Tagung der Orthodoxen Fraternität in Deutschland. Düsseldorf, 24. September.

»'Teilhabe Gottes'. Vergleichende Bemerkungen über die Mystik Plotins und Gregors von Nyssa« im Rahmen des 13. Internationalen Kongresses für Patristik über »Gregor von Nyssa«, der vom 26. bis 30. September in Athen veranstaltet wurde. Athen, 27. September.

»**Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht**« beim Studententag der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck. Innsbruck, 16. November.

Dr. K. Nikolakopoulos:

Vortragstätigkeit:

»**Liturgischer Gesang der orthodoxen Kirchen: Die byzantinische Tradition**« im Haus der Begegnung e.V. München, 10. März.

»**Psalm — Hymnus — Ode. Exegetischer Beitrag Gregors von Nyssa zur biblisch-hymnologischen Terminologie**« im Rahmen des 13. Patristischen Kongresses in Athen, 28. September.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Eingesandte Schriften

- Anaplasis* (1994) Nr. 351–355
- Apostoliki Diakonia tis Ekklesias tis Ellados* (Hg.), 'Ο ἅγιος καὶ ὁ μάρτυρας στὴ ζωὴ τῆς ἐκκλησίας. Εἰσηγήσεις IB' Συνεδρίου Πατερικῆς Θεολογίας, Athen 1994
- Apostolos Barnabas* 55 (1994)
- Aust, M. / Gensichen, H.-Chr. / Hoffmann, Th. S.* (Hgg.), Christlicher Glaube und Homosexualität. Argumente aus Bibel, Theologie und Seelsorge, (Lehre und Leben 5), Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1994
- Begzos, M.*, Φιλοσοφικὴ Ἀνθρωπολογία τῆς Θρησκείας. Θεὸς καὶ Ἄνθρωπος στὸν Κάρλ Φρήντριχ φὸν Βάϊτσαϊκερ, Athen: Ellinika Grammata 1994
- Beierwaltes, W.*, Reuchlin und Pico della Mirandola, Sonderdruck aus: *Tijdschrift voor Filosofie* 56 (1994) 313–336
- Bischöfliches Ordinariat Regensburg* (Hg.), Wolfgangsjahr 1994. 1000 Jahre Tod des hl. Wolfgang. Rückblick, Regensburg 1994
- Bousias, Charalampos*, Κανὼν παρακλητικὸς τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν θεοφανοῦς τῆς Βασιλίδος, Athen 1994
- Der Christliche Osten* 49 (1994)
- Deltio Biblikon Meleton* Bd. 13, 1994
- Economides, Irene*, Διαφορές μεταξύ Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας καὶ Ρωμαιοκαθολικῶν, Athen 1993
- Dies.*, Patmos the Crystal Island. Poems written on Patmos 1987–1990, Athen 1993
- Dies.*, Τὸ Ἅγιον Μανδήλιον – Le Saint Voile, Athen 1994
- Dies.*, Apostolic Pilgrimages in Greece, Athen 1994
- Ekklesia* 71 (1994)
- Enimerosis* 10 (1994)
- Ephemerios* 43 (1994)
- Filias, G. N.*, 'Η »Ἀπαλλαγὴ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος«: Πτυχεὲς τῆς σχέσεως τῶν μυστηρίων εὐχελαίου καὶ μετανοίας, (Sonderdruck aus: *Theologia*, 65), Athen 1994
- Florakis, Alekos E.*, Ἡ παναγία τῆς Τήνου στὸν ἀγῶνα τοῦ '40, hg. v. *Panellinio Iero Idryma Evangelistrias Tinou*, Athen 1990
- Giannakopoulos, Ioannis S.*, Ἐν Σαράντα Ἐκκλησίας τῆς Ανατολικῆς Θράκης, Thessaloniki: Giachoudis – Giapoulis 1994
- Gratseas, Georgios*, Δύο ἐπιστολές ἀπὸ τοὺς χρόνους τῆς Κ. Διαθήκης. Ἡ ἐκ Κουμράν 4ΘΜΜΤ καὶ ἡ πρὸς ἐβραίους, Sonderdruck aus: *Koinonia* 37 (1994) 27–36
- Ders.*, Οἱ ὅροι »Ἀπάτωρ, Ἀμήτωρ, Ἀγενεαλόγητος« (Ἐβρ. 7,3) καὶ ὁ ἑλληνικὸς λόγος, ἡ τραγωδία, Sonderdruck aus: *EEThSA* 29 (1994) 109–125
- Ders.*, Το ἐκ Κουμράν 4ΘΜΜΤ χειρόγραφο. Δημοσίευση – Περιεχόμενο – Ἡμερολόγιο, (Sonderdruck aus: *Deltio Biblikon Meleton*, 23), Athen 1994, 23 S.
- Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, (Συνέδριο Πατερικῆς Θεολογίας), Armos 1990
- Hepp, Hermann* (Hg.), Hilfe zum Sterben? Mit Beiträgen v. Arno Anzenbacher, Dieter Birnbacher, Dieter Giesen u.a., (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 147), Düsseldorf 1992
- Herder Korrespondenz* 48 (1994)
- Ἡμερολόγιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, Athen 1995, 928 S.
- Hradsky, Wolfgang* (Hg. u. Übers.), Johannes von Damaskus. Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen, Leipzig: Benno-Verlag 1994
- Internationale kirchliche Zeitschrift* 84 (1994)
- Irénikon* 67 (1994)
- Kafantaris, Chrysostomos*, Οὐρανοποιήσις τῆς γῆς, Athen 1994

Koptisch-Orthodoxes Patriarchat (Hg.), Die Sakramente. Gebete zur Spendung der Heiligen Sakramente in der Koptisch-Orthodoxen Kirche, Übers. v. Gewied Ghaly – Marianne Hermann, Waldsolms/Kröffelbach/Ts. 1994

Dass. (Hg.), Das Synaxarium. Das Koptische Heiligenbuch mit den Heiligen zu jedem Tag des Jahres, Waldsolms/Kröffelbach/Ts. 1994

Koptisch-Orthodoxes Zentrum (Hg.), Seminarvorträge über die koptische Liturgie, Waldsolms/ Kröffelbach/Ts. ²1994

Koukoura, Dimitra, Βικεντίου Δαμοδοῦ «Σκιαγραφία Διαδραχῶν» ὁφολογικά σχόλια, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 24 (1992) 47–75, Thessaloniki 1994

Kouloukis, Giorgios D., Ἀνάγκη νέας οὐσιαστικῆς λογικῆς, *Filologiki Protochronia* (1992) 181–183

Lips, Hermann v., Von den »Pastoralbriefen« zum »Corpus Pastorale«. Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe, Sonderdruck [nicht im Handel] aus: Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle, Berlin-New York 1994

Nikolakopoulos, Kon., Τά ὁμολογικά τμήματα τοῦ κατὰ Ματθαῖον. Νοηματικές προεκτάσεις βάσει τῆς ρητορικῆς δομῆς τους, *Deltio Biblikon Meleton* Bd. 13 (Juli-Dezember 1994) 34–50

Nikolaou, Th., Ehe, Sexualität und Enthaltsamkeit. Zur Debatte in der EKD über die homosexuelle Lebensweise, *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 46 (9.11.1994) 5–13

Ökumenische Rundschau 43 (1994)

Ökumenisches Forum 16 (1993)

Oikonomos, Elias, Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche, (Stuttgarter Bibelstudien 81), Stuttgart: KBW Verlag 1976

Orthodoxe Gegenwart (1993) Heft 50

Ostkirchliche Studien 43 (1994)

Pantainos 86 (1994)

Panellinio Iero Idryma Evangelistrias Tinou (Hg.), Περιγραφή της ευρέσεως της θαυματουργού αγίας εικόνας της ευαγγελιστριάς στην Τήνο κατά το έτος 1823, Tinos 1993

Papadopoulos, Styl., Ὁ μακαριστός Ἰάκωβος Τσαλίκης. Ἡγούμενος Ἱ. Μ. Ὁσίου Δαβίδ, Athen: Epitalofos ³1994

Papas, Ath., Ἑκατονταετηρίς ἱεροῦ ναοῦ ἁγίων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης πασάβαξε (1894–1994), Thessaloniki: Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton 1994

Papathanassiou, Athanassios N., Christian Mission in Pre-Islamic South Arabia, (Sonderdruck aus: *Theologia*, 65), Athen 1994

Ders., Οι »Νόμοι των Ομηριτών«. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική – Νομική συμβολή, (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 7), Athen: Ant. N. Sakkoulas 1994

Phronema 8 (1993)

Rendtorff, Trutz, Selbstbestimmung und Institution, *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 38 (1994) 190–202

Rodríguez, Pedro (Dir.), Ecclesiología 30 años después de »Lumen Gentium«. Pueblo de Dios – Cuerpo de Cristo. Templo del Espíritu Santo. Sacramento – Comunión, Madrid 1994

Synodinos, Spyridon, Ἀφιέρωμα ἐπὶ τῇ συμπληρώσει τεσσαράκοντα ἐτῶν ἀρχιερατείας, Festschrift für Metropolit von Rodos, Athen 1988

Sachauschuß »Wir Christen und der Interreligiöse Dialog« der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (Hg.), Einander begegnen in Kultur und Religion. Impulse aus der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, München 1994

Schütte, H., Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Frankfurt a. M.: Bonifatius-Lembeck ⁸1994

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstliche Bibelkommission. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Ansprache Seiner Heiligkeit Johannes Paul II. und Dokument der Päpstlichen Bibelkommission. 23. April 1993, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn o.J.

Dass., Apostolisches Schreiben TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. 10. November 1994, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119), Bonn o. J.

Dass., Unsere Sorge um die Toten und die Hinterbliebenen. Bestattungskultur und Begleitung von Trauernden aus christlicher Sicht. 22. November 1994, (Die deutschen Bischöfe 53), Bonn o.J.

Dass., Päpstlicher Rat. Justitia et Pax. Der internationale Waffenhandel. Eine ethische Reflexion. 21. Juni 1994, (Arbeitshilfen 121), Bonn o.J.

Dass., »Die Frau: Erzieherin zum Frieden«. Welttag des Friedens 1995. 1. Januar 1995, (Arbeitshilfen 123), Bonn o.J.

Sijaković, Bogoljub, Soon politikon podatsi is litschne legitimasiye, Podgorica 1994

Siotis, M. A., Τὸ μήνυμα τῆς τραγωδίας τῶν Καλαβρύτων, (Sonderdruck aus: *Praktika tis Akadimias Athinon*, 68), Athen 1993

Ders., The Orthodox Church's Teaching concerning the Holy Icons, hg. v. d. Panhellenic Sacred Foundation of the Virgin of the Annunciation of Tinos, translated by *Stephen Avramides*, Athen 1993

Sobornost 16 (1994)

Solia 59 (1994)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1994), Nr. 184–193

Sotiropoulos, Charalampos (Bearb.-übers.), Ἡ μεταγωγή τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Εἰσαγωγή – Κείμενον – Κριτικὸν ὑπόμνημα – Μετάφρασις, Athen 2¹⁹⁹³

Stavropoulos, Alexandros M., Μνήμη καὶ λήθη στή θεία λειτουργία, Athen: Lychnos 1989

Ders., Προσωπικά καὶ πνευματικά μέσα γὰ τὴ δημιουργικὴ ἀντιμετώπιση τοῦ χάους, Sonderdruck aus: Ἀξίες καὶ πολιτισμός. Festschrift für E. Theodorou, Athen 1991, S. 65–83

Ders., Θάνατος καὶ ἐσχατολογία. Μία ὀρθόδοξη ἀποψη ζωῆς, Athen 1992

Stichel, Rainer, Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frühbyzantinischen Palästina, (Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 44. FS für Herbert Hunger zum 80. Geburtstag), Wien 1994, S. 389–406

Synaxi (1994) Hefte 49–50

Theologia 65 (1994)

Synek, Eva Maria, Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens, (Das östliche Christentum; Neue Folge 43), Würzburg: Augustinus-Verlag 1994

Theologisch-praktische Quartalschrift 142, 4 (1994): Geschieden und wieder verheiratet

Thöle, R., Zweihundert Jahre Orthodoxe Kirchen in Nordamerika, MD (*Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*) 45 (1994) 107–112

Tsetsis, Georgios, Ἡ ἀρχαῖο-Λουθηρανικὴ προσέγγιση καὶ οἱ εὐρύτερες ἐκκλησιολογικὲς τῆς ἐπιπτώσεις, (Sonderdruck aus: *Apostolos Barnabas*, 55), Levkosia 1994, 12 S.

Una Sancta 49 (1994)

Villar, Jose Ramon, La Iglesia particular en el diálogo ecuménico en del ámbito francófono (1945–1959), (Sonderdruck aus: *Scripta Theologica*, 20,1), Pamplona: Universidad de Navarra 1988, S. 1–63

Ders., Teología de la Iglesia particular. El tema en la literatura de lengua francesa hasta el Concilio Vaticano II, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1989

Ders., La Sucesion de Pedro y el obispo de Roma (En torno al IX Coloquio Católico-Orthodoxo de Bari), (Sonderdruck aus: *Scripta Theologica*, 22,3), Universidad de Navarra 1990, S. 917–923

Ders., La Iglesia considerada como comunión. Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, (Sonderdruck aus: *Dialogo Ecumenico* 27, núm. 89), Universidad Pontificia de Salamanca 1992, S. 319–338

St. Vladimir's Theological Quarterly 38 (1994)

Voulgaris, Christos Sp., Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς ἐβραίους ἐπιστολήν, Athen 1993

Wetter, Friedrich, Wer nicht den Mut hat Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Über die Konsequenzen christlichen Glaubens. Silvesterpredigt 1994 in der Liebfrauenkirche, hg. v. Pressereferat der Erzdiözese München und Freising, o. A.

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Wirtschaft: global und ökologisch. Überlegungen zu Ressourcenschonung und Umwelterhaltung. Eine Studie der Sachverständigengruppe »Weltwirtschaft und Sozialethik«, vorgelegt v. Franz Furger und Joachim Wiemeyer, Bonn 1994

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 Schlesingergasse 22–24, D-60311 Frankfurt a.M

Boumis, Panagiotis

Univ.-Prof. Dr. theol., Fachbereich für Soziale
Theologie der Theologischen Fakultät der
Universität Athen

Chrysafis 8, GR-162 32 Athen

Charalampidis, Konstantin

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Aristoteles-Universität Thessaloniki

P.O. Box 210, GR-570 01 Thermi-Thessaloniki

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.

Tiroler Str. 74, D-13187 Berlin

Mehedintu, Viorel

Dr. theol., Priester der rumänisch-orthodoxen
Gemeinde

Helen-Keller-Weg 31, D-69151 Neckargemünd

Modesto, Johannes

Dr. theol.

Mona-Lisa-Str. 15, D-81827 München

Nikolaidis, Apostolos

Dr. theol.

Alsous 3, GR-152 31 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

Palantza, Alexandra B.

Dipl.-theol.

Psalton 4, GR-171 24 Athen

Plank, Peter

Erzpriester, Dr. theol. habil.

König-Heinrich-Str. 63, D-97082 Würzburg

Seide, Georg

Dr. phil.

Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Tinnefeld, Franz

Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Byzantinistik und
neugriechische Philologie der Universität München

Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München

Volanakis, Johannes

Dr. phil., Dipl.-theol.,

Archäologischer Dienst Dodekanes

Ippoton 56, GR-85 100 Rhodes

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.

Hues

- 2. Jahrgang 1995 -

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

R
X

9. Jahrgang

1995

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



05. FEB. 1996

V. 2.10

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
Tel. & Fax (089) 2180-2198

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

9. Jahrgang

1995

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
Tel. & Fax (089) 2180-2198

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

INHALTSVERZEICHNIS

Lela Alexidse, Joane Petrizi , Kommentare zur »Elementatio Theologica« des Proklos (Ausgewählte Texte). Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen	141
Klaus-Peter Todt , <i>Notitia</i> und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert	173
Konstantin Nikolakopoulos , Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie: Ein Lexikon	187
Nikolitsa Georgopoulou , Orientierung der christlichen Ethik	221
Georges Tsetsis , The Bilateral Dialogues of the Orthodox Church. Problems arising from the Reception of their Agreed Statements	231

DOKUMENTE

<i>A. Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Vatikan (Rom, 1995)</i>	243
<i>B. Der assyrisch / römisch-katholische Dialog (Rom, 1994)</i>	
Die gemeinsame Erklärung.....	250

REZENSIONEN

<i>Cullmann, O.</i> , Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen (K. Nikolakopoulos)	
<i>Rauch, A. – Imhof, P. SJ (Hgg.)</i> , Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum (A. Basdekis)	
<i>Nikolaou, Th.</i> , Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στό Μυστήριο τῆς Οἰκονομίας. Πατερικές μαρτυρίες, übers. von <i>K. Nikolakopoulos</i> (A. Basdekis)	
<i>Chaillot, Chr.</i> , Rôle des Images et Vénération des Icônes dans les Églises Orthodoxes Orientales, syrienne, arménienne, copte, éthiopienne (W. Klein)	
<i>Jensen, A.</i> , Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum? (E. Adamtziloglou)	
<i>Härle, W. – Wagner, H. (Hgg.)</i> , Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, 2. Aufl. (M. Heim)	
<i>Păcurariu, M.</i> , Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (M. Basarab)	
<i>Oikonomou, I. B.</i> , Θεολογική Οἰκολογία. Θεωρία καί πράξη (A. Nikolaidis)	
<i>Davis, L. D., S.J.</i> , The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology (Th. Nikolaou)	
<i>Beck, H.-G.</i> , Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen (Th. Nikolaou)	
<i>Kunzler, M.</i> , Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie (Th. Nikolaou)	
<i>Migne, J.-P.</i> , ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca), Nachdruck besorgt von Rev. <i>John K. Diotis</i> (Th. Nikolaou)	253

CHRONIK	275
EINGESANDTE SCHRIFTEN	299
AUTOREN	302
ABKÜRZUNGEN	303

#320 *Joane Petrizi, Kommentare zur* **»Elementatio Theologica« des Proklos**

#335 (Ausgewählte Texte) ;

Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen

von Lela Alexidse, Tbilissi

[In seiner »Elementatio theologica« versucht der Neuplatoniker *Proklos* (412–485), die Wirklichkeit im Ganzen systematisch und logisch stringent darzustellen: Das Sein des zeit-freien Geistes, der in Zeit verflochtenen Seele und die Phänomene der Welt leitet er aus Einem Ursprung, dem Einen und zugleich Guten, ab und macht dadurch das Sein insgesamt als einen in sich differenzierten ursächlichen Zusammenhang evident. – Die »Elementatio theologica« hat in der Philosophie und Theologie des Mittelalters und der Renaissance durch die lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (1268) eine intensive Wirkung entfaltet (vgl. hierzu *H. Boese*, Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer der Stoiceiosis theologike des Proklus, Heidelberg 1985) – dies u.a. bei Thomas von Aquin (z.B. in seinem Kommentar zum »Liber de causis«), Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Berthold von Moosburg, Nicolaus Cusanus und Franciscus Patricius.

Der Einblick, den Lela Alexidse in die Auslegung der »Elementatio theologica« des Joane Petrizi gibt, eröffnet erstmals die Möglichkeit, die Bedeutung der proklischen Metaphysik für die *östliche* Theologie des 11./12. Jahrhunderts genauer zu erfassen.

Werner Beierwaltes, München]

EINLEITUNG

1. Leben

Joane Petrizi war ein georgischer Theologe, Philosoph und Übersetzer im 11.–12. Jahrhundert. Seine genauen Lebensdaten sind unbekannt. Er ist wohl in der 2. Hälfte des 11. Jh.s geboren und hat wahrscheinlich in Konstantinopel bei Joannes Italos studiert. Nachdem Italos 1083 verurteilt worden war, zog Petrizi nach Makedonien, ins georgische Petrizoni-Kloster¹. Dort dürfte er seinen Namen »Petrizi« bekommen haben. Am Anfang des 12. Jh.s kehrte er nach Georgien zurück: Er wurde von David dem Erbauer, dem König Georgiens, eingeladen, um in der Gelathi-Akademie (beim Gelathi-Kloster in West-Georgien) zu arbeiten. Petrizi ist wahrscheinlich in den dreißiger Jahren des 12. Jh.s gestorben.

¹ Heute Batsckowo-Kloster in Bulgarien, das 1083 vom Georgier Gregor Bakuriani gegründet wurde.

2. Werke

Im Gelathi-Kloster hat Petrizi die Schrift des Nemesios von Emesa »Über die Natur des Menschen« und die »Elementatio Theologica« des Neuplatonikers Proklos übersetzt. Außerdem hat er auch die Werke von Joseph Phlarios und Joannes Sinaites übersetzt. Petrizis Übersetzungen der Werke von Aristoteles (»Τὰ τοπικά« und »Περὶ ἑρμηνείας«) sind verloren. Nach der Überlieferung hat Petrizi auch ein Buch über die georgische Grammatik verfaßt. Er war Autor von Gedichten, hat biblische, hagiographische und liturgische Texte übersetzt. Die »Elementatio Theologica« des Proklos hat Petrizi mit eigenen Kommentaren versehen und hat dazu auch ein Vor- und Nachwort geschrieben. Der ganze Text ist auf Georgisch veröffentlicht worden². Es gibt auch eine russische Übersetzung und Ausgabe von Petrizi-Kommentaren, zusammen mit seinem Vor- und Nachwort³. Im 13. Jh. wurde die »Elementatio« des Proklos aus der georgischen Übersetzung Petrizis ins Armenische übertragen (M. Gogiberidse in *Petrizi*, t. I, S. XXXIV). Petrizis Werke wurden von N. Marr, Sch. Nutschidse, S. Kauchtschischwili, M. Gogiberidse, K. Kekelidse, Sch. Chidascheli, G. Tewsadse, D. Melikischwili, W. Offermans, T. Tskitischwili, T. Kukawa, A. Charanuli, E. Tschelidse, L. Alexidse u.a. untersucht.

3. Petrizis Aufgabe und Ziel

Im Nachwort seiner »Kommentare« hat Petrizi über die Aufgabe und das Ziel seines Lebens und seiner Arbeit berichtet. Er wollte für seine Landsleute eine solche wissenschaftliche Sprache entwickeln, die den Sinn der philosophischen Texte und Termini genau wiedergeben könnte. Mit den schon existierenden Übersetzungen war er nicht ganz einverstanden⁴. Die Hauptaufgabe des Menschen, meinte Petrizi, sei die Vereinigung mit dem Vater unserer Seelen – d.h. mit dem Einen als Ursprung – mit Gott; deswegen sei ihm die Kraft der Liebe gegeben worden. Aber Gott hat den Menschen diese Kraft auch dafür geschenkt, damit sie, trotz ihrer Sterblichkeit, Nachfolger haben sollten.⁵ Petrizi glaubte, der Mensch habe außer der universellen Pflicht (Gottesliebe – Vereinigung mit Gott) auch eine Pflicht seinem Volk gegenüber. So beschrieb Petrizi im »Nachwort«, wie er, ungeachtet aller Leiden, Krankheiten und Feindschaften, für sein Volk jene Sprache auszuarbeiten versuchte, die sich durch ihre Flexibilität und Genauigkeit von der Umgangssprache unterschied.

² Ioannis Petritzii Opera, Tomus I. Procli Diadochi Στοιχείωσις θεολογική. Versio Hiberica. – Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischwili. – Tbilisi 1940 (auf georgisch).

Ioannis Petritzii Opera, Tomus II. Commentaria in Procli Diadochi Στοιχείωσις θεολογική. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutschidse et S. Kauchtschischwili. – Sumptibus Universitatis Tbilisiensis (auf georgisch).

³ Ioane Petrizi, Rassmotrenije platonovskoj filosofiji i Prokla diadocha. – Perevod s drevnegrusinskogo jasyka I.D. Panzchavy. Redaktory toma G.V. Tevsadse, N.R. Natadse. Vstupitel'naja statja i primetschanija G.V. Tevsadse. Moskva, Mysl, 1984.

⁴ Vom Anfang der Geschichte der georgischen Literatur (5. Jh.) bis in Petrizis Zeit wurden die Bibel und der größte Teil der griechischen patristischen Literatur (einige Texte sogar mehrmals) ins Georgische übersetzt.

⁵ *Petrizi*, t. II, S. 214, 9–12.

Petrizi versuchte, genaue Entsprechungen in der georgischen Sprache für griechische philosophische Termini zu finden; wo dies nicht möglich war, bildete er selbst derartige Ausdrücke mit Hilfe georgischer Sprachelemente. Einige Begriffe ließ er unübersetzt, d.h. das griechische Wort wurde von ihm in georgischen Buchstaben wiedergegeben (z.B. Chronos, Choros, Agalma usw.). Deswegen ist es nicht einfach, Petrizis Übersetzung und Kommentare zu verstehen, denn oft muß man sich das griechische Original ins Gedächtnis rufen oder – wenn es um Petrizis eigene Kommentare geht – jene griechischen Wörter finden, die als Basis für Petrizis philosophische Terminologie dienten.

4. Petrizis Übersetzung der »Elementatio theologica«

Von Petrizi wurde der gesamte Text der »Elementatio« übersetzt und kommentiert. Jedem übersetzten Kapitel folgt Petrizis Kommentar. In einigen Kommentaren wiederholt Petrizi erst einzelne Phrasen aus dem auszulegenden Kapitel, und danach erläutert er sie; die Methode der Kommentierung ist (zumindest in der Intention) derjenigen analog, die Proklos in seinen Kommentaren zu Werken Platons befolgt hat.

Die älteste Handschrift der georgischen Übersetzung und der Kommentare der »Elementatio« stammt aus dem 13. Jh. E. R. Dodds schrieb: »the old Georgian version of John Petritsi represents a Greek text at least a century older than our earliest Greek Mss«⁶.

Es gibt allerdings *einen* wesentlichen Unterschied zwischen dem griechischen und dem georgischen Text der »Elementatio«. Nach dem Kap. 128 folgt in der georgischen Übersetzung Kap. 129, das in den uns heute bekannten Handschriften des griechischen Originals nicht vorhanden ist. Statt dessen fehlt in der georgischen Übersetzung Kap. 149 des griechischen Textes. Es stimmt also die Kapitelfolge 129–149 im georgischen Text nicht mit der Kapitelfolge des griechischen Textes überein.

E. R. Dodds meinte, das 129. Kapitel des Petrizi-Textes sei nicht authentisch (einige Sätze hat Dr. D. Lang für Dodds übersetzt). Der Anfang dieses Kapitels lautet: »Jede Seele, die göttliche wie dämonische, erkennt übergänglich [d.h. diskursiv = μεταβατικῶς – L.A.] und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich«⁷. Dieser Satz wurde aus dem Altgeorgischen ins Englische von Lang-Dodds auf folgende Weise übersetzt: »Every divine and diabolic⁸ (? = δαίμονια)⁹ soul exercises thought in a variable way and no intelligence does so in an immutable fashion«¹⁰. Diese Übersetzung entspricht dem Original jedoch nicht. Aufgrund dieser Übersetzung hat E. R. Dodds entschieden, daß »this cannot be authentic: it contradicts props. 170 and 184, and the terms δαίμων, δαίμονιος are not

⁶ Proclus, *The Elements of Theology. A revised Text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds*, Oxford 21933 (Nachdruck 1963), S. XLI.

⁷ Petrizi, t. I, S. 79.

⁸ Auf georgisch »ešmak 'ebrivi«. Mit diesem Wort kann man den neuplatonischen Begriff »dämonisch« sowie das Wort »teufelisch« übersetzen. In der Umgangssprache bedeutet »Ešmak'i« »Teufel«. Deswegen hat wahrscheinlich D. Lang »ešmak 'ebrivi« nicht ganz richtig als »diabolic« übersetzt.

⁹ So bei Dodds, S. 343.

¹⁰ Dodds, S. 342–343.

used in the El. Th. I have no clue to its origin»¹¹. Das 129. Kapitel widerspricht jedoch meiner Ansicht nach der »Elementatio« nicht¹². Wahrscheinlich hat Petrizi bei der Übersetzung eine andere, uns heute unbekannte Version der »Elementatio« benutzt. Vielleicht wurden die anderen Fragmente der Übersetzung von D. M. Lang ins Englische für E. R. Dodds auch nicht ganz richtig übersetzt¹³; deswegen meinte E. R. Dodds, »unfortunately, Petritsi's Version does not reflect its Greek exemplar closely. It is a free Translation, and in addition it exhibits many errors which are unlikely to follow Proclus' reasoning«¹⁴.

Aber der einzige Vorwurf, den man gegen Petrizis Übersetzung vorbringen könnte, wäre der, daß er sich bei seinen Bemühungen um Genauigkeit ungewöhnlicher und etwas künstlicher Wendungen bedient habe.

5. Petrizis Kommentare

Petrizis Kommentare zur »Elementatio Theologica« des Proklos bestehen aus dem Vorwort, den Scholien zu allen 211 Kapiteln der »Elementatio« und dem Nachwort.

5.1. Vorwort

Im Vorwort zu seinen Kommentaren beschreibt Petrizi den Sinn und den Zweck der »Elementatio«. Er stellt vor allem die Frage: Gibt es das Eine? Was ist Eins? Welches Wesen hat das wahre Eine? In welcher Beziehung steht das Eine zum Vielen? Außerdem berichtet Petrizi über das Leben von Proklos, lobt ihn über die Maßen und kritisiert dabei die Peripatetiker. Danach erklärt er den Titel des Buches (was bedeutet »Stoicheiosis«?). Im Vorwort sagt Petrizi, man müsse einige Bücher (zu denen gehört selbstverständlich auch die »Stoicheiosis«) mehrmals lesen, um sie gut analysieren und verstehen zu können. Als Beispiel hierfür erwähnt er Sokrates, der die Bücher – so Petrizi – nach Art der Kinder immer wieder gelesen habe. Deswegen vielleicht tauchen in Petrizis Kommentaren immer Wiederholungen der wichtigen Gedanken und Themen auf. In dieser Hinsicht sind Petrizis Scholien den Proklos-Komentaren zu Platons Werken ähnlich. Besonders ausführlich werden in Petrizis Vorwort die Stufen der Erkenntnis (geistige und seelische Erkenntnis, Noesis und Noeton, Erkennendes und Erkanntes, Geist und Seele in bezug auf das Eine) beschrieben.

¹¹ Ibid.

¹² S. auch G. Tevsadse in: Ioane Petrizi, ..., S. 264. Ausführlicher über das 129. Kap. s. L. Alexidse, Die Stufen der Erkenntnis in den Werken von Proklos und Ioane Petrizi, »Mazne« für Philosophie und Psychologie (1984) Nr. 2, 41–47 (auf georg., Zusammenfassung russ.). L. Alexidze, Das Kapitel 129 der »Elemente der Theologie« des Proklos Diadochos bei Ioane Petrici, »Georgica«, Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens (1994) Heft 17, 47–53.

¹³ Dodds sagte, D. Lang »has been good enough to translate for me from the Georgian over fifty selected passages« (Dodds, S. 342).

¹⁴ Dodds, S. 343.

5.2. Petrizi Scholien

In seinen Scholien erklärt Petrizi jedes Kapitel der »Elementatio«; selbstverständlich enthalten diese Kommentare mehr Details, als der lakonische Text der »Elementatio« aufweist; denn Petrizis Scholien sind nicht nur im Hinblick auf Proklos' »Elementatio«, sondern auch auf seine anderen Werke verfaßt worden (Komm. in Tim., in Parm., Plat. Theol. usw.). Außerdem werden in diesen Scholien viele griechische Theologen und Philosophen genannt (Orpheus, Aglaophamos, Hippokrates, Parmenides, Zenon, Sokrates, Platon, Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Iamblichos, Asklepios u.a.). Besonders hoch wurden von Petrizi die Platoniker geschätzt. Die Epikureer hingegen kritisierte er sehr. In seinen Kommentaren hat Petrizi verschiedene Werke von Aristoteles erwähnt, aber kein pseudoaristotelisches Werk, obwohl diese in jener Zeit sehr populär waren.

Bei einer Untersuchung der Petrizi-Scholien stellt sich das Problem der Quellen Petrizis. Diese Frage ist mit folgenden Schwierigkeiten verbunden: (1) Viele der von Petrizi vermutlich gemeinten Texte der antiken Autoren sind verlorengegangen; (2) meistens erwähnt Petrizi nur den Namen des Autors, ohne Bezeichnung des Titels seines Werkes; (3) häufig gibt er kein genaues Zitat, sondern bietet eine eigene kurze Wiedergabe der Meinungen dieses oder jenes Philosophen. Deswegen kann sich die Feststellung fast aller Quellen Petrizis nicht auf die Benennung eines einzelnen Textes beschränken, sondern es bedarf der Beachtung aller Texte des erwähnten Autors, die Ähnliches behandeln.

Bei der Quellenforschung tritt auch das Problem der »ungenannten Quellen« auf, d.h. jener Quellen Petrizis, die er und seine Zeitgenossen wahrscheinlich gut gekannt haben und die von Petrizi ohne ausdrückliche Erwähnung benutzt worden sind. Es wäre ansonsten zu fragen, warum z. B. Simplikios oder Dionysios Ps.-Areopagites von Petrizi überhaupt nicht erwähnt wurden. Einige altgriechische Autoren könnten Petrizi durch Simplikios bekannt geworden sein. Aber vielleicht war es überzeugender, um die Übereinstimmung zwischen den altgriechischen Philosophen und Proklos zu zeigen, nicht nur auf Simplikios zu verweisen, bei dem sich eine große Anthologie der antiken Philosophie findet, sondern die Namen der verschiedenen Philosophen selbst zu benennen. Außerdem ist zu fragen, warum Petrizi Dionysios Ps.-Areopagites überhaupt nicht erwähnt. Seine Werke müßte Petrizi nicht nur im griechischen Original gekannt haben, sondern auch aus der georgischen Übersetzung des gesamten Corpus Areopagiticum, das zusammen mit den (Ps.)Maximos-Scholien von Petrizis älterem Zeitgenossen, Ephrem Mzire, übersetzt wurde. Eine bestimmte Ähnlichkeit zwischen den Lehren von Dionysios und Proklos hätte auch Petrizi erkennen müssen. Vielleicht hielt es Petrizi bei der Erklärung und Wertschätzung der proklischen Philosophie für gefährlich, den Namen des Dionysios Areopagita zu erwähnen, denn dann könnte der Leser dem Scholiasten vorwerfen, Proklos habe seine Gedanken vom hl. Dionysios entlehnt. So argumentierte z. B. Petrizis jüngerer Zeitgenosse, Nikolaos von Methone, in seiner Kritik (»Ἀνάρτυξις« = Refutatio) der »Elementatio«, daß einige wertvolle Gedanken in Proklos' Werk aus Dionysios entlehnt seien. Es ist interessant, Petrizis Kommentare der Kritik des Nikolaos von Methone gegenüberzustellen. Sie unterscheiden sich wesentlich voneinander. Petrizi versuchte, die Bedeutung der proklischen Philosophie zu zeigen und zu beweisen, daß das Hauptthema

seines Werkes das Eine als Grundprinzip von Allem sei. Demgegenüber kritisierte Nikolaos von Methone Proklos; er meinte, Proklos' Ausdrücke über »Götter« zeigten, daß er ein Anhänger des Polytheismus war. (Auf den Ausdruck »Götter« im Corpus Areopagiticum hat Nikolaos von Methone allerdings nicht geachtet.) Petrizis Kommentare wurden früher als Nikolaos' »Refutatio« geschrieben, und es ist merkwürdig, daß man dennoch Petrizis Text als eine Antwort auf den Vorwurf von Nikolaos lesen kann: »Die göttliche Zahl ist auch dem Einen ähnlich. Denn Gott ist Eins. Also, wo sind diejenigen, die den Weisen vorwerfen, daß sie über Polytheismus gelehrt haben und die mit dieser Lüge, wegen ihrer Unwissenheit, sehr zufrieden sind?«¹⁵

Ein interessanter Aspekt der Kommentare Petrizis ist die Frage nach der Übereinstimmung von griechischer Antike mit dem Christentum. Obwohl Petrizi ein echter Anhänger des (Neu-)Platonismus war, versuchte er als orthodoxer Christ trinitätstheologische Probleme zu lösen.¹⁶ Daher kann man in seinem Werk zwei Arten des Begriffes »Bild« unterscheiden: der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, und Christus als Bild des Vaters. Im »Nachwort« erklärte Petrizi, wie man seiner Ansicht nach Gen 1,26 ins Georgische übersetzen sollte. Petrizi meinte, daß der Mensch nicht als Bild Gottes erschaffen worden sei, sondern nach dem Bilde Gottes¹⁷. Damit zeigte Petrizi, daß der Mensch nur indirekt Gottes Bild sein kann, d.h. er ist Bild des Bildes (d.h. des Logos) oder sozusagen ein »drittes Bild«. (Ähnliche Texte, die der Exegese Petrizis entsprechen, kann man, außer den platonischen Quellen, aus Philo¹⁸, Klemens von Alexandrien¹⁹, Origenes²⁰, Athanasios von Alexandrien²¹ u.a. anführen.) Deswegen kann der Mensch, der

¹⁵ Komm. Kap. 112 = Petrizi, t. II, S. 115, 20–23.

¹⁶ Den trinitätstheologischen Problemen in Kommentaren Petrizis hat M. Gogiberidse (Schüler von N. Hartmann) seinen Artikel gewidmet: Zahlenspekulative Begründung der Trinitätslehre bei Johannes Petrizi, *Berichte der Akademie der Wissenschaften Georgiens* 1 (1940) Nr. 5, 385–392.

¹⁷ Petrizi, t. II, S. 219.

¹⁸ Bei Philo ist der Mensch nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) erschaffen worden, d.h. er ist Bild des Bildes (H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, S. 73). Die neuplatonische Bedeutung des Verhältnisses zwischen den Begriffen »Paradeigma« und »Eikon« kann man auch bei Philo feststellen: Eikon hat einen geringeren Stellenwert als ihr Paradeigma, d.h. der Logos ist niedriger als Gott, und der Mensch ist niedriger als der Logos (H. Merki, S. 78). Der Menscheng Geist ist ein dritter Abdruck (τύπος) des Schöpfers, der Logos ist ein Vorbild (παράδειγμα) für den Menscheng Geist und dieser ist eine Widerspiegelung (ἀπεικόνισμα) seines Paradeigmas. Moses hat – so Philo – den Logos als Bild Gottes bezeichnet, der Mensch aber ist eine Ausprägung (ἐκμάρτυρον) des Bildes (d.h. des Logos). Nach der Hl. Schrift sei der Mensch nicht als Bild Gottes geschaffen worden, sondern nach dem Bild Gottes. (Philo, Quis rerum divin. heres. 231. P. Aug. Mayer, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien, Freiburg 1942, S. 23. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Strasbourg 1954, S. 54).

¹⁹ Der Mensch (genauer: der Menscheng Geist) ist bei Klemens von Alexandrien Bild des Logos, und der Logos selbst ist Bild Gottes; daher ist der Menscheng Geist Bild des Bildes (Strom. V, 94,3; Protr. 98,34). Im Unterschied zu Philo aber hat der Logos bei Klemens nicht einen geringeren Stellenwert als Gott.

²⁰ Auch Origenes meinte, der Logos sei Bild Gottes und der Mensch sei Bild des Logos. Aber im Unterschied zu Philo scheint der Logos bei Origenes nicht Gott dem Vater untergeordnet zu sein, sondern der Logos ist ein vollständiges Abbild Gottes; der Mensch kann jedoch seine Gottähnlichkeit (bzw. die Ähnlichkeit mit dem Logos) nur teilweise verwirklichen (H. Crouzel, op. cit., S. 104, 107, 110).

²¹ Athanasios führte aus, der Mensch sei nur nach dem Bild Gottes geschaffen worden, der Logos sei aber ein wahres Abbild des väterlichen Wesens, er sei dem Vater ganz und gar ähnlich (contra Arian. 1,9). P.Th. Camelot, La Théologie de l'image de Dieu, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956) Nr. 3, 443–447, bes. 449–450.

nach dem Bild Gottes erschaffen worden ist, nur ein unvollkommenes Bild sein, Gottes Sohn aber ist – so Petrizi – »ein Ekmageion des Einen«, ein unveränderliches Bild, dem Vater ganz und gar ähnlich, das den ganzen Reichtum des Vaters in sich selbst trägt.²² Wenn es also um den Logos als Bild Gottes geht, dann wird dies von Petrizi wie von einem orthodoxen Christen interpretiert: Das Bild sei *nicht* seinem Vorbild *untergeordnet* (im Unterschied zu Philo). Wenn aber Petrizi den Sinn der neuplatonischen »Ontologie« darlegt, dann wird von ihm das Prinzip des hierarchischen Aufbaus des Weltalls vollständig bewahrt. In diesem Fall können die Eikon und ihr Paradeigma nicht gleichwertig sein. Es muß eine schwere Aufgabe für Petrizi gewesen sein, die Grundprinzipien der neuplatonischen Philosophie der christlichen Lehre der Homousie anzupassen. Petrizi wollte ihre Übereinstimmung aufzeigen; aber dabei versuchte er, den Sinn der beiden nicht zu ändern und die Nivellierung ihrer Eigenarten zu vermeiden. In den Kommentaren Petrizis findet man eine Andeutung der Analogie zwischen dem Logos und dem platonisch-proklischen Begriff des »autozoon«²³: Beide sind »wahrhaft-Seiende«, aber beide sind auch Abbilder: der Logos – Bild des Gottes, das autozoon – Bild des Einen. Aber diese Analogie wurde von Petrizi nicht klar ausgedrückt, sondern nur angedeutet. Sonst müßte er neben den Ähnlichkeiten auch auf den prinzipiellen Unterschied zwischen diesen zwei Abbildern hinweisen. Damit aber könnte er den Leser am Wert der Philosophie des Proklos sowie an seiner eigenen Orthodoxie zweifeln lassen. Anscheinend wurde die »Elementatio« des Proklos gerade wegen der trinitätstheologischen bzw. Homousie-Probleme von einem georgischen Schreiber als ein »gefährliches« Buch betrachtet, mit dem man vorsichtig umgehen sollte. Der Zusatz (er folgt dem Vorwort Petrizis zur »Elementatio«) dieses Schreibers lautet: »Aufgrund dieses Buches war der dreimal verdammte Areios verdorben worden, und von demselben Buch haben die dreimal gebildeten [Männer] – die großen Weisen Dionysios, auch Gregorios und Basileios sowie die anderen den Titel des Theologen gewonnen. Dein Geist soll ganz rein im Verhältnis zu Gott sein. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen.«

Ich glaube, es ist Petrizi, einem orthodoxen christlichen Theologen, der die platonische Philosophie sehr hoch schätzte, gelungen, die Übereinstimmung zwischen christlicher und proklischer Philosophie ohne Nivellierung ihrer Eigentümlichkeiten aufzuzeigen.

5.3. »Nachwort«

Petrizis sog. »Nachwort« ist kein homogener Text. Deswegen ist es besonders schwer, ihn zu verstehen. Er besteht aus verschiedenen Fragmenten aus den Werken Petrizis, die die mittelalterlichen Kopisten zusammengefügt haben. D. Melikischwili hat diesen Text ungefähr so aufgeteilt: 1) Erklärung des Hauptsinnes der »Psalmen«: Dreieinigkeit. Die Probleme der Vorsehung, des Guten, der Substanzlosigkeit des Bösen usw. in den Büchern von Moses, verbunden mit Erwähnung von Paulus, Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz, Platon und Proklos. Außerdem führt Petrizi empirische Beispiele an, die

²² Petrizi, t. II, S. 78.

²³ Dies wurde von D. Melikischwili festgestellt: Christologitscheskie interpretazii ontologitscheskoj sistemy Prokla Diadocha. V: Visantinovedtscheskie etjudy, Tbilisi 1991, S. 41–49.

die Dreieinigkeit beweisen sollen, z. B. aus der Geometrie, Arithmetik, Musik, Naturwissenschaft und sogar aus dem Militärwesen, auch mit Zitaten aus den Psalmen. 2) Über die Probleme der Übersetzung der biblischen Texte, und über die Methoden der Übersetzung überhaupt (besonders philosophischer Texte). Das Problem der Benennung. Außerdem berichtet Petrizi über sein Leben, seine Leiden und sein Lebensziel. 3) Fragmente aus dem Epitaphios des Gregor von Nazianz über Basileios den Großen. 4) Über Salomons Sprichwörter (nicht vollendet)²⁴.

Ich habe versucht, einige Stücke aus den Kommentaren Petrizis zu Proklos ins Deutsche zu übersetzen²⁵. Sie wurden gemäß den folgenden Kriterien ausgewählt: 1. Texte, die nicht unmittelbar die »Elementatio« kommentieren, d.h. eigene Texte des Kommentators in Vorwort und Nachwort (einige Passagen hieraus habe ich übersetzt).

2. Die Auswahl betrifft besonders bedeutende Fragen für Proklos und für Petrizi zugleich: Das Problem des Einen, die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis: Nus und Psyche, das Problem des Verhältnisses von Dynamis und Energeia, Aion und Chronos.

3. Das Kapitel 129 der »Elementatio« in der Übersetzung Petrizis und sein Kommentar dazu wurden ausgewählt, weil der Text dieses Kapitels ausschließlich in der Überlieferung Petrizis vorhanden ist.

4. Aufschlußreich für Petrizis Intention sind auch jene Kommentare, in denen er Parallelen aus der Bibel zum Text des Proklos anführt (Kap. 17, 29, 209, 211, Nachwort).

5. Wichtig schienen mir auch einige Fragmente, in denen es bei Petrizi um die altgriechischen Denker geht (Vorwort, Kapitel 1,41), die in der »Elementatio« selbst nicht erwähnt werden.

Die Kommentare Petrizis sind für die westlichen Erforscher des Neuplatonismus nahezu unbekannt. Die Wirkungsgeschichte der proklischen Philosophie, besonders die christlichen Formen ihrer Rezeption im Mittelalter können jedoch ohne Berücksichtigung der Kommentare Petrizis nicht vollständig untersucht werden.²⁶

²⁴ Vgl. D. Melikischwili, Über die Struktur des Nachworts der »Kommentare« von Joane Petrizi und über einige neue Quellen, (Werke des Lehrstuhls für altgeorgische Sprache 27), Tbilissi 1988, S. 168–183 (auf georg.).

²⁵ Die Bezeichnung der Seiten und Zeilen in meiner Übersetzung entspricht der Paginierung der georgischen Ausgabe der Kommentare Petrizis (t. II; Proklos-Text des 129. Kapitels der »Elementatio« wurde von mir aus dem t. I übersetzt). In Fußnoten habe ich versucht, mögliche griechische Entsprechungen einiger Wörter der Übersetzung Petrizis anzugeben, um dem Leser das Verständnis des Textes zu erleichtern. Jene griechischen Wörter, die bei Petrizi unübersetzt sind (z.B. Seira, Agalma, Krater usw.), habe ich, selbstverständlich, auch ohne Übersetzung gelassen.

²⁶ Ich bedanke mich sehr bei Herrn Prof. Dr. Werner Beierwaltes, München, und Herrn Prof. Dr. Guram Tewsadse, Tbilissi, die den ganzen Text der Übersetzung mehrmals gründlich korrigiert haben. Für die finanzielle Unterstützung meines Studienaufenthaltes in Deutschland bin ich dem KAAD (Katholischer Akademischer Ausländerdienst, Bonn) sehr dankbar. Ich danke herzlich Familie Kegel, Merzhausen bei Freiburg i. Br., für Hilfe und Beistand.

JOANE PETRIZI, KOMMENTARE ZUR »ELEMENTATIO THEOLOGICA«

1. Vorwort

[Der Sinn des Buches: das Eine]

Petrizi 3,3–18

Es ist für uns nützlich, die großen theologischen Theorien zu kennen und den Sinn des vorliegenden Buches zu erfassen. Der Sinn dieses Buches besteht in Folgendem: Zuerst muß es das Eine klären: ob es das Eine gibt. Durch die Regeln der Syllogismen muß dieses vielbesprochene Eine erwiesen werden, damit man nicht das Nicht-Eine als das Eine verstehe und denke. Denn viele Seiende versprechen uns, das Eine zu sein, aber sie sind nicht das Eine, und [dies wird] durch die Regeln der Logik untersucht, und [so] wird die Reinheit des echten Einen gefunden.

Das [oben] Gesagte kann man mit den [folgenden] Beispielen erklären: Nichts von dem, was Du aussagen oder verstehen kannst, z. B. Himmel, Seele, Geist²⁷ und sogar das Wahrhaft-Seiende²⁸ (das Letzte bezeichne ich auch als das erste Seiende und erste Zusammengesetzte) ist das Eine; denn jedes [von ihnen hat] Natur und Teile, aus denen es besteht, und dies ist kein reines und echtes Eines, so wie Parmenides dem Sokrates sagte [...].

[Wie das Eine in diesem Buch von Proklos untersucht wird]

Petrizi 3,20–4,11

Denn vieles erhebt den Anspruch darauf, das Eine zu sein, und es läßt uns meinen, daß es selber die Ehre, die dem Einen gehört, verdient hat, wegen der Feinheit und der Dichte seiner Teile und der Unkörperlichkeit seiner Gattungen. Aber dennoch ist es immer mit der Natur und mit der Zusammensetzung-durch-Teile verbunden, das einwandfreie und uneinnehmbare Eine aber ist weder mit der Natur noch mit dem Wesen oder mit der Zusammensetzung verbunden, sondern übertrifft all dies. Und er²⁹ entdeckt das Eine beim Heranziehen des Beispiels vom Vielen und von demjenigen Einen, das Anfang der Zahlen ist. Und so zeigt er uns, gemäß den Regeln des »Organon«, daß das erste Eine allen Zahlen vorangeht.

Und nachdem er [dieses Eine schon] entdeckt und [so] festgestellt hat, daß es angesichts der sich irrenden Gegner standhaft und unerschütterlich bleibt, benützt er diesen Beweis, um noch einen anderen [Beweis] zu entdecken, und so verfährt er jedesmal; denn aufgrund der ersten Schlüsse zieht er die folgenden, und so vollendet er [die Schlußfolge-

²⁷ = νοῦς.

²⁸ = τὸ ὄντως ὄν.

²⁹ d.h. Proklos.

runge], damit es wie ein Körper aus den Gliedern zusammengesetzt würde und seine Ganzheit gewönne.

[Charakteristik des Proklos]

Petrizi 4,14–5,21

Dieser Proklos, der Nachfolger des göttlichen Platon im Tempel [der Akademie], ein Ionier von Geburt, war Sohn sehr hoher Adelliger, die [vordem] kein Kind hatten und sich stets mit Gebet im Tempel von Gottes Barmherzigkeit hören ließen. So haben sie göttliche Nachricht erlangt: »Ihr werdet einen Sohn haben, der jedes Lebensalter in der Betrachtung der höchsten Sphäre verbringt«. Und als sein Jugendalter begann, hat er alle mit seiner inneren Reinheit in unvergleichbarem Maße übertroffen. Ich hebe heraus, erstens, seine Reinheit und das Erlöschen seines jugendlichen Feuers, wovon die Empfangungs- und Einbildungs³⁰kraft der in [die Welt des] Werdens³¹ herabgefallenen Seelen angeregt wird. Zweitens [meine ich] die Vielseitigkeit und die Schärfe seiner Bemühung im Studium, d.h. in den logischen oder naturwissenschaftlichen Theorien, genauso wie in Arithmetik oder Geometrie und auch in der Musik selbst, aufgrund derer die Ordnung und der Zusammenhang³² der Struktur der Seienden sowie [ihrer] Teilnahme aneinander und [ihrer] Differenzen entdeckt werden, und auch die Weise, wie die großartige Kunst Gottes, des Schöpfers von Allem, den Betrachter übertrifft. Aber [Proklos] hat die auf die Natur bezogenen Theorien überstiegen, denn er hat das gemäß der Zeit und der Entstehung Erfahrene, das nur Nachahmung des Seienden ist, beiseite gelassen. Denn viele von ihnen sind mit dem Nichtsein verbunden, und deswegen hat er sich auf das wirklich wahre Seiende und Sein hingewandt. Und sogar darauf hat er seine Untersuchung nicht begrenzt, sondern ist zum Einen hinaufgestiegen, welches für seine Vorgänger – sogar für Platon und seinen³³ höchsten Geist – unerfaßbar war.

[Proklos] versuchte, soweit es möglich war, zu erkennen, [was] den Seienden ersehnt und lieb ist. Er hat dasjenige, was in den Dialogen Platons versiegelt und verborgen war, klargemacht, und hat die Weisheit, die vom Anfang an darin war, und die Überzeugungskraft, die mit den Seienden verbunden war, [wieder]entzündet und [hat auch gezeigt], wie Platon in diesen [Worten] nach dem unvorstellbaren Einen und nach dem vernünftigsten und übervernünftigen Kosmos strebt. Er hat die durch die Regeln³⁴ verfestigte Lehre der angreifenden und als Feuer sich verdichtenden Peripatetiker, der Nachfolger von Aristoteles, zurückgewiesen. Und sogar die von Aristoteles behauptete und gemäß den Regeln³⁵ der Syllogismen zustandegekommene Wahrheit, mit der die Peripatetiker den Platon kritisierten, wurde von Proklos geklärt und als haltlos erwiesen. Und drittens hat er dazu noch die Reinheit und Klarheit der Beweise und zu der Höhe der Theorie³⁶

³⁰ = φαντασία.

³¹ = γένεσις.

³² = συστοιχία.

³³ d.h. Platons.

³⁴ georg. »k'anoni«.

³⁵ georg. »k'anoni«.

³⁶ d.h. Anschauen oder Untersuchung.

die fließende Quelle der Kommentare hinzugefügt. Aufgrund dessen hat er den Namen »Diadochos«, d.h. der Nachfolger Platons, von [seinen] Nachfolgern erhalten.

[Erklärung des Titels des Buches]

Petrizi 5,23–6,6

Diese Kapitel sind als »Theologische Stoiceiosis« bezeichnet. »Stoiceiosis« heißt K'avširi; und zwar hat er deswegen »K'avširi«³⁷ gesagt, weil es das Einfachste ist, und während des Unterrichts lehrt man erst das Einfachste und [erst] danach das, was aus diesem [Einfachsten] zusammengesetzt wird, genauso wie den Namen aus den Buchstaben und die Sätze – aus den Namen, und die Rede – aus den Sätzen, wie wir aus »Peri Hermeneias« gelernt haben. Denn alles, was einfach ist, geht dem Zusammengesetzten voran, genauso [wie man es bei den] vier Elementen³⁸ [beobachten kann], ich meine Feuer, Luft, Wasser und Erde. Auf dieselbe Weise hat Proklos [jene Probleme, um die es hier geht] als »K'avširi« bezeichnet, weil sie die einfachsten unter allen theologischen Betrachtungen sind. Denn was anderes kann der Erkenntnissuchende vor der Erkenntnis des Einen erkennen? So einfach hat [Proklos] die Reihenfolge³⁹ und die Kette⁴⁰, d.h. den Zusammenhang⁴¹ von Allem, [z. B.] vom Geist, von der Seele, der Natur und dem Körper, angeordnet und klargemacht. Jedes von ihnen wird von uns in dem entsprechenden [Kapitel dieses Buches] erklärt werden, mit der Hilfe des ersten Logos, unseres Herrn Christus.

[Stufen der Erkenntnis]

Petrizi 6,21–8,7

Besonders notwendig ist es zu wissen, daß die Kraft⁴² und die Wirkung⁴³ der Seele sich von [der Kraft und der Wirkung] des Geistes unterscheidet. Und jedes von ihnen hat in der sonnenähnlichen Sprache der Griechen seinen eigenen Namen, der seinem Wesen entspricht. Bei uns hat aber niemand darauf geachtet, weder ein Übersetzer noch jemand anders, und das stört mich sehr beim Übersetzen, denn [diese zwei Begriffe] werden bei uns [leider] nur mit einem [Wort] ausgesprochen und als [ein Begriff] verstanden. Aber höre: Die seelische [Erkenntnis] heißt Dianoia, die geistige aber Noema und der obere Gegenstand der Erkenntnis Noeton. Jetzt muß ich jeden Begriff erklären.

Zuerst über die seelische [Erkenntniskraft], die Dianoia heißt: Diese Dianoia ist kein einfaches und nicht-zusammengesetztes Denken, sondern ist wie ein Durch-Denken oder Hinundher-Denken, denn die Erkenntniskraft der Seele befindet sich in der Hinundher[bewegung]; und diese Kraft ist zusammengesetzt und nicht einfach, im Unterschied

³⁷ »K'avširi« auf georgisch bedeutet Element (mit diesem Wort bezeichnete Petrizi vier Natur-Elemente) und auch das, was zusammenbinden kann.

³⁸ georg. »k'avširi«.

³⁹ = τάξις.

⁴⁰ = σειρά.

⁴¹ = συστοιχία.

⁴² = δύναμις; dieser Terminus kann auch im Sinne von »Möglichkeit« verstanden werden.

⁴³ = ἐνέργεια.

zur [Erkenntniskraft] des Geistes; denn [die seelische Erkenntniskraft] fügt das Sein und das Nichtsein zusammen und überlegt – genauso wie ich, wenn ich etwas vorhabe, mich frage, ob ich das tun soll oder nicht, und nur danach entscheide ich mich für das eine oder andere und strebe nach dem Sein oder Nichtsein. Deshalb hat [diese Art der Erkenntnis] einen entsprechenden Namen, d.h. Durch-Denken oder Hinundher-Denken. Porphyrios sagte, das Hinundher-Denken der Seele ist dem Schreiten des Menschen ähnlich: Der geht nicht einfach hin, wohin er geht, sondern er vervollkommenet allmählich Schritt für Schritt seinen Weg⁴⁴. Genauso geht die Seele allmählich von einem [Gegenstand] zum anderen hinüber, solange, bis alle Gegenstände der Erkenntnis von ihr umgeben, erfaßt und ihr ähnlich gemacht werden. Der Geist aber erfaßt [seinen Gegenstand] ganz einfach, genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedecken und dafür brauchen sie keine Zeit und keine Bewegung, denn sie kommen nicht allmählich heraus, sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus. Dasselbe kannst Du in [der Aktivität] des Geistes bemerken. Wo der Geist ist, da ist auch die geistige Erkenntnis, denn die geistige Erkenntnis entsteht gerade mit dem Geist, genauso wie die Strahlen mit der Sonne [entstehen].

Aber was ist Noeton? Noeton ist vor all denen, für die es der Gegenstand der Noesis ist. Hast Du verstanden, was Noeton heißt? Das ist ein Gegenstand der Erkenntnis [...] ⁴⁵. Und er ist immer besser als der Erkennende, denn der Gegenstand der Erkenntnis übertrifft den Erkennenden; dies können wir gleich mit den [folgenden] Beispielen erklären: Der Geist übertrifft die Seele, und beider Wesen unterscheidet sich voneinander: Die Seele ist die Erkennende, der Geist aber [ist] der Gegenstand dieser Erkenntnis. Genauso übertrifft die göttliche und einheitliche Zahl das Wahrhaft-Seiende, denn die Zahlen unterscheiden sich vom Wesen des Wahrhaft-Seienden, das Wahrhaft-Seiende ist das Erkennende, der Gegenstand der Erkenntnis aber ist die überwesentliche Zahl. Und weiter: Die Erkennenden sind die göttlichen und überwesentlichen Einheiten⁴⁶, und der Gegenstand der Erkenntnis ist die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit⁴⁷. Ferner: Die Erkennenden sind die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit, und der Gegenstand der Erkenntnis [ist] das über Allem seiende, unerkennbare Eine und Gute; gerade dieses haben wir als »Vater« zu bezeichnen gewagt, wegen unseres Wunsches, selbst geehrt zu sein.

Petrizi 8,11–9,23

Man soll auch folgendes hinzufügen: Jedes Wesen und jeder Selbstand⁴⁸ können von uns [nur] aufgrund ihrer Auswirkungen erkannt werden. Die Auswirkungen der Wesen sind ihre Kräfte⁴⁹ und ihre Wirkungen⁵⁰. Von der Eigenart der Wirkung hängt die Eigen-

⁴⁴ Vgl. *Porphyrios*, *Sententiae*, 44; S. 58,10 sqq (Lamberz).

⁴⁵ Noeton, der Gegenstand der Erkenntnis, wurde von Petrizi mit »gasagoni« und »sagoni« übersetzt. »Goni« bedeutet νοῦς, »gagoneba« ist νόησις, »gamgone« – der Erkennende.

⁴⁶ Hier auf georg. »mxoloni«. Mit diesem Wort übersetzte Petrizi meistens den Plural von μονάς (S.A. Chauranuli, *Metodologija Ispolsovanija istotschnikov v filosofskih trudach Prokla Diadocha i Ioanna Petrizi. Avtoreferat dissertazii*, Tbilisi 1990, S. 17), manchmal auch von ἐνάς.

⁴⁷ = πέρας – ἄπειρον.

⁴⁸ georg. »Gvamovneba« = ὑπόστασις.

⁴⁹ = δυνάμις.

art der Kraft ab und von der Eigenart der Kraft die Eigenart des Wesens. Man beachte auch, daß das, was gemäß der Natur das Erste ist, nur das Letzte sein kann in der Erkenntniskraft dessen, der geistig erkennt. Aber auch umgekehrt: Was gemäß der Natur das Letzte ist, wird das Erste sein, so wie [z. B.] die einzelnen Wesen und Wirkungen [sind]. Denn das Wesen ist, gemäß der Natur, das Erste, aber wenn wir etwas erkennen, dann erkennen wir aufgrund des Letzten, d.h. [aufgrund] der Kraft und der Wirkung. Gemäß den Kräften und Wirkungen können wir die Wesen erkennen, denn jede Kraft oder Wirkung entspricht einem bestimmten Wesen. Wenn die Kraft und die Wirkung einfach und nicht zusammengesetzt sind, dann ist das entsprechende Wesen auch einfach und nicht zusammengesetzt. Aber wenn die Wirkung nicht einfach ist, dann ist ihr Wesen auch nicht einfach. Dies betrifft auch die Seele und den Geist, denn die Erkenntnis der Seele ist zusammengesetzt, und die [Erkenntnis] ist die Wirkung der Seele, und ihr Wesen kann deshalb auch nicht einfach sein. Die Wirkung des Geistes hingegen ist einfach, und sein Wesen ist auch einfach, das ist schon oben gezeigt worden.

Beachte auch, wenn wir über die Kräfte und Wirkungen in bezug auf die Seele, den Geist, das Eine oder die Ein[heit]en⁵¹ sprechen, dann bekommen diese⁵² unterschiedliche Bedeutungen. Wir sagen über die Seele, daß ihre Wirkung eine allmählich fortschreitende und [etwas] hinzuerwerbende – oder nicht [erwerbende] – [Aktivität] ist; und das ist eine bloße Kraft [eine Möglichkeit], genauso wie bei Kindern oder Unwissenden, denn sie sind bloße Kräfte [Möglichkeiten], die an der Wirkung des Geistes nicht teilhaben; dies hat Aristoteles behauptet. Er sagt, daß die Seelen der Nichtphilosophierenden bloße Kräfte – keine Wirkung – seien, die wirkende Seele und der Geist hingegen gehören – so meint er – nur den Philosophierenden.

Also, die Kraft und die Wirkung des Geistes sind andere [als die Kraft und die Wirkung der Seele], genauso wie sein Wesen [ein anderes ist]; denn seine Wirkung ist zusammen mit seinem Wesen entstanden und existiert immer [mit ihm] zusammen, genauso wie das Wesen zusammen ist mit der Wirkung. Als Beispiel kann man folgendes anführen: Die Sonnenstrahlen existieren stets mit der Sonnenscheibe zusammen – so wie der Geist zusammen mit dem Gegenstand seiner Erkenntnis; denn der Geist ist nichts anderes als ein stetiger Erkenntnis[prozeß]. Und [diese Erkenntnis] ist der seelischen [Erkenntnis] nicht ähnlich, denn die Seele schreitet allmählich fort und erwirbt neue Gegenstände der Erkenntnis, sie geht von einem Gegenstand zum anderen über. Der Geist aber existiert immer mit seinem Gegenstand zusammen. In bezug auf das Eine können wir nicht über die Erkenntnis sprechen, denn jeder Erkennende strebt wegen seiner Unwissenheit danach, dasjenige zu erkennen, was er [noch] nicht kennt, auch dasjenige zu erfahren, was ihm [noch] nicht bewußt ist. Das jenseitige Eine ist aber jenseits der Erfahrung und der geistigen Erkenntnis. Denn was kann es noch erfahren, wenn Alles von ihm bereits erfahren worden ist? Und was kann es geistig erkennen, wenn das Wesen des Geistes von ihm selber geschaffen und geschmückt worden ist? Außerdem erkennt der Geist Alles einzeln und das Viele vielfältig, das Eine aber [erkennt] Alles sowie das Ein-

⁵⁰ = ἐνέργεια.

⁵¹ Hier auf georgisch »ertni«, d.h. »Eins« im Plural, also ἐνάδες.

⁵² d.h. die Kräfte und die Wirkungen.

zelne [nur] einig und unzertrennlich. Dies, das heißt, daß jeder Erkennende gemäß seinem Wesen wirkt, wurde schon oben bewiesen. Also, die Wirkung des Einen ist einig und jenseitig, und dies entspricht seiner Jenseitigkeit.

2. Scholien

Kap 1. [Das Eine und das Viele]

Petrizi 11,4–13,18

Alles Viele hat am Einen teil und ist ihm ähnlich. Denn jedes Teilnehmende nimmt wegen der Ähnlichkeit an seinem Teilgebenden teil; deswegen ist das Viele dem Einen ähnlich. Führen wir ein Beispiel an: Nehmen wir irgendeine Anzahl des Vielen, z. B. hundert. Siehst Du, daß jede Einheit⁵³ und Zahl, die in hundert ist, in sich selbst Eins ist? So ist auch hundert, welches die Gattung bildet: Jede Hundert-Zahl, die alle ihre [Zahlglieder] sich ähnlich gemacht hat, ist auch Eins. Hundert ist von sich selbst her Eins und ist eine Gattung des Einen. Siehst Du, wie das Eine seine Eigenschaft allen gegeben hat, d.h. den Teilen wie dem Ganzen? Unter »den Teilen« sollst Du diejenigen Zahlen verstehen, aus denen »hundert« zusammengesetzt ist, und unter »dem Ganzen« – hundert als Eins.

Er⁵⁴ sagt: »Es hat irgendwie am Einen teil«. Dieser Satz widerlegt [die Meinung] derjenigen, die meinen, daß es viele Prinzipien gibt, und die⁵⁵ damit die in der Ewigkeit verwurzelte Ordnung nicht berücksichtigen. Er vernichtet sie wie ein Spinngewebe. Er sagt: »Das Viele hat am Einen teil«⁵⁶. Erklären wir diese schwierige Frage. Der Suchende [kann] sagen: Wenn das Viele am Einen teilhat, dann muß das Eine auch Vieles sein, denn das Eine hat schon etwas von seiner Eigenschaft hergegeben, es hat das Viele – d.h. seine einzelnen Teile sowie die ganze Zahl – ins Eine verwandelt, deswegen muß das Eine auch etwas vom Vielen erhalten. Aber in diesem Falle könnten wir weder ein reines Eines noch einen einheitlichen Anfang finden, denn jedes Teilnehmende gibt etwas von den Eigenschaften heraus und bekommt selber etwas von den Eigenschaften des [Teilgebenden]. Dies kann man bei allen natürlichen Elementen beobachten, z.B. bei Feuer, Erde, Wasser, Luft. Sie nehmen aneinander teil und geben ihre Eigenschaften her und säen sie überall hinein. Deswegen sagte der große Hippokrates: »Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise«⁵⁷. Und wenn das so ist, wo ist dann das reine Eine und einheitlicher Anfang?

⁵³ georg. »mxoloni«. Petrizi übersetzte mit diesem Wort manchmal den Plural von μονάς, manchmal von ένας (s. Anm. 46).

⁵⁴ d.h. Proklos.

⁵⁵ d.h. diese Leute.

⁵⁶ Hier wiederholt Petrizi dieses Zitat ohne »irgendwie«.

⁵⁷ Vgl. Hippokrates »περί τροφῆς« 22–24; »περί διαίτης« 1,6; »περί φύσεως ἀνθρώπου« 2. Auch Hippokrates bei Nemesios von Emesa, »περί φύσεως ἀνθρώπου«, ed. M. Morani, Leipzig 1987, S. 53–54, und Hippokrates bei Simplicios, Comm. in Arist. Phys. 203a23: CAG IX, S. 461,17 sqq.

Versuchen wir die Jenseitigkeit des Einen mit Hilfe der unwiderlegbaren Beweise des Einen selbst zu beweisen.

Du sollst bemerken und lernen, daß, wenn Du sagst: »Sie hatten aneinander teil«, das etwas anderes ist als: »Es hatte [an etwas] teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben«. Denn es scheint so, daß [der Prozeß] des Teilhabens unter Gleichwertigen sich vollziehen muß, z. B. unter den vier Elementen. Sie geben [ihre Eigenschaften] einander und bekommen sie auch, und keines von diesen vieren kannst Du als ein reines und als ein solches Element entdecken, an dem die anderen nicht teilhaben. Denn man kann in Erde auch Feuer finden sowie in Steinen und Eisen; seinerseits ist ein Teil der Erde im Feuer sowie in Luft und Wasser vorhanden⁵⁸. Alle Teilhabenden bekommen etwas voneinander. Aber [wenn man sagt]: »Es hatte [an etwas] teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben« – dies zeigt [eine Beziehung] zwischen zweien; eines ist besser, das andere ist schlechter, das ist wie [eine Beziehung] zwischen der Ursache und dem Verursachten⁵⁹, wenn das Oberste, d.h. die Ursache, seine Folge an sich teilhaben läßt und ihr [etwas] von ihrem unteilbaren und unverminderbaren Sein gibt. Das Verursachte aber, das niedriger ist, hat seinerseits teil an seiner Ursache, die besser ist als es selber, und gibt ihr nicht [etwas], sondern bekommt [etwas von ihr]. So ist das Verursachte der Ursache ähnlich geworden, aber nicht ganz, denn die Ursache übertrifft immer das Verursachte, gemäß der Natur sowie gemäß der Werthaftigkeit.

Aber falls das nicht so ist und sie gleichwertig sind, dann müssen die Ersten und die Letzten gleich[wertig] sein, und wie die Letzten von den Ersten das Sein und das Gute bekommen, so [müssen] die Ersten von den Letzten [auch] etwas bekommen. Aber das ist unmöglich und ungehörig: [in diesem Falle] wäre die ganze Ordnung und Schönheit der Struktur des Seienden entstellt, das Erste wäre kein Erstes mehr und das Nachfolgende kein Nachfolgendes. Aber das ist unzulässig und unmöglich. Jede Ursache ist bedeutender als das, was von ihr verursacht ist, so wie das Eine [bedeutender ist] als seine Folge, d.h. als das Viele. Deswegen kann man das Viele auch in seiner Ursache, d.h. im Einen, betrachten, aber nicht als ein vermehrtes und zerteiltes Vieles, sondern als einheitliches, und nicht als vereinigt; denn alles, was vereinigt ist, braucht erst eine Zahl und die Monaden⁶⁰ der Zahlen, von denen es vereinigt wird. Außerdem braucht es noch ein Vereinigendes, denn alles, was vereinigt ist, wird dem von Natur aus Einen und dem Einen-selbst vorangehen.

Petrizi 13,19–14,25

Und falls jemand dennoch sagt, es sei etwas vor [dem Einen], dann müßte es immer so sein: etwas [wäre] immer ursprünglicher als ein anderes usw. Und dann hättest Du keinen Anfang und keinen Zufluchtsort für die Seienden gefunden, sie müßten ganz unbegrenzt und ursachlos sein, das ist aber unmöglich. Deswegen ist es unzulässig [zu meinen], daß vor dem Einen noch Eins sei, und vor dem Vielen etwas Zusammengesetztes oder Ver-

⁵⁸ Daß alle Natur-Elemente irgendwie ineinander sind, wurde von Proklos in seinem Timaios-Kommentar (t. II, 26–27; 49; t. III, 172 Diehl) ausführlich besprochen. In der »Elementatio« behandelt er diese Frage nicht.

⁵⁹ Hier und weiter = αἰτία – αἰτιατόν.

⁶⁰ georg. »mxoloni«.

einigtes – außer dem Einen selbst. Man muß es als etwas ganz Wichtiges und Notwendiges erkennen, daß jedes Viele sich im Einen – wie in seiner Ursache – betrachten läßt, aber weder als Getrenntes oder Zerteiltes – wie es in der Zahl der Fall ist – noch als Vereinigtes und Geeintes, denn alles, was vereinigt ist, braucht erst zwei, die ihm vorangehen. Diese sind das Viele der Zahlen und das Eine; das Letzte muß Vieles vereinigen [...]. Daraus folgt, daß die Zahl im Einen nicht als vereinigte, sondern nur als von sich aus einheitliche sein kann.

Betrachte jetzt noch schönere Theorien und unwiderlegbare Beweise. Du hast schon gehört, daß wenn Du im Einen eine Zahl siehst, sollst Du nicht meinen, daß sie vermischt ist und ihre Eigenschaften zusammengefloßen sind. Nein, [sie] sind unteilbar auf ihre eigene Art und Weise vorhanden, und sie bewahren ihre Ordnungen, aber einheitlich. Dies können wir aufgrund folgenden Bildes erklären: Im Samen ist auch von Anfang an alles vorhanden: Herz, Leber, Gehirn, Körper⁶¹, Knochen, Sehne⁶², Nagel, Haar – aber unvermischt. So ist es auch im Weizenkorn: Ähre, Nadeln, Halm, Knoten – und sie sind einheitlich und nicht zusammengesetzt vorhanden, unvermischt und nicht zusammengefloßen.

Aber Du mußt auch nachdenken und verstehen, daß diese Beispiele nur Sinnbilder⁶³ sind, sie können die dem Einen gleiche Zahl und Jenseitigkeit des Einen nur nachahmen, denn in diesem Falle ist alles umgekehrt: Die im Einen seiende Zahl oder das Viele strebt nicht von der Unvollkommenheit nach Vollkommenheit und von der Kraft [Möglichkeit] nach Wirkung, so wie man es in Samen beobachten kann, sondern es befindet sich jenseits aller Wesen und Kräfte, ist ganz an-und-für sich⁶⁴ vollkommen und übervollkommen. Deswegen kann man es nicht einmal als »vollkommen« bezeichnen, denn alles Vollkommene hat seine Vollkommenheit durch ein Hinzukommen erworben. Und wenn man [es] als Wirkung und Überwirkung zu bezeichnen wagt, dann darf hier nicht jene Wirkung verstanden werden, die aus der Kraft und Wirkung entstanden ist, nein! Denn in der dem Einen gleichenden Zahl ist alles anders; sie ist jenseits aller, genauso wie das Viele der Götter in Gott [ist], die Ein[heit]en im Einen [sind] und die Guten im Guten. Mit ihrem Gott und dem Einen gleichenden Licht beleuchten sie⁶⁵ von oben alle [Wesen] und geben ihnen ihre Gutheit und helfen allen, gut zu werden [...].

Petrizi 15,11–16,27

Aber falls [der Gegner] dennoch sagt, sie⁶⁶ seien auseinander [entstanden], dann kommt daraus noch ein Mißverständnis [...]. Denn wenn sie gleich[wertig] sind, und das Eine nicht dem Vielen vorangeht, woher hat dann das Viele sein Wesen und die Form seiner Existenz bekommen (d.h. daß die Teile des Vielen auch Ein[heit]en sind)? Denn wo Du etwas bestimmen kannst, wird es das Eine sein. Und sogar das formbildende

⁶¹ Oder: »Muskel«?

⁶² Oder: »Ader«? »Nerven«?

⁶³ = εἰκόνας.

⁶⁴ = αὐτο- ...

⁶⁵ d.h. das Viele der Götter, das in Gott ist, die Ein[heit]en (georg. »ertni«), die im Einen sind und die Guten, die im Guten sind.

⁶⁶ d.h. das Eine und das Viele.

Ganze – gleichgültig, von welcher Anzahl es ist – ist dennoch Eins. Also, nicht das Eine ist aus dem Vielen [entstanden], sondern das Viele aus dem Einen.

Aber wenn er dennoch sagt, daß das Viele dem Einen vorangeht, dann können wir ihn fragen: Woher hat [das Viele] seine Anwesenheit in den Teilen oder im Ganzen erhalten? Wenn [das Viele] dem Einen fremd und von ihm ganz abgetrennt ist, dann muß es ein unbegrenztes Grenzenloses sein; und dies bedeutet, daß das Licht des Einen weder in den Teilen noch im Ganzen ausgesät ist, und es gibt nichts, was das Viele begrenzt, und aus den unbegrenzten Teilen, die Ein[heit]en sind, muß eine andere unbegrenzte Ganzheit der Zahlen, d. h. das Viele [entstehen]. Aber aus dem Grenzenlosen kann keine andere Grenzenlosigkeit entstehen, denn es gibt nichts jenseits der Grenzenlosigkeit, umsomehr [jenseits] der Teile des Vielen, denn wo Du etwas bestimmen kannst, wird es das Eine sein. Deswegen stimmt es nicht, daß aus dem Grenzenlosen eine andere Grenzenlosigkeit oder irgendein unbegrenztes Seiendes entstehen kann, denn alles ist durch das Eine begrenzt, und jedes hat seine Ganzheit sowie seine Teile aus dem Einen [erhalten], und alles wird von der einheitlichen Grenze erfaßt. Deswegen kann das Viele nicht vor [dem Einen] sein, sondern nur nach dem Einen.

Aber falls der Gegner sagt: »Sogar wenn das Viele nach dem Einen ist, hat es nichts von ihm als von [seiner] Ursache und seinem Begründer bekommen«, dann antwortet ihm die Kraft der Beweise: Wenn das Viele keinen Teil am Einen hat und von ihm abgetrennt ist, woher kann dann das Viele seine Grenze und [seine] Anwesenheit in den Teilen oder im Ganzen haben? Wir sehen die Ordnung der Reihenfolge in der Seira⁶⁷ der Zahlen, die zusammengesetzt ist. Woher hat sie denn die Ordnung der Verteilung und die in den Zahlen verwurzelte Kraft und Wirkung, oder die Grenze in den Teilen und in der Ganzheit? Es ist schon oben festgestellt worden, daß Alles vom Einen geordnet und bestimmt wird. Deswegen ist jedes Viele durch die Teilnahme am Einen entstanden: Das Viele hat am Einen als an demjenigen, das ihm Sein gibt, teil.

Erlerne auch, daß das Eine in seiner Selbständigkeit [alles] auf jenseitige Art und Weise besitzt. Das Viele kann aber ohne Eins nicht in seiner Anwesenheit existieren, es braucht immer für seine Existenz ein erstes Eines. Jedoch in keinem Falle umgekehrt, denn das jenseitige Eine kann ohne Vieles unbeweglich⁶⁸ [in sich] sein, und [für seine Existenz] braucht das Eine nichts Besseres [als es selber ist]. Denn nichts kann dem Einen vorangehen, und das Eine erhält nichts von den Nachfolgenden und ändert sich nicht zusammen mit ihrer Veränderung⁶⁹.

So ist behauptet worden, daß das Eine ganz mangellos, rein, das Eine-selbst und jenseitig ist, sogar in bezug auf den Anfang, denn man kann jeden Anfang in den angefangenen [Dingen] erkennen genauso wie den Zimmermann in den Ergebnissen seiner Arbeit und die Natur in den naturhaften Dingen. Aber das vielbesprochene Eine ist ganz anders. Es enthält Alles, aber Alles zusammen reicht nicht hin, um Es zu enthalten.

⁶⁷ = σειρά, d.h. die Reihe.

⁶⁸ georg. »miudrek'elad«.

⁶⁹ georg. »kceva«.

[Verschiedene Arten der δύναμις]

Petrizi 17,21–18,28

Merke auf: Wenn Du in der Theologie [etwas] über die Kraft⁷⁰ hörst, sollst Du nicht meinen, daß diese Kraft als Wirkung schon verwirklicht ist. Du sollst wissen: Die Kraft unter den durch Zeit begrenzten sowie den beweglichen und naturhaften Dingen ist eine andere als [die Kraft] in bezug aufs Eine oder auf die Ein[heit]en oder auf die in der Ewigkeit seienden [Dinge]. Beachte auch, daß die Lehre von der Kraft drei Teile hat. Sie betrifft die naturhaften und in der Zeit existierenden [Dinge], so meinten Aristoteles und alle Stoiker und Peripatetiker; sie glaubten, daß die Kraft in bezug auf ihre Gattung unvollkommen ist, d. h. [jene Gattung], deren Kraft sie ist. So ist es in den Samen und Eiern und allen geschaffenen [Dingen], z. B.: Eier sind Vögel nur als Möglichkeit, nicht als Wirkung, und junge Leute sind Geometer auch nur als mögliche und nicht in Wirklichkeit. Genauso die Samen. Und so verhält es sich mit allen, deren Existenz sich in der Zeit und in der Bewegung vollzieht. Ebenso ist der Himmel selbst: Wenn einige Teile des Himmels im Osten sind, dann können sie im Westen nur als Möglichkeit sein. Dies betrifft die Sonne und andere Sterne. Dies ist die Kraft der Naturdinge.

Aber eine andere ist die Kraft, die in der Ewigkeit festgehalten und zusammen mit der Wirkung entstanden ist. Ich meine [die Kraft] des Geistes; denn ein anderer [als die Natur-Dinge] ist der wahrhaft seiende erste Geist, dessen Wirkung zusammen mit seinem Wesen entstanden ist. Die Wirkung des Geistes ist nicht den Wirkungen der Natur[dinge] ähnlich, denn das Naturhafte entwickelt sich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, und die Kraft ist hier immer primär. Die Wirkung des Geistes aber entwickelt sich nicht von der Kraft [Möglichkeit] zur Wirkung oder von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, sondern sie ist zusammen mit dem Wesen des Geistes entstanden. Wenn Du in der Theologie [etwas] über die Wirkung hörst, sollst Du es nicht als naturhafte Wirkung verstehen. Über die göttliche Wirkung ist oben schon anhand der Beweise etwas erklärt worden. Denn [er] sagte, daß die erste Zahl und besonders das unfaßbare Eine jenseits aller Kräfte und Wirkungen ist, auch [jenseits] der Schöpfung selbst, denn alle Kräfte und Wirkungen sind mit der Natur verbunden, aber das jenseitige Erste ist von der Natur ganz frei, wie oben schon bewiesen worden ist.

Kap. 29 [Über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit]

Petrizi 77,34–79,26

Der Sinn dieses Kapitels besteht darin, daß die Ähnlichkeit als ein Vermittler zwischen den Hervorbringenden und Entstandenen dargestellt wird. Durch diese Ähnlichkeit zeigt [Proklos] die Entstehung des Verursachten aus der Ursache und seine Rückkehr zum eigenen Anfang. Denn die Ähnlichkeit ist die Ursache von beiden: der Entstehung sowie der Rückkehr zum eigenen Anfang. Je ähnlicher, desto näher, und je näher, desto ähnlicher. Daran schließt sich das Wort meines Paulos an⁷¹ (sein Geist ist wie die Sonne!),

⁷⁰ = δύναμις.

⁷¹ Der Ausdruck »mein Paulos« kann hier als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebenso sehr als Hinweis auf den Apostel Paulos; in seinen Briefen wird Christus als Bild seines Vaters dargestellt (2. Kor 4,1;

denn er bezeichnet es⁷² als Abbild, Ähnlichkeit und Ekmageion⁷³ des Einen; die Lehre wagte sogar das [Letzte]⁷⁴ »Vater« zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, daß [sie] ein unveränderliches Abbild sei. »Unveränderlichkeit« wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen⁷⁵. Weiter sagt er, daß [es] den ganzen Reichtum des Gott-Vaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Seienden und den Ein[heit]en⁷⁶ vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als »Form der Formen«⁷⁷ und »Grenze der Grenzen« bezeichnet wird.

Der Pyrsos⁷⁸ göttlicher Kohlen, Isaias, sagt: »Geboren wird uns ein Kind«⁷⁹. »Ein Kind« – weil es vom Vater geboren ist, und »uns« – weil dies nur jetzt von uns erkannt und gehört wurde. »Und sein Anfang«⁸⁰ auf seinen Schultern«⁸¹. Dies zeigt uns durch [den Ausdruck] »auf seinen Schultern« die Untrennbarkeit von und die Einheit mit seiner Ursache – dem Vater. Er zeigt es mit einer Parabel, denn die Hände und Schultern sind ein Abbild der Kraft, sie sind auch ein Ort der Kraft. Und wenn er sagt, »dessen Anfang auf seinen Schultern«, dann bedeutet diese Lehre »in seinen Kräften«, denn das Verursachte erhielt die Kraft immer aus der Ursache und nicht von außen oder zufällig⁸², sondern gemäß [seinem] Wesen oder überwesentlich, wie aus dem Einen einheitlich. Denn das Eine bringt das Eine eher hervor als das Viele, und nur danach [kommt] die Seira⁸³ der Einheiten.

Und weiter [wird gesagt]: »der Engel des großen Geheimnisses«⁸⁴, d.h. der Verkündiger. »Das große Geheimnis« hat er die ganze Schöpfung der Struktur der Seienden genannt, und »der Kenner des Geheimnisses« – die Lehre der Philosophen des Tages⁸⁵.

Kol 1,15; Hebr 1,3; Phil 2,6), obwohl der Terminus ἐκμαγεῖον bei ihm nicht vorkommt. Wenn Proklos gemeint sein sollte, so beträfe dies die Tatsache, daß er τὸ ὄντως ὄν als Abbild des Einen bezeichnete und dafür das Wort ἐκμαγεῖον benutzte. – Im Nachwort nennt Petrizi den Apostel Paulos »mein Orpheus« und bringt ihn mit dem biblischen König David in Verbindung. Vgl. auch unten Anm. 141. Dort versucht er auch die Übereinstimmung der Lehren von David, Paulos und Proklos zu verdeutlichen und erwähnt dabei seinen Paulos (»mein Paulos« – so im Text). Aber wer nun tatsächlich damit gemeint sein soll, ist schwierig zu entscheiden.

⁷² Was ist dieser Gegenstand? Bei Paulos, wie gesagt, Christus, bei Proklos ὄντως ὄν, νοῦς... Es scheint so, daß Petrizi dies als Parallele in der proklischen und paulinischen Lehre zu zeigen versuchte, aber er bevorzugte es, dies aufgrund bestimmter Unähnlichkeiten zwischen beiden (Hierarchie in der proklischen Ontologie!) nicht ganz offen zu sagen.

⁷³ ἐκμαγεῖον, d.h. Abdruck, Abbild, Ausprägung.

⁷⁴ d.h. das Eine.

⁷⁵ Petrizi zeigt, daß dieses [Ab]bild nicht schlechter als sein Vorbild sei, sondern ihm ganz ähnlich (fast gleich) sei. Hier muß bestimmt Paulos gemeint sein, bei dem der Sohn dem Vater ganz ähnlich ist. Aber Petrizi erwähnt seinen Namen nicht, um uns denken zu lassen, es ginge auch hier um Proklos.

⁷⁶ georg. »ertni«, d.h. »eins« im Plural.

⁷⁷ = εἶδος εἰδῶν: Arist. de anima 432a2.

⁷⁸ griech. πυρρός: Feuerbrand, Feuerzeichen.

⁷⁹ Jes 9,5.

⁸⁰ Vgl. den Doppelsinn von ἀρχή: Anfang (Prinzip) und Herrschaft.

⁸¹ »ὅτι ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὅμου αὐτοῦ«, Isaias 9,5. »ἡ ἀρχή« wurde hier von Petrizi als »Anfang« (= Prinzip, Ursache...) übersetzt. τοῦ ὅμου – auf georg. im Plural.

⁸² = συμβεβηκώς.

⁸³ = σειρά.

⁸⁴ »μεγάλης βουλῆς ἄγγελος« (Jes 9,5). βουλή (Ratschluß) hat Petrizi hier als »Geheimnis« übersetzt.

⁸⁵ Petrizi benutzt manchmal diesen Ausdruck. Nach der Meinung von G. Tewsadse könnten hier von Petrizi die heidnischen Philosophen (am ehesten Platoniker, selbstverständlich nicht die Epikureer) gemeint sein. Petrizi

Und hier erheben sich wichtige Fragen über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Es gibt zwei Ursachen der Entstehung des Verursachten aus der Ursache. Denn wenn Du nur die Ähnlichkeit [als Ursache] meinst, [dann siehst Du], daß sie das Entstandene nicht erzeugen kann, weil die Selbigkeit und Gleichheit von ihr unveränderlich bewahrt werden. Aber wer die Selbigkeit und die Gleichheit hat, der ist auch die Ursache der Entstehung des Anderen. Jede Entstehung in der Reihenfolge der Seira [weist] auf den Unterschied zu der erzeugenden Ursache [hin], denn die Selbigkeit und Gleichheit ist der Andersheit fremd. Deswegen müssen wir nach einer anderen Ursache suchen, die den Unterschied alles Entstandenen in der Struktur der Seira verursacht. Dies eben ist die Unähnlichkeit. Du sollst wissen, daß alles, was anders ist, sich durch die Andersheit unterscheidet. Denn wenn es keine Kraft und Ursache des Unterschieds gäbe, dann gäbe es weder die Seira der Zahlen noch die Seira der Seienden. Aber es gibt doch eine Menge der Seira⁸⁶, die sich voneinander unterscheiden, und die die Vervielfältigung und den Unterschied durch die Andersheit erhalten haben. Kurz gesagt, jede Kraft, die die Ähnlichkeit verursacht, macht das Verursachte der Ursache gleich, trennt sie nicht voneinander ab. Aber wenn die Unähnlichkeit zwischen [den beiden] auftritt, dann verursacht sie [die Geburt] und den Unterschied zwischen dem Geborenen und dem Gebärenden, [zwischen] dem Verursachten und der Ursache. Du mußt auch folgendes begreifen: Die Ähnlichkeit und Selbigkeit haben viele unkörperliche Orte im unkörperlichen Kosmos erfaßt, die Unähnlichkeit aber in einem körperlichen und räumlichen [Kosmos]. Es ist so, denn dort sind die Abbilder des Einen besser und reiner, hier aber dunkler und dämmeriger, wie Empedokles sagt, daß jeder geistige Kosmos von der Liebe erfaßt und ihr zugeteilt wird, und diese [Liebe] ist die Einheit. Die Nachahmung des Seienden aber – ich meine das Sinnliche – wird vom Zwang bestimmt. D.h. wo der Zwang ist, da ist auch Auseinandersetzung und Kampf. So ist diese Frage von mir beiläufig erklärt worden.

Kap. 129 [Göttliche und dämonische Seele]

Proklos-Text:⁸⁷

Petrizi, t. I, 1, 79, 10–26

Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt übergängig⁸⁸ und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich. Denn er berührt nur das, was er erkennt, und hält im Gedächtnis das Erkannte, und beschreibt immer ein und denselben Kreis. So erkennt er alles, und was er erkennt, hat er [schon] von Anfang an erkannt, und woher er angefangen hat, dahin kehrt seine Erkenntnisfähigkeit kreisförmig zurück. Die Erinnerungen sind unkörperlich in diesem Vorgang, und wegen der Ewigkeit [der] Kenntnis können sie nicht [vom Geist] irgendwie abtrennbar sein. Also die Erinnerungen sind fest miteinander

versuchte die Einheit der antiken Philosophie und christlichen Theologie aufzuzeigen. (G. Tewsadse in: Ioane Petrizi, ..., S. 254).

⁸⁶ d.h. es gibt viele verschiedene »seirai«. Petrizi benützt hier dieses Wort im Plural.

⁸⁷ Dieses Kapitel ist nicht in den heute bekannten griechischen Handschriften der »Elementatio« vorhanden, s. oben, Einleitung.

⁸⁸ = μεταβατικός, d.h. diskursiv.

verbunden. Dies vollzieht sich auf übergeistige, geistige oder seelische Weise. Und jede von ihnen⁸⁹, wenn es um Lebewesen geht, ist sinnlich, oder sie muß – wenn es um Göttliches oder Dämonisches geht – mit dem göttlichen bzw. dämonischen Geist verbunden sein. Die Vermittlungskraft gehört zum leidenden⁹⁰ Geist, dies eben ist die Erinnerung. Denn sie⁹¹ verbinden den Geist und das Sinnliche miteinander, wenn sie sich daran erinnern, welcher Art Wirkung sie⁹² aufeinander hatten, und sie leiden⁹³ aneinander und an dem, was ihnen nachfolgt, und nichts Sinnliches kann sich von ihnen ablösen im Prozeß der kreisförmigen Bewegung.

Petrizi's Kommentar:

Petrizi 165,5–31

»Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt metabatisch⁹⁴, d.h. übergängig, und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich«.

Um diese Frage zu verstehen, muß man gründlich nachdenken. [Proklos] beginnt [seine Untersuchung] mit der Seele und dem Geist, genauer gesagt, mit den Seelen und den Geistern. Zunächst unterscheidet er die seelische und die geistige Erkenntnis. [Proklos] sagt über den Geist, daß er in sich selber die Quelle der Erkenntnis unerschöpflich habe. Und was er erkannt hat, das erkennt er immer, und was er erkennt, das hat er immer schon erkannt. Und weder die Wirkung hat er ohne Wesen noch das Wesen ohne Wirkung. Denn das Wesen existiert [in diesem Falle] immer in der Wirkung und die Wirkung im Wesen; [die Beziehungen] zwischen Wesen und Wirkung im Geist sind [den Beziehungen] zwischen dem Ersten und dem Nachfolgenden nicht ähnlich, denn [der Geist] bewegt sich immer im Kreis der ewigen Selbigkeit. Die Seele aber erkennt so, als ob sie [ihre Gedanken allmählich] erwirbt und von außen empfängt, also [ihr Erkenntnisprozeß] vollzieht sich in Veränderungen: Sie geht von [einer] Vorstellung zur anderen, von [einem] Gedanken zum anderen über, und so erinnert sie sich an ihre verwelkten Gedanken und verwandelt sie in ihre Wirkung. Das ist die metabatische Erkenntnis der Seele. Die Seele wird aber [auch] als »göttliche« bezeichnet, denn sie erkennt das Höchste und ist das [Ab]bild des Einen und das [Ab]bild Gottes, so wie es [z. B.] die Seelen der Götter und Heroen sind. Als »dämonische« aber können jene Seelen bezeichnet werden, die in der Beweglichkeit und den Künsten geschickt sind und die aus der körperlichen Sphäre nicht heraustreten. Dennoch sind die beiden⁹⁵ gut und [entstehen] aus der guten Quelle; die göttliche [Seele] ist wie [ein] Gott, sie vergöttlicht die Seelen. Die dämonische aber ist wie eine Kunst, sie macht das Geschaffene schön und gehört zum Kreis des Hermes. [Über] die oberste, seligste, göttliche Seele aber [kann man auch sagen], daß sie von der geistigen Fülle des Kronos trunken ist.

⁸⁹ d.h. von den Erinnerungen.

⁹⁰ = παθητικός.

⁹¹ d.h. die Erinnerungen.

⁹² d.h. die Erinnerungen.

⁹³ = πάσχω, d.h. machen Erfahrungen, werden beeinflusst.

⁹⁴ In diesem Zitat benutzt Petrizi zusammen mit der georgischen Erklärung (»romel ars midmocvalebit« = »d.h. übergängig«) auch die griechische Form dieses Wortes (»metavatikosad«).

⁹⁵ d.h. die göttlichen und dämonischen Seelen.

*Ewigkeit und Zeit**Kap. 50 [Über das Ewige und das Zeitliche]**Petrizi 107,11–108,31*

In diesem Kapitel werden sehr wichtige und für die Untersuchung schwierige Probleme behandelt: Was ist das Wesen der Zeit, oder was sind die [Dinge], die in der Zeit [existieren], und welche Eigenschaften haben sie im Blick auf die Zeit, und wie unterscheiden sie sich vom Ewigen. Aber mehr *chalepos*⁹⁶ ist folgendes: Die »Žami«⁹⁷ entspricht nicht [dem Begriff] »Chronos«⁹⁸, sondern dem des »Kairos«⁹⁹, Kairos aber ist nur ein Teil des Chronos. [...] Chronos wird von Peripatetikern, den Nachfolgern des Aristoteles, erforscht. Sie interpretieren ihn jedoch als etwas Niedriges und nicht besonders Wichtiges. Aristoteles sagt, Chronos sei Maß der Bewegung¹⁰⁰, nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als »Uranos« bezeichnet hat. Dies ist ein Ziel des Aufblicks oder eine obere Grenze. In diesem Uranos als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist Chronos. So wurde Chronos von Aristoteles und den Peripatetikern definiert. Aber der große Platon und alle Theologen, wie [z. B.] der große Ägypter Plotin, der Kathegemon¹⁰¹ des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupteten, daß Chronos ein Abbild des Ewigen sei¹⁰². Denn im Ewigen ist alles unbeweglich, sein Wesen beruht auf der Selbigkeit und Gleichheit, und [seine] Wirkung ist unabtrennbar vom Wesen. Im Chronos hingegen wird alles von der Veränderung und vom Fließen [bestimmt]. Denn dort, in der Ewigkeit, hielt sich das Sein unbeweglich, hier aber, im Chronos, teilt sich das Ewig-Sein ins Erste, Nachfolgende und Vergangene, ins Gegenwärtige und Zukünftige. Dort ist das Ewige, hier aber das chronische Fließen; dort die unteilbare wesentliche Selbigkeit, im Chronos aber die Teilbarkeit und das Sich-Verändern. Man behauptet, daß die erste Bewegung, wie gesagt, im Himmel stattfindet; es wird [viel] über sie gesprochen und theologisiert. Man bezeichnet sie als Abbild des ersten schöpferischen Anstoßes, der Alles hervorgebracht hat. Denn das Oberste hat die geistigen Gattungen des Wahrhaft-Seienden in den Sonnen¹⁰³ und Strukturen ohne [irgendwelche] Bewegung¹⁰⁴ schöner gemacht und harmonisiert. Aber Du sollst Dich nicht verwundern, daß dort jeder schöpferische Stoß unbeweglich ist, hier aber [ist] er immer in der Bewegung. Außerdem [ist] dort [alles] immer in der Ewigkeit,

⁹⁶ griech. *χάλεπος*, d.h. schwierig. Petrizi gebraucht das griechische Wort.

⁹⁷ *georg.* = die Zeit.

⁹⁸ griech. *χρόνος*.

⁹⁹ griech. *καιρός*: der Zeitpunkt.

¹⁰⁰ *Arist. Phys.* 219a10f., 219b1f., 220b32f., 223a10f., 251b10f. *de caelo* 279a15.

¹⁰¹ = griech. »Führer«, »Lehrer«.

¹⁰² *Plat. Tim.* 37d5ff.; *Plot. III* 7,11. Für Iamblichos s. *Procl.* in *Tim.* III, 33 Diehl; *Simplik.* in *Arist. Phys.*: CAG IX, 794. Für Aristoteles s. Anm. 94.

¹⁰³ »Sonne« im Plur. wird von Petrizi auch im Komm. Kap. 130 erwähnt: »Der Geist ist aus den einheitlichen Sonnen entstanden, denn die ganze Struktur und Schönheit des Geistes besteht durch die Vereinigung der Einheiten« (Petrizi 166,17–19).

¹⁰⁴ d.h., daß das Oberste sich selber dabei nicht bewege.

die weder die Vergangenheit noch die Gegenwart oder Zukunft hat, sondern [sie besitzt] alles zugleich. Und hier ist nur Nachahmung, Ähnlichkeit und Abbild-Sein, dort aber Gleichheit, Selbigkeit und Urbild-Sein. Denn alle Abbilder sind Abbilder der Urbilder, wie Platon sagt, aber der jenseitige Kosmos wird ganz von den Urbildern und von den Urbildern der Urbilder beherrscht. Hier aber, diese sinnliche [Welt] des Dios¹⁰⁵ wird von den Abbildern und von den Abbildern der Abbilder [bestimmt].

Hör zu, oh Lehrling, der [Du] geistig erkennst! Ich bin hier, [weit] weg von der Wahrheit, [als ob] ich tot [wäre], und ich schäme mich, wenn ich statt der Seienden von den Nichtseienden spreche. Du sollst wissen, daß »Žami« [den Sinn] des Chronos nicht wiedergibt, es entspricht nur dem »Kairos«, der Kairos aber ist ein Teil und Teil des Teils von Chronos. Erfasse dies alles mit dem Geist und wundere Dich nicht. [...]

Petrizi 110,4–24

[Proklos]: »Denn ›es war‹ und ›es wird‹ unterscheiden sich voneinander«.

Dies bedeutet, daß die Zeit vom »es war«, »es wird« und vom Mittleren zwischen diesen beiden, d.h. vom »jetzt«, geteilt wird; die Griechen sagen: »in«, »estin«, »este«¹⁰⁶. Damit wurde die Entstehung der Zeit geteilt, denn wo die Zeit ist, da ist auch die zeitliche Bewegung. Nichts kann sich von diesen dreien ablösen, denn diese drei haben am ehesten den ersten und am meisten göttlichen Körper bestimmt. Denn es gab eine Kreisbewegung der Sphären, es gibt eine Kreisbewegung der Sphären, und es wird eine Kreisbewegung der Sphären geben. Man beachte, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Himmel anders zu betrachten sind als in den sterblichen [Dingen]. Denn die Vergangenheit des Himmels schließt sich der Zukunft an und vereinigt sich mit ihr, und sein Ende wird Anfang eines anderen, und er existiert ewig und unauslöschlich; er ist aber nicht bloß unsterblich, denn die bloße Unsterblichkeit ist unbeweglich und unveränderlich. Die Unsterblichkeit im Himmel jedoch ist beweglich und wieder- und wieder [holbar]; denn wie die Wirkungen, genauso sind auch die Wesen. Aber die Natur der vergänglichen [Dinge] ist anders, denn sie kann weder die Wirkungen des Anfangs und des Endes miteinander verknüpfen (für die himmlische Kraft ist dies möglich) und sie unsterblich machen, noch kann sie ihr Wesen in der Seligkeit der Unsterblichkeit erhalten. Denn sie ist zu beidem hingeneigt: zur Zerteilung und zur Wiederherstellung [...].

Petrizi 110,32–111,7

[Proklos]: »Aber wenn die Vergangenheit [eines Dinges] anders ist als seine Zukunft, dann muß es Werdendes und Nie-Seiendes sein«.

Siehst Du, hier teilt er die zeitlichen [Dinge] in zwei und sagt: Wenn die Vergangenheit anders ist als die Zukunft, dann läßt [dieses Ding] die vergangene Wirkung an [der zukünftigen] nicht teilhaben [im Unterschied zum Himmel]. Denn die Wirkung des Himmels läßt die letzten Wirkungen an den ersten teilhaben, er macht seine Wirkung

¹⁰⁵ Petrizi benutzt manchmal die Form »Dios«, manchmal – »Zeus«.

¹⁰⁶ d.h. ἦν, ἐστίν, ἔσται.

rund und sphärisch, wie ein Träger¹⁰⁷ des Geistes und sein Nachahmer. Deswegen wird er unsterblich und ewig, aber immer wieder[holbar] sein. Die Wirkung der Lebewesen kann aber die letzten Wirkungen im Kreislauf mit den ersten nicht verknüpfen, deswegen sind sie immer mit dem Werden und Zerteilen verbunden.

Kap. 51 [Über die Zeit und das Selbständige]

Petrizi 111,20–34

[Proklos]: »Alles Selbständige übertrifft, gemäß seinem Wesen, dasjenige, was durch Zeit gemessen wird. Wenn das Selbständige ungeworden ist, dann kann es nicht durch Zeit gemessen sein«¹⁰⁸.

Als »Selbständiges« wird von ihm jede ungeschaffene Natur bezeichnet, denn sie ist nicht durch Zeit gemessen, sondern übertrifft sie und kann nur durch das Ewige¹⁰⁹ gemessen sein. Es gibt zwei Maße für Alles, und [noch] das Dritte: Dies ist das Oberste. Unter zwei Maßen meine ich die Ewigkeit und die Zeit, und unter dem dritten – das oberste Eine. Jetzt hör zu, wie einige [Dinge] durch das Eine gemessen sind, andere aber durch das Ewige oder durch die Zeit. Ich fange mit dem Unteren an, damit halte ich mich an die Regel der Aristoteliker. Denn die Zeit mißt am ehesten alle geschaffenen und teilbaren [Dinge]. Sie macht ihre Teile schöner, stellt die entsprechende Materie bereit, dann fügt sie aus den Teilen zusammen und gibt ihnen das Maß des Lebens [...].

Kap. 52 [Über das Ewige]

Petrizi 114,5–16

[Proklos]: »Und das Ewige hat Wirkung zusammen mit dem Wesen«¹¹⁰

So sagt er, daß jedes geistige¹¹¹ Wesen die Wirkung und das Wesen in einem habe. Denn die Wirkung ist zusammen mit dem Wesen entstanden – im Unterschied zur Seele. Das Wesen der Seele nämlich ist in der Ewigkeit, ihre Wirkung aber in der Zeit. Und das Wesen [der Seele] hat ihre Wirkung nicht auf [unmittelbar] begleitende und dabeiseiende Weise, sondern als eine nachfolgende [Aktivität], aber nicht als eine von außen hinzukommende, wie es Aphrodisias meinte¹¹², sondern als eine in ihr seiende und sich erin-

¹⁰⁷ = ὄχημα.

¹⁰⁸ Dodds, 50,1–4: Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἐξήρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρούμενων κατὰ τὴν οὐσίαν. Εἰ γὰρ ἀγένητόν ἐστι τὸ αὐθυπόστατον, οὐκ ἂν ὑπὸ χρόνου κατὰ τὸ εἶναι μετροῖτο.

¹⁰⁹ = αἰώνιον.

¹¹⁰ Prop. 52: Dodds, 50,11–12: εἴτε τὴν ἐνέργειαν πρὸς τῇ οὐσίᾳ.

¹¹¹ = νοητόν.

¹¹² Als Quelle kann ein Fragment der Kommentare zu »De anima« genannt werden. Alexander beweist, daß die Seele – obwohl sie Ursache der Bewegung ist – selbst unbewegt bleibt, d.h. sie ist »autokinetos«. Er definiert die Seele als eine Kraft (δύναμις) der Sache, die von der Sache selbst unabtrennbar ist und deswegen kein selbständiges Wesen ist (in De anima, in: Suppl. Arist. v. II, p. I, S. 21–24). Anderswo definiert Alexander die Seele als Form des lebenden Wesens, die nur in Materie – und nicht selbständig existieren könne (Scripta minora – Reliqua, in: Suppl. Arist. vol. II, p. II, S. 55). Dieselbe Ansicht wurde von Alexander auch in den Kommentaren zur »Metaphysik« (1073a14) geäußert: Er sagte, daß die Seele, obwohl sie das erste Prinzip der Bewegung für die Lebenden ist, sich selbst auch bewegt, aber nur akzidentell (συμβεβηκώς) (CAG I, S. 701).

nernde. Z.B. das Feuer hat Hitze nicht durch ein von außen verursachtes Anzünden, sondern als eine innere und natürliche [Kraft]; so [hat] auch die Seele [ihr Wesen] infolge der Erinnerung der Wirkungen, die ihre eigenen – und nicht von außen allmählich wahrgenommene – Empfindungen sind.

Kap. 53 [Über die Ewigkeit und die Ewigen]

Petrizi 115,20–116,9

[Proklos]: »Die Ewigkeit geht allem Ewigen voran, und die Zeit ist vor allem Zeitlichen entstanden«¹¹³.

In diesem Kapitel werden von [Proklos] die Grundprinzipien dargelegt. Er sagt, die Ewigkeit herrsche über alles Ewige, und die Zeit über alles Zeitliche, denn die Ursachen gehen immer dem Verursachten voran, und was über den Ursachen ist, geht den Ursachen voran. Man beachte, die Ewigkeit ist anders als das Ewige in der Ewigkeit, und noch einmal anders ist die selbständige Ewigkeit. Hier müssen wir uns daran erinnern, was oben über die Ursache und das Verursachte gesagt wurde: Das Verursachte kann man nach drei Arten empfinden: *kat' aitian*, *kat' hyparxin* und *kata methexin*¹¹⁴. Dasselbe kann man auch über die Ewigkeit sagen, denn das Ewige kann man in drei Arten sehen: Erst in der Ursache, wie das Eine in sich selbst, dann in seiner Eigenschaft, d.h. in seinem Sein, und ferner in den Verursachten, die aus ihm entstanden sind.

Jetzt erklären wir diesen Gedanken. Der große Parmenides meint, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei; die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden ist, seiner Meinung nach, die Ursache des Ewig-Seienden, denn in ihr ist das Ewige genauso wie in Einem Zwei ist¹¹⁵. Weiter, die Ewigkeit ist in sich selbst, genauso wie Zwei in sich selbst ist und in seiner Eigenschaft. Ferner, Zwei ist auch in den Nachfolgenden, wie [z. B.] in Vier und Acht.

Petrizi 116,33–117,22

[Proklos]: »Und eins ist die Ewigkeit der Ewigkeiten, das andere aber die Zeit der Zeiten, sie stellen dasjenige her, an dem [Anderes] teilhat«¹¹⁶.

Jetzt untersuchen wir, was die Ewigkeit der Ewigkeiten und die Zeit der Zeiten ist. Hier führt er die Regel des Ganzen und des Teiles ein, denn das Ganze und die erste Ewigkeit schließen in sich alle Teil-Ewigkeiten ein, genauso wie die erste ganze Zeit alle Teil-Zeiten. Die erste Ewigkeit befindet sich im ersten Geistigen, das von uns als »Wahrhaft-Seiendes« bezeichnet wird, genauso wie die erste Zeit im ersten Körper, d.h. im Himmel [...]. Der Himmel ist eine Ursache, denn er erzeugt alle Teile, die aus ihm entstanden sind, genauso wie das Wahrhaft-Seiende [Ursache] aller Ewigkeiten ist, oder,

¹¹³ Kap. 53, *Dodds* 50,24–25: πάντων τῶν αἰωνίων προὑπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προὑφέστηκεν.

¹¹⁴ griech: κατ' αἰτίαν, καθ' ὑπαρξιν, κατὰ μέθεξιν = der Ursache nach, dem Dasein nach, dem Teilhaben nach.

¹¹⁵ Über das Seiende bei Parmenides s. *Parm. Fr.* 8.5 ff.; das Seiende als »wohlgerundete Kugel« (εὐκύκλου σφαίρης): *Parm. Fr.* 8.43 (I 235; 238 *Diels-Kranz*, 61952).

¹¹⁶ Kap. 53, *Dodds* 52, 5–7: καὶ ὁ μὲν αἰὼν αἰωνίων, ὁ δὲ χρόνος χρόνος, τῶν μετεχομένων ὄντες ὑποστάται.

wie Parmenides sagt, »Eon eoni pelazi«¹¹⁷. Dieser Ausspruch zeigt uns das abgetrennte und eigenartige Sein, denn er sagt, »die Ewigkeit grenzt an die Ewigkeit an«, so als ob sie sie umgäbe. Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die Natur der Zeiten auch nicht gleich ist. Denn anders ist die Struktur [der Zeit] in der großen Sphäre der Zeit, anders bei Kronos, anders beim großen Dios, anders bei Ares, anders beim großen Apollon, anders bei Hermes, der prometheios ist¹¹⁸, anders bei der frohen Liebe von Aphrodite, und noch anders [ist die Zeit] des Kreisens bei Artemis. Denn sie alle haben verschiedene Kreise der Zeit sowie der Bewegung. Und woher hätten sie diese Kräfte bekommen, wenn nicht von den ersten Ursachen, d.h. von den immer-seienden Ewigkeiten?

Petrizi über einige griechische Philosophen

Kap. 41. [Orpheus, Aglaophimos u.a.]

Petrizi 99,34–100,10

Keiner der unkörperlichen Gattungen ist die Dimension des Ortes oder des Woseins eigen, denn sie sind überall gleichartig vorhanden und befinden sich nicht an einem Ort. Die körperliche Gattung aber stellt man sich vor und sieht sie als an einem Ort seiende an. Darum brach der Streit aus zwischen den Meinungen der Aristoteliker und der alten Theologen. Denn Platon, Aglaophimos¹¹⁹, Orpheus und alle Eleaten, wie der weise Xenos¹²⁰, und alle anderen Pythagoreer, wie Parmenides und Zenon, vermischen die unkörperliche Gattung nicht mit den Körpern, selbst wenn es himmlische Teile sind, sondern sie bezeichnen offenbar das Leuchten der Formen in den Körpern als Aporroia¹²¹ und Ausstrahlung¹²².

¹¹⁷ Vgl. *Parm.* Fr. 8,25 (I 237 Diels-Kranz): ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει. In der altgeorgischen Literatur wurden griechische Wörter auf eine Weise wiedergegeben, die nicht der altgriechischen Schreibweise genau entsprach. Dadurch entstanden bisweilen Ambivalenzen. So könnten unter »eon« ἐόν, oder auch αἰὼν gemeint sein. Hier liest und interpretiert Petrizi ἐὼν (das Wahrhaft-Seiende) als αἰὼν (die Ewigkeit). Dementsprechend benutzt er im Dativ die Form »eoni« und nicht »eonti«. Über das Parmenides-Zitat bei Petrizi s. G. Tewsadse. Über das 52. Kapitel der Kommentare Petrizis, »*Mazne*« (1964) Nr. 4, 277 (auf georg.); Ioane Petrizi ..., S. 259.

¹¹⁸ griech., d.h. voraussehend.

¹¹⁹ So bei Petrizi. Dies entspricht der griechischen Form von Ἀγλαόφημος.

¹²⁰ Griech. ξένος, d.h. der Gast, der Fremde, hier der Gast (oder der Fremde) aus Elea, die Hauptfigur des Dialogs Platons »Sophistes«. Unter Parmenides und Zenon müssen hier diese Philosophen (wegen ihres Gesprächs über die Ideen) aus seinem Dialog »Parmenides« gemeint werden.

¹²¹ ἀπόρροια, d.h. Ausfluß.

¹²² Für Orpheus s. *Procl.* in *Parm.* 130b, p. 801 Cous. = Kern, *Orphic. Fragm.*, Fr. 59, p. *142. Hier beweist Proklos, daß nach der Lehre von Platon, Orpheus und Pythagoras der Kosmos gemäß den Ideen, d.h. den geistigen Ursachen, geformt ist (ιδέας τε καλέσαντες τὰς νοεράς ταύτας αἰτίας καὶ κατ' αὐτὰς τετυπῶσθαι τὸν κόσμον εἰπόντες). Diese Ideen sind Gedanken Gottes, und ihr Ausgang in kosmische Demiurgie ist »Ausfluß« (ροΐζηςις, vgl. mit »aporroia« bei Petrizi). Über den Zusammenhang zwischen den Lehren des Orpheus, Aglaophimos, Pythagoras und Platons zusammen s. *Procl. Theol. Plat.* I,5 (S. 25–26 Saffrey-Westerink); *Procl. in Tim.* III, 168,5 ff. Diehl; *Iambl.* »Vita Pythag.« 28,146 (S. 82 Dübner).

*Die Seele und Adam (Kap. 17)**Petrizi 52,16–23*

In »Timaios«¹²³ wurde gesagt, daß Gott, der Schöpfer von allem, im Krater¹²⁴, d.h. im Gefäß, die kosmische Seele gemischt habe und ihr die Logoi des Seienden als [ihre] Teile gegeben habe, damit es alle Seienden in sich selber wahrnehmen könne. Und wenn sie etwas vergißt, wegen der von außen hinzukommenden [Dinge], erinnert sie sich danach wieder an die Reichtümer des Vaters, die der Vater in ihr gewebt hatte. So kehrt Adam zu seinem Garten ins Paradies zurück.

*Kap. 209**Petrizi 205,10–19*

[Proklos]: »Das Ochema jeder individuellen Seele steigt herunter ...«¹²⁵.

Er meint, die Seele-Adam habe, als sie unvernünftig geworden ist, den Körper erhalten und angezogen. [Der Körper] hat sich mit dem Ochema der Seele verbunden und ist durch die Seele lebendig geworden, und die Lederchitonen sind jene Überwürfe geworden, die das Leben-selbst¹²⁶ sind. Hier kann man sich an die Worte des Moses erinnern, wenn [er sagte]: »Er hat die Lederbekleidung angezogen«¹²⁷. Aber wenn [die Seele] sich zu reinigen beginnt, d.h. [wenn sie] mit dem Geist und Gott in Berührung kommt, dann legt sie ihre materiellen Chitonen ab, die sie aufgrund von Unvernünftigkeit angezogen hatte, und geht zu ihrem Vater hinaus.

*Kap. 211**Petrizi 206,2–14*

[Proklos]: »Jede individuelle Seele, die in das Werden herabsteigt, steigt als ganze herunter«¹²⁸.

So sagt er, daß wenn die Seele die höchste und allgemeine wäre, dann könnte sie immer erkennen, und sie wäre nie aufgrund von Unvernünftigkeit herabgestiegen. Sie hätte die geistigen Augen gehabt und wäre in der ewigen Seligkeit des Paradieses geblieben, d.h. in der Schönheit der geistigen Gattungen. Denn dort sieht die ewige Seele die geistigen Gattungen und Sonnen. Aber wenn sie hierher herunterfällt, dann vermischt sie sich mit den Götzen und kann aufgrund von Unwissenheit nicht mehr die göttlichen Gattungen betrachten und die Berührung und Vereinigung mit den geistigen und übergeistigen

¹²³ Tim. 41c.

¹²⁴ griech. κρατήρ. Hier beläßt Petrizi das griechische Wort.

¹²⁵ Kap. 209, *Dodds* 182,16–17: πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτῶνων ἐνυλοτέρων.

¹²⁶ = αὐτοζωή.

¹²⁷ Vgl. Gen 3,21.

¹²⁸ Kap. 211, *Dodds* 184,11–12: πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν (gegen Plotin IV 8,8,2 ff.).

[Wesen] genießen. Dann eben kann man der Seele sagen: Wo bist Du denn, Adam? [Dies zeigt], wie seine Unvernünftigkeit¹²⁹ ihn von Gott und seinem Vater abgetrennt hat.

3. Nachwort von Joane Petrizi

[Über die Einheit der Kulturen bzw. Religionen]

Petrizi 208,12–28

[...] Hier geht es darum, daß über den getrennt stehenden vielen Säulen ein all-verknüpfender Eckstein¹³⁰ liegt [...]. Als Säulen müssen alle Gnaden und Gaben verstanden werden, die durch den Hl. Geist der Weisheit von oben gegeben worden waren¹³¹. Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die uns im Laufe der Zeit von oben durch Abraham, Chaldäer oder Griechen überliefert wurde. Und der Leiter unserer Kirche, Paulos, erhebt durch den Hl. Geist [diese Weisheit] zu Gott. Wenn wir die höchste [Weisheit] – unseren Christus – »Säule« zu nennen wagen, dann sagen wir, daß er¹³² andere Säulen als Zeugen seines Strahlens mit ihm¹³³, wie die Schüler mit dem Lehrer, verknüpft. Denn alle diese [Lehren] hatten die Seele nach oben gezogen, aber nur die vom Vater erzeugte Sonne hat unsere menschlichen Seelen sogar höher als diese [Säulen] erhoben.

Petrizi 208,32–203,13

[...] So bindet [mein Orpheus]¹³⁴ zusammen und läßt ihre Spitzen das Licht des Gotteswortes berühren.

Und einige [Gedanken] der Chaldäer, z.B. über die Opfer oder über die sieben Sterne, sind auch wahr. Denn es wird gesagt: »Die Sonne kennt ihren Untergang«¹³⁵. Und wer den Untergang gekannt hat, kann nicht den Anfang *nicht* kennen [...].

Petrizi 209,24–210,26

Um das Wesen Gottes als Dreifaltigkeit zu erfassen, führt mein Theologe den Platon – den Gipfel der Philosophen des Tages¹³⁶ – an wie ein Myrrhenöl der Theologie. Denn wenn in bezug auf den Vater gesagt wird: »In Deinem Licht haben wir das Licht gesehen«¹³⁷, wird damit zum Vater gesagt: »In Deinem Geist haben wir Deinen lichten Sohn gesehen«¹³⁸. Und der Philosoph stimmt damit überein. Im »Timaos« und »Parmenides« reiht mein Attiker¹³⁹ seine goldenen Perlen aneinander und sagt, die Monas sei am An-

¹²⁹ d.h. Adams.

¹³⁰ Vgl. Ps 118,22; Jes 28,16; Mt 21,42; Eph 2,20; I Petr 4,8.

¹³¹ Vgl. Jac. I,17.

¹³² d.h. Paulos.

¹³³ d.h. mit Christus.

¹³⁴ »Mein Orpheus« wurde oben erwähnt. Hier muß unter diesem Namen der hl. Paulos gemeint sein.

¹³⁵ Vgl. Ps 103,19.

¹³⁶ So bezeichnet Petrizi die »platonische Richtung« der antiken Philosophie, vgl. Kap. 29.

¹³⁷ Ps 36,10.

¹³⁸ Vgl. Gregor von Nazianz Or. 31,3.

¹³⁹ Hier sind Proklos und seine Kommentare zum »Timaos« und »Parmenides« gemeint.

fang in Bewegung geraten und in der Drei stehengeblieben¹⁴⁰. Dies stimmt [mit dem Wort] des großen Propheten David überein, denn [als] Monas wurde das Eine und der Vater, [als] Weg, Bewegung und Ausgehen der Sohn, und [als] Stehen und Vollendung der Dreifaltigkeit der Hl. Geist [bezeichnet]. Dazu wurde noch hinzugefügt: das Eine, das Sein und die Kraft. Unter dem Einen [wurde] Gott und Vater [gemeint], unter dem Sein der Sohn, [der] aus dem Vater [ist], denn [durch] den Sohn bringt der Vater die ganze Vollkommenheit seiner Göttlichkeit heraus, und damit ist mein Paulos auch einverstanden¹⁴¹. Unter der Kraft wurde aber der Hl. Geist [verstanden], der die oberen Kräfte noch heiliger macht. Durch diesen Geist Gottes, der Kraft ist, existiert und erhält sich das Sein der Seienden im Sohn, der, als Sein und Seiender, infolge [seines] Hervorgehens aus dem Einen, die Vorsehung¹⁴² herabführt. Über die allgemeine Vorsehung wurde gesagt, daß sie im Einen und in der Monas sich vollzieht, d.h. im Vater als im Gipfel der Quellen des Guten. Es wurde weiterhin der Ausfluß der Gutheit Gottes [hinzugefügt], und dies stimmt mit [dem Wort] des hl. Propheten überein, denn er nannte dies »den Strom der Wonnen«¹⁴³ und »Leuchte Gottes« und »ewige Leuchte«. Der Attiker bezeichnet [die Ursache] der Entstehung der einzelnen Seienden als »das Gute«, denn er sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht an sich selber festhalten wollte, sondern [aus sich herausging und] herunterstieg, um das Andere auch an diesem Guten teilhaben zu lassen. Denn [er sagte], das Gute sei vom Neid unberührt. Hierin stimmt der Attiker mit unserem Orpheus – dem David und König überein.

[Das Böse ist substanzlos, das Eine ist Ursache von Allem]

Petrizi 214,25–215,2

Siehst Du, es gibt kein wesenhaft Böses, im Unterschied zum Guten. Denn was in bezug auf eine Sünde ist, das ist in bezug auf anderes das Gute. Kurz gesagt, die hervorragende Stimme des Aristoteles ist auch damit einverstanden. Nach der Logik und Physik sagt er ganz klar im [Buch], das der Physik folgt¹⁴⁴, d.h. in seiner Theologie, daß Einer Herr von allem sei¹⁴⁵.

[Petrizi über sein Lebensziel]

Petrizi 219,1–25

Der Grund für die neue Übersetzung dieses Buches, die von mir ausgeführt wurde¹⁴⁶, besteht in Folgendem: Die Zahl der Übersetzer mehrte sich, und jeder interpretiert [den

¹⁴⁰ Vgl. Gregor von Nazianz Or. 29,2.

¹⁴¹ »Mein Paulos« wurde von Petrizi auch in Kapitel 29 seiner Kommentare erwähnt (vgl. oben die Anm. 71).

¹⁴² = πρόνοια.

¹⁴³ Ps 36,9.

¹⁴⁴ Petrizi meint die »Metaphysik« des Aristoteles.

¹⁴⁵ Vgl. Arist. Met. 1076a4, nach Ilias II 204. Im »Nachwort« behauptete Petrizi, daß Platon und alle seine Nachfolger, z.B. Proklos genauso wie Hesiod, im Unterschied zu Manichäern, meinten, daß Gott die einzige Ursache von allem sei und daß das Böse keine Substanz habe.

¹⁴⁶ Es ist keine andere georgische Übersetzung der »Elementatio« außer dieser Übersetzung Petrizis bekannt. Das »Nachwort« Petrizis besteht aus verschiedenen Fragmenten seiner Werke. Im »Nachwort« berichtet er u.a. über die Übersetzungsmöglichkeiten der biblischen Texte, erklärt z.B. wie man Joh 1,1 oder Gen 1,28 überset-

Text] auf eigene Weise, deswegen gab es eine unzählige Menge an Mißverständnissen. Das war so wegen der Unkenntnis bei einigen, andere aber, unter dem Eindruck ihrer Berühmtheit, versuchten nicht, sich von ihrer Unwissenheit zu befreien. Deswegen kann niemand von unseren Landsleuten verstehen und erklären, wie der Sinn des Wortes im Evangelium, in den Briefen der Apostel und in den anderen [Texten] ausgedrückt werden muß. [Es muß z. B. so heißen]: »Am Anfang war das Wort«. Aber sie meinen, richtig sei: »Zuerst war das Wort«. Sie verstehen nicht, daß das Erste nur im Verhältnis zu den Nachfolgenden das Erste ist, d.h. es ist ihnen nicht gemäß seiner Natur fremd, sondern sie alle haben die gleiche Natur. Der Mensch kann im Verhältnis zu anderen Menschen Erster sein, so wie das Pferd zu anderen Pferden, aber nicht umgekehrt: der Mensch im Verhältnis zum Pferd oder das Pferd im Verhältnis zum Menschen. Es folgt [aus der Übersetzung dieser Leute], daß das Wort des Gott-Vaters das erste im Verhältnis zu den geschaffenen und sichtbaren [Dingen] sei, Erstes nur wie eine Kraft, sonst aber habe es dieselbe Natur, wie sie die geschaffenen und sichtbaren [Dinge] haben, denn es sei ihnen ganz ähnlich. [Dies aber bedeutet, daß] das im Vater seiende [Wort] – und er ist Anfang des in ihm seienden Wortes, genauso wie die Sonnenscheibe der Anfang des Scheinens ist – der Ewigkeit nicht vorangeht. Und wer die Bücher des Gott-sehenden Moses in unsere Sprache übersetzte, schrieb: »Lasset uns den Menschen bilden als unser Bild und als unsere Ähnlichkeit«. Aber wenn man darüber richtig nachdenkt, dann sieht man, daß diese Wörter nicht so übersetzt werden dürfen, sondern: »Lasset uns den Menschen bilden nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit«¹⁴⁷.

Petrizi 220,9–25

Man muß auch die Verschiedenheit der Nationen, Meinungen und Glaubensformen beachten. All dies hat eine bestimmte Bedeutung. Damit ist Aristoteles einverstanden. Er sagt, »man muß das Lernen üben«. Man kann sagen, daß ein Junger weise ist, aber er kann nicht schon ein Wissender sein, denn die Erkenntnis erreicht man nur durch die Erfahrung. Aber ich wurde von denjenigen verurteilt, die keine [Erkenntnisse] hatten, und ihnen wurde die Folge meiner Leiden¹⁴⁸ in Form meiner Gedanken bereitgestellt. Es wurde gesagt, [man soll] »nicht vorwerfen«¹⁴⁹. Aber laß erst diese Leute wissen, dann auch die anderen Menschen, die geistig erkennen können und die das Licht [der Weisheit] lieben, daß ich meine Leiden und die Schmerzen des Geistes mutig ertragen habe. Ich habe mir keinen Schlaf erlaubt, meiner Seele habe ich keine Ruhe gegönnt¹⁵⁰, bis die

zen soll, bezieht sich oft auf Psalmen und kommentiert sie. Deswegen kann es sein, daß es hier, wo Petrizi über »die neue Übersetzung dieses Buches« spricht, nicht um die Übersetzung und Kommentare der »Elementatio« geht, sondern um die Übersetzung der biblischen Texte. Aber dennoch kann man Petrizis Meinung über die Aufgabe des Übersetzers gut verstehen.

¹⁴⁷ Es wird wohl kein Zufall sein, daß Petrizi diese zwei Bibelzitate (Joh 1,1 und Gen 1,26) zusammen nennt. Durch seine Übersetzungen (»Am Anfang war das Wort«) und durch seinen Kommentar hierzu zeigt er, daß der Logos nicht minderwertiger ist als der Vater und ganz anders als das Geschaffene. Dieser Aspekt wird gerade durch das Zitat aus der Genesis noch verstärkt: Der Mensch, der nur *nach* dem Bild Gottes geschaffen worden ist, kann im Grunde nicht mit dem Logos verglichen werden.

¹⁴⁸ Über seine Leiden berichtet Petrizi 222,1 ff.

¹⁴⁹ Vgl. Mt 7,6: »Werft eure Perlen nicht den Schweinen vor«.

¹⁵⁰ Vgl. Ps 131,4.

in den Tag führende Morgenröte, die vom Dunkel nicht verdrängt werden kann, mich beleuchtet hat. Für meine Landsleute wollte ich eine solche Sprache entwickeln, die sich durch Flexibilität und Genauigkeit von der Umgangssprache unterschied [...].

Petrizi 222,1–223,2

Ich wurde zwei- und mehrseitig vom Feuer der Leiden sowie von Krankheiten, Fremden¹⁵¹, Neid und Treulosigkeit verfolgt. In dieser Zeit wanderte ich hin und zurück, zwischen Georgiern und Griechen. Anstatt daß die Georgier sagten: »Die heilige Vorsehung Gottes hat uns den Landsmann geschenkt, der in den Künsten der Seele befähigt ist, und in den geistigen Lehren geistig [begabt ist]. Laßt uns ihm beistehen, ihn kräftig machen, ihn in seinen Leiden trösten, seine Schmerzen behandeln und zu seiner verborgenen [Arbeit ganz] offen beitragen, damit er, die geheimnisvolle Schöpfung der Natur, einen ihm ähnlichen Nachfolger erziehen könne. Denn die Natur des Menschen ist flüchtig und die Zeit seines Sterbens ist uns unbekannt«. Aber nein! Sie haben nichts verstanden, statt dessen »beobachten sie meine Fersen, um meine Seele zu fassen«¹⁵².

Das Schlimmste ist, daß sie von zwei [Arten] der Unkenntnis besetzt sind: erstens die einfache Unkenntnis [jener Dinge], die man wissen muß; zweitens die Unkenntnis der eigenen Unkenntnis. Denn, wie Sokrates sagte, die Krankheit sei schlimm, aber schlimmer sei die Unwissenheit der Krankheit. Wenn ich ihre Sympathie und Hilfe empfunden hätte, dann könnte ich in der Vorsehung Gottes befestigt sein¹⁵³. Und ich schwöre bei meiner Liebe zu Theorien, daß ich [die georgische] Sprache nach [dem Muster] der [griechischen] Sprache gebildet hätte und in philosophischen Theorien aristotelisieren würde, und die Theologie unberührt von der Materie aufgebaut hätte.

Aber dennoch versuche ich auch jetzt nach Möglichkeit und mit Hilfe der Gnade Gottes die ganze Kraft für [diese Arbeit] einzusetzen; ich verlasse mich auch auf das Verständnis, die Gnade und den Beistand von David¹⁵⁴.

Zum oben Gesagten muß man noch Folgendes hinzufügen: Bei uns ist es üblich, einfache und gewöhnliche [Texte] in die gewählte und geschmückte Sprache zu übersetzen. Ich aber versuche sogar jene [Texte], die geistig schwer zu verstehen und philosophisch sind, einfach und [unserer] Sprache angemessen wiederzugeben, dies aber [nur] solange, bis die stärkere Vereinfachung den Sinn [des Textes] zu zerstören und zu entstellen droht. Dabei sind meine Gedanken immer auf den Geist und den Sinn gerichtet, gleichviel ob [der Text] zur Logik, Mathematik, Physik oder Theologie gehört. In dieser Absicht habe ich auch an der Übersetzung des Buches von Nemesios gearbeitet¹⁵⁵.

¹⁵¹ d.h. er lebte in der Fremde.

¹⁵² Ps 55,7: αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου.

¹⁵³ d.h. was von der Vorsehung (πρόνοια) Gottes für ihn vorbestimmt worden war, dies hätte sich erfüllt.

¹⁵⁴ David der Erbauer, König Georgiens (1073–1125), Verfasser der »Reuegesänge« – Tbilissi 1989 (auf georgisch, russisch und deutsch).

¹⁵⁵ Petrizi meint das Buch »Über die Natur des Menschen« von Nemesios von Emesa, das er ins Georgische übersetzt hat.

"Notitia" und Diözesen des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert¹

von Klaus~~Peter~~ Todt, Wiesbaden

Bis weit in unser Jahrhundert hinein wurde die Geschichte der nahöstlichen Christenheit seit der arabischen Eroberung Vorderasiens und Nordafrikas im 7. Jahrhundert von einer eurozentrisch ausgerichteten und konfessionell verengten Kirchengeschichtsschreibung fast völlig vernachlässigt². Erst in jüngster Zeit beginnt sich die ökumenische Annäherung zwischen den Kirchen auch auf die Kirchengeschichtsschreibung so auszuwirken, daß die Geschichte der Orthodoxen und Orientalischen Kirchen in angemessener Weise Berücksichtigung findet³. Als einen kleinen Beitrag zur Erforschung der Geschichte der griechisch-orthodoxen Patriarchate des Nahen Ostens (Antiocheia, Jerusalem,

¹ Dieser Artikel ist eine erweiterte Fassung meines gleichnamigen Vortrages, den ich am 17. Februar 1995 während der 16. Tagung der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Byzantinisten in Bonn gehalten habe. Herrn Prof. Dr. Dr. Theodoros Nikolaou danke ich herzlich für seine Bereitschaft, den Vortrag im *Orthodoxen Forum* zu veröffentlichen. Meinem lieben Freund, Herrn Oberstudienrat Richard Weber/Alzey-Weinheim, danke ich für die Durchsicht des Manuskripts. Die folgenden Ausführungen stehen in Zusammenhang mit einer Monographie unter dem Titel »Region und Patriarchat von Antiocheia in der politischen und kirchlichen Geschichte von Byzanz«, an der der Verfasser z. Zt. arbeitet.

² Einige Beispiele mögen als Belege dienen. In einem älteren Standardwerk wie der von A. Fliche und V. Martin herausgegebenen »Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours« (Paris 1934 ff.) waren zwar mehrere Bände der mittelalterlichen Kirchengeschichte gewidmet (Bde. VI–XV), doch in dem von E. Amann verfaßten Bd. VI (L'époque carolingienne, Paris 1947) werden die Christen des Nahen Ostens nur auf einer Seite (S. 197) erwähnt. Die von Augustin Fliche u. a. verfaßten Bde. VIII und X (Paris 1946 und 1950) behandeln im Zeitraum 1057–1274 auch die Geschichte der Kreuzzüge, gehen dabei aber fast nur auf die lateinische Kirche der Kreuzfahrerstaaten ein. Auch im Bd. II der bekannten Kirchengeschichte von Karl Bihlmeyer und Hermann Tüchle (Paderborn 181968) werden die Christen des Nahen Ostens nur zweimal genannt (S. 197 und 418–419). Die Bde. III/1 und 2 des von Hubert Jedin herausgegebenen »Handbuches der Kirchengeschichte« (Freiburg, Basel und Wien 1966 und 1968) berücksichtigen ebenso wie der Bd. I der von Raymund Kottje und Bernd Moeller edierten »Ökumenischen Kirchengeschichte« (Mainz und München 1970) neben der abendländischen Kirchengeschichte nur die Geschichte der Orthodoxen Kirche des byzantinischen Reiches.

³ Einen echten Fortschritt zu einer gleichermaßen die Geschichte der abendländischen wie aller orthodoxen und orientalischen Kirchen umfassenden Darstellung bringen die aus dem Französischen übersetzten Bde. IV (Bischöfe, Mönche und Kaiser, 642–1054, hrsg. von Gilbert Dagron, Pierre Riché und André Vauchez. Deutsche Ausgabe von Egon Boshof, Freiburg, Basel und Wien 1994) und VI (Die Zeit der Zerreißen, 1274–1449, hrsg. von Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez. Deutsche Ausgabe von Bernhard Schimmelpfennig, Freiburg, Basel und Wien 1991) einer neuen »Geschichte des Christentums«. Ausführliche Überblicke über die Geschichte aller orthodoxen und orientalischen Kirchen des Nahen Ostens verfaßten darin Gérard Troupeau (Bd. IV, S. 391–599), Jean Richard und Jerzy Kloczowski (Bd. VI, S. 205–263). Auch die von Hans-Dieter Döpmann und Friedhelm Winkelmann verfaßten Bde. I/8 (Die Ostkirchen vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054, Leipzig 1990) und I/10 (Die Kirchen im Zeitalter der Kreuzzüge, 11.–13. Jh., Leipzig 1994) der Reihe »Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen« gehen wenigstens kurz auf die Geschichte der nahöstlichen Kirchen ein.

Alexandria) versteht der Verfasser diese Arbeit, die zunächst auf die Organisationsstruktur des Patriarchates von Antiocheia im Ganzen eingeht und im zweiten Teil an ausgewählten Beispielen zu verdeutlichen versucht, was sich über die zu ihm gehörigen Metropolen und Bistümer im 10. und 11. Jahrhundert ermitteln läßt⁴.

Zunächst möchte ich jedoch kurz die Verwendung des Begriffs »griechisch-orthodox« für das melkitische^{4a} Patriarchat von Antiocheia begründen. Obwohl die Masse des Klerus und der Gläubigen dieses Patriarchates seit dem 7. Jahrhundert in zunehmendem Maße im Alltag und im Gottesdienst neben dem Griechischen und dem Syrischen die arabishe Sprache zu verwenden begann⁵, bringt nur diese Bezeichnung die enge und besonders nach der byzantinischen Rückeroberung Antiocheias (28.–29.10.969) im 10.–13. Jahrhundert wieder stark intensivierte und noch einmal im 16.–19. Jahrhundert vertiefte Beziehung dieser Kirche zum byzantinischen Kaisertum und zum ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zum Ausdruck, die gerade dieses Patriarchat nicht zuletzt durch die Übernahme des liturgischen Ritus Konstantinopels so unverwechselbar charakterisiert⁶ und seine gesamte Geschichte bis in die Gegenwart bestimmt. »Griechisch« meint hier also in erster Linie »byzantinisch« und gibt so am besten das im Deutschen nicht übersetzbare »Rum-orthodox«, das die Gläubigen im Nahen Osten als Selbstbezeichnung verwenden, wieder. In diesem Sinne bezeichneten auch die Päpste und die Kreuzfahrer die orthodoxe Bevölkerung des Nahen Ostens ungeachtet ihrer ethnischen oder sprachlichen Provenienz allein auf Grund ihrer Zugehörigkeit zur Kirche des byzantinischen Kaisers häufig als *Graeci*⁷. Eine Beschränkung auf den bloßen Begriff »orthodox« wäre

⁴ Zur äußeren Geschichte des Patriarchates im behandelten Zeitraum, die im Rahmen dieses Artikels außer Betracht bleiben muß, siehe vor allem: Erzbischof *Chrysostomos Papadopoulos*, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandria 1951, S. 801–919; *Gérard Troupeau*, Kirchen und Christen im muslimischen Orient, in: Geschichte des Christentums IV (wie Anm. 3), S. 399–409.

^{4a} [Anm. d. Red.: Zur Vorbeugung jeglicher Mißverständnisse muß man hier deutlich machen, daß im ersten Jahrtausend Melkiten die Anhänger des Kaisers bzw. seines orthodoxen Glaubensbekenntnisses, d.h. die Gläubigen der Großkirche genannt wurden. Heute werden mit diesem Namen die mit Rom Unierten des byzantinischen Ritus im Nahen Orient bezeichnet.]

⁵ Siehe dazu zuletzt den gerade für die früh beginnende, aber sehr langsam voranschreitende Verwendung des Arabischen als Liturgiesprache sehr wichtigen Beitrag von *Rachid Haddad*, La phonétique de l'arabe chrétien vers 700, in: La Syrie de Byzance à l'Islam VIIe–VIIIe siècles. Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Méditerranéen/Paris-Institut du Monde Arabe 11–15 Septembre 1990, publiés par *Pierre Canivet* et *Jean-Paul Rey-Coquais*, Damaskus 1992, S. 159–164.

⁶ Zur liturgischen »Byzantinisierung« der melkitischen Patriarchate im Nahen Osten siehe: *Cyrille Charon*, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem), in: ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° Centenario della sua morte (407–1907), Rom 1908, S. 473–718, vor allem 476–497; *Joseph Nasrallah*, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1 (969–1250), Louvain und Paris 1983, S. 359–393; *Ders.*, La liturgie des Patriarchats melchites de 969 à 1300, *Oriens Christianus* 71 (1987) 156–181.

⁷ Einige wenige Beispiele sollen zur Illustration genügen. In einem Schreiben vom 17. März 1225 informierte Honorius III. den lateinischen Bischof von Balanea, daß sich seine Jurisdiktion auch über *ecclesias Graecorum et Armeniorum, quae in Valaniensi dioecesi sunt*, erstrecke (Acta Honorii III et Gregorii IX e registris Vaticanis aliisque fontibus collegit *Aloysius L. Tautu*, Rom 1950, S. 179, Nr. 132). Dem lateinischen Patriarchen von Antiocheia erteilte er am 18. Juli 1225 die Vollmacht, *ut Graecos in tua dioecesi consistentes ad solvendum decimas ... valeas coartare* (a.a.O., S. 186, Nr. 140). Obwohl der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiocheia, Symeon II. ibn Abī Saiba, mit Sicherheit arabischer Herkunft war, bezeichnet der Papst ihn als *monachus ille graecus, qui se patriarcham Antiochenum appellare praesumit* (a.a.O., S. 186–187, Nr. 141). Am 7. Juli 1246 erteilte Innozenz IV. seinem Legaten, dem Franziskaner Laurentius, Vollmacht *super omnes Graecos, tam in*

mißverständlich, da auch das jakobitische Patriarchat von Antiocheia in seiner Selbstbezeichnung als »syrisch-orthodox« den Begriff für sich in Anspruch nimmt⁸. Auch »arabisch-orthodox« wäre eine unzutreffende Verengung, da das Griechische und das Syrische bis ins 19. Jahrhundert bzw. bis in die Frühneuzeit als Gottesdienstsprachen verwendet wurden und darüber hinaus zum modernen Patriarchat von Antiocheia nicht nur Araber, sondern z. B. in Westeuropa, Nord- und Südamerika und Australien auch viele Nicht-Araber gehören, so daß in der weltumspannenden Gemeinschaft des antiochenischen Patriarchates derzeit mindestens fünf Sprachen in liturgischem Gebrauch (Arabisch, Englisch, Französisch, Spanisch, Portugiesisch, Deutsch) sind.

Die Struktur des Patriarchates von Antiocheia am Ende der altkirchlichen Periode kann der im Jahre 570 während der Regierungszeit des Patriarchen Anastasios I. zusammengestellten *Notitia* entnommen werden. Diese *Notitia Antiochena* ist zwar nicht in ihrer ursprünglichen Fassung erhalten, sondern nur in syrischen, griechischen, lateinischen, armenischen und arabischen Rezensionen aus späteren Jahrhunderten, doch legte Ernst Honigmann 1925 auf der Basis der syrischen Rezension, die der unierte syrische Patriarch von Antiocheia, Ignatius Ephraim II. Rahmani (1898–1929) 1920 publiziert hatte und die dem Original am nächsten steht, eine Rekonstruktion der *Notitia* des sechsten Jahrhunderts vor⁹. Nach dieser von Honigmann rekonstruierten *Notitia* umfaßte das Patriarchat Antiocheia 153 Metropolen, Erzbistümer und Bistümer¹⁰. An der Spitze der Rangordnung standen die zwölf alten Metropolen mit Tyros als *protothronos*. Es folgten die Metropolen Tarsos, Edessa, Apameia, Hierapolis, Bostra, Anazarbos, Seleukeia in Isaurien, Damaskus, Amida, Sergiupolis und Dara. Neben den echten Metropolen gab es noch vier sogenannte autokephale Metropolen, d. h. ehemalige Suffragane, die zu Metropolen ehrenhalber aufgestiegen waren, aber keine eigenen Suffragane unter ihrer Jurisdiktion hatten. Diese vier waren Kyros, Laodikeia, Berytos und Emesa. Es folgten die sieben Erzbischöfe oder Synkelloi, d. h. die sieben unmittelbaren Suffragane des Patriarchen in seiner eigenen Kirchenprovinz *Syria I*, die auch *Eparchioten* genannt wurden (Seleukeia in Pierien, Gabala, Paltos, Beroia, Chalkis, Gabbula und Anasartha). Eine antiochenische Spezialität waren die *archiepiskopoi litoi*, die den Patriarchen als Gesandte und auf Synoden vertreten konnten. Diese Stellung hatten vor der arabischen Eroberung die Erzbischöfe von Salamias und Barkussa in der *Phoenice Libanensis* inne¹¹.

Was ist von dieser Organisationsstruktur und den in der *Notitia* des 6. Jahrhunderts aufgezählten Suffraganen im 10. und 11. Jahrhundert noch quellenmäßig nachweisbar, bzw. welche Veränderungen dieser Struktur sind bis zum Ende des 11. Jahrhunderts erkennbar? Die folgenden Ausführungen sind ein Versuch, eine Antwort auf diese beiden

Antiocheno et Ierosolimitano patriarchatibus (Acta Innocentii IV. ... collegerunt ... Theodosius Haluščynskij et Meletius M. Wojnar, Rom 1962, S. 73, Nr. 31).

⁸ Vgl. dazu: Claude Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Turnhout 1988; Diakon Hanna Aydin, *Die syrisch-orthodoxe Kirche von Antiochien. Ein geschichtlicher Überblick*, Glane/Losser 1990.

⁹ E. Honigmann, *Studien zur Notitia Antiochena*, *Byzantinische Zeitschrift* 25 (1925) 60–88; I Fasti della chiesa patriarcale Antiochena. Conferenza d'inaugurazione tenuta in nome dell' Istituto Pontificio Orientale li 18 Gennaio MCMXX da Ignazio Efrem II Rahmani, patriarcha antiocheno dei Siri, Rom 1920, S. I–VII (Textanhang).

¹⁰ E. Honigmann, *Studien zur Notitia Antiochena*, S. 75.

¹¹ H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII. Abt., 2. Teil, Bd. 1), München 1959, S. 191–196.

Fragen zu skizzieren, die es erlauben soll, das Gewicht des Patriarchates von Antiocheia in der byzantinischen Kirche realistisch einzuschätzen.

Die literarischen Quellen, die für ein solches Unternehmen zur Verfügung stehen, sind eher spärlich. Außer Nikon vom Schwarzen Berge, der zuletzt Gegenstand einer kanonistischen Dissertation von Theodoros Giankos war¹², ragen die außerordentlich informative Vita des Patriarchen Christophoros (960–967), die der *protospatharios* Ibrāhīm ibn Yūḥanna al-Anṭākī Ende des 10./Anfang des 11. Jahrhunderts in Antiocheia verfaßte und die von Habib Zayat 1952 mit französischer Übersetzung im *Proche-Orient Chrétien* publiziert wurde¹³, und die sehr zuverlässige arabo-byzantinische Chronik des in Ägypten geborenen und 1014 nach Antiocheia emigrierten Yaḥyā ibn Saʿīd al-Anṭākī (ca. 980–1040)¹⁴ besonders hervor. Die Vita des Patriarchen Christophoros enthält z. B. einmalige Angaben über den Modus der Patriarchenwahl, die Lage der Christen unter arabischer Herrschaft, die Klöster in und um Antiocheia oder die Katholikate des Patriarchates. Yaḥyā gibt präzise Daten für die Regierungszeit der Patriarchen, informiert uns über ihre Verstrickung in die innerbyzantinischen Machtkämpfe und überliefert manches wertvolle Originaldokument, so z. B. den Briefwechsel des Patriarchen Agapios II. von Antiocheia (978–996) mit seinem Kollegen Elias I. von Alexandria¹⁵. Die christlich-arabischen Quellen für die Geschichte des Patriarchates von Antiocheia sind jetzt durch Joseph Nasrallahs bereits zitierte Geschichte der melkitischen Literatur hervorragend erschlossen¹⁶.

Unternimmt man den Versuch, konkret zu ermitteln, in welchen Gegenden und Orten des Nahen Ostens Melkiten in der Zeit von der arabischen Eroberung bis zum Ende der Kreuzfahrerzeit lebten, können vor allem die Kolophone syrischer und arabischer Handschriften, die von melkitischen Klerikern und Mönchen geschrieben wurden, gute Dienste leisten. Beim Studium der einschlägigen Handschriftenkataloge, die ich zum großen Teil vor allem während eines Aufenthaltes im Päpstlichen Orientalischen Kolleg in Rom im September 1993 durchsah, konnte ich bis jetzt ca. 190 Handschriften ermitteln, deren Kolophone prosopographische Angaben über Angehörige des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia enthalten. Allerdings sind diese Handschriften chronologisch und örtlich sehr ungleich verteilt. Die große Masse, ca. 140, wurde erst im 13. Jahrhun-

¹² Theodoros X. Giankos, Νίκων ὁ Μαυρορείτης. Βίος-συγγραφικό ἔργο-κανονική διδασκαλία, (Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς, Τμήμα Ποιμαντικῆς Παράρτημα, Bd. 2) Thessaloniki 1991; siehe zuletzt zu Nikon: Michael Kohlbacher, Unpublizierte Fragmente des Markianos von Bethlehem (CPG 3898), in: Horizonte der Christenheit. Festschrift für Friedrich Heyer zu seinem 85. Geburtstag, hrsg. von M. Kohlbacher und M. Lesinski, (Oikonomia, Bd. 34), Erlangen 1994, S. 137–166, darin 143–151 (Lit.).

¹³ Habib Zayat, Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (m. 967) par le protospathaire Ibrāhīm b. Yuhanna. Document inédit du Xe siècle, *Proche-Orient Chrétien* 2 (1952) 11–38 und 333–366.

¹⁴ Histoire de Yahya-ibn-Saʿīd d'Antioche, continuateur de Saʿīd ibn-Bitriq, éditée et traduite en français par I. Kratchkovsky et A. Vasiliev, in: *Patrologia Orientalis*, Bd. XVIII, Fasc. 5, Paris 1957, S. 701–833; Bd. XXIII, Fasc. 3, Paris 1932, S. 349–520. Siehe zu diesem Werk vor allem: John Harper Forsyth, *The Byzantine-Arab Chronicle (938–1034) of Yaḥyā b. Saʿīd al-Anṭākī*, Bde. I–II. Phil. Diss. University of Michigan 1977.

¹⁵ Histoire de Yahya-ibn-Saʿīd d'Antioche (wie Anm. 14), S. 378–389.

¹⁶ J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite III.1*, Louvain und Paris 1983.

dert geschrieben und befindet sich heute auf dem Sinai¹⁷, liefert aber für diese Zeit wertvolles prosopographisches Material für die Melkiten im Gebiet von Damaskus, im Orontestal und im Libanon. Die syrischen und arabischen Kolophone, die neben Nikon vom Schwarzen Berge oft unsere einzige Quelle für die griechisch-orthodoxen Klöster der Antiochene enthalten, hat bereits Sebastian Brock in der Festschrift für Julius Aßfalg behandelt¹⁸. Von allergrößter Bedeutung für die Rekonstruktion sowohl des byzantinischen Verwaltungssystems im Dukat von Antiocheia als auch der Abfolge der einzelnen Metropolen und Bischöfe in den Kirchenprovinzen des Patriarchates ist die Sigillographie, die in den letzten beiden Jahrzehnten rapide Fortschritte gemacht hat und von der in Zukunft noch eine Erweiterung unseres Wissens zu erwarten ist.

Man könnte zunächst annehmen, daß die erst 1988 erschienene »Hierarchia Ecclesiastica Orientalis« Giorgio Fedaltos¹⁹ dem Benützer alle bis dahin bekannten Informationen über die Hierarchie des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert zugänglich machen würde, doch hat Rudolf Hiestand in seiner Besprechung des Werkes gezeigt²⁰, daß Fedaltos Werk gerade im Hinblick auf die Prosopographie des Patriarchates von Antiocheia äußerst lückenhaft ist. Für die Kirchenprovinzen *Isauria*, *Cilicia I* und *Cilicia II* gibt der von Friedrich Hild und Hansgerd Hellenkemper erarbeitete Band 5 der *Tabula Imperii Byzantini* auch für die Kirchengeschichte dieser Gebiete eine fast vollständige Zusammenfassung unseres Wissensstandes²¹.

Im folgenden möchte ich zunächst auf die gegenüber dem 6. Jahrhundert veränderte Gesamtstruktur des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia eingehen und anschließend am Beispiel ausgewählter Kirchenprovinzen aufzeigen, wo sich Melkiten nachweisen lassen. Dabei werde ich gelegentlich auch einmal ins 8. und 9. Jahrhundert zurückgehen oder in die Kreuzfahrerzeit ausgreifen. Die griechischen Überarbeitungen der *Notitia Antiochena*, die aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts stammen, spiegeln die Veränderungen in der Organisationsstruktur des Patriarchates während der Zeit der arabischen und der erneuerten byzantinischen Herrschaft wieder. In der *τάξις τῶν ὑπὸ τὸ πατριαρχεῖον Ἀντιοχείας καθολικῶν, ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκοπῶν*, die von Heinrich

¹⁷ Zu den arabischen und syrischen Handschriften des Katharinen-Klosters auf dem Sinai siehe: *Aziz Suryal Atiya*, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. A hand-list of the Arabic manuscripts and scrolls microfilmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai, Baltimore 1955*; *Murad Kamil*, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970, S. 7–52 und 149–161; *Aziz Suryal Atiya*, *Al-Fahāris at-tahliya li-maḥṭūṭāt Ṭūr Sinā al-ʿarabiya*, Bd. I. Alexandria 1970 (nur bis Sinaiticus arab. 300); *Heinrich Husmann*, *Die syrischen Handschriften des Sinai-Klosters, Herkunft und Schreiber*, *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) S. 281–308; *Khalil Samir S. J.*, *Tables de concordance des manuscrits arabes chrétiens du Caire et du Sinai*, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Bd. 482 = *Subsidia*, Bd. 75), Louvain 1986.

¹⁸ *S. Brock*, *Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain, near Antioch*, in: *Lingua Restituta Orientalis*. Festgabe für *Julius Aßfalg*, (Ägypten und Altes Testament, Bd. 20) Wiesbaden 1990, S. 59–67.

¹⁹ *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*. Series *Episcoporum Ecclesiarum Christianorum Orientalium*, Bd. II: *Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*. A cura di *Giorgio Fedalto*, Padua 1988, S. 681–874.

²⁰ *Rudolf Hiestand*, *Eine neue Prosopographie der östlichen Kirchen. Zur »Hierarchia Ecclesiastica Orientalis« von Giorgio Fedalto*, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 49 (1993) 155–163.

²¹ *Friedrich Hild* und *Hansgerd Hellenkemper*, *Kilikien und Isaurien, (Tabula Imperii Byzantini, Bd. 5 = Österr. Akademie der Wiss., phil.-hist. Kl., Denkschriften, Bd. 215)*, Wien 1990.

Gelzer aus dem *Vaticanus graecus* 1455 ediert wurde²², begegnen uns in der Rangstufe direkt nach dem Patriarchen zunächst zwei Katholikate, die in der alten *Notitia Antiochena* noch nicht vorkamen, und auf die gleich noch etwas näher eingegangen werden soll. Rangfolge und Zahl der Metropolen weisen zwei nicht unwesentliche Veränderungen auf. Auf Rang 12 ist Theodosiopolis in Armenien an die Stelle des mesopotamischen Dara getreten. Außerdem führt die an die Verhältnisse des 11. Jahrhunderts angepaßte *Notitia* nicht zwölf, sondern jetzt mit Emesa noch eine dreizehnte Metropole mit vier Suffraganen auf²³. Vor allem hatte sich die Zahl der autokephalen Metropolen, d. h. der Ehrenmetropolen ohne Suffragane, jetzt von vier auf neun erhöht. Zu den nach der Rang-erhöhung von Emesa verbliebenen drei autokephalen Metropolen der altkirchlichen Zeit (Kyros, Laodikeia und Berytos) waren jetzt noch die nach der byzantinischen Rückeroberung Kilikiens 961–965 wieder errichteten Bistümer Pompeiupolis, Adana und Mopsuestia, Samosata in der *Euphratensis*, Martyropolis in der *Mesopotamia* und Heliupolis-Baalbek in der *Phoenice Libanensis* hinzugekommen. Auch die Zahl der *archiepiskopoi litoi* hatte sich von zwei auf zwölf erhöht, darunter jetzt u. a. Germanikeia-Maraš, Beroia-Aleppo, Chalkis-Qinnasrīn, Seleukeia in Pierien, Gabala und Paltos²⁴.

Zunächst kurz einiges zu den beiden Katholikaten von Romagyris-Rumagird und Irenupolis-Bagdad, über die nur wenig bekannt ist. Nach der Gründung Bagdads durch den Kalifen al-Manṣūr im Jahre 762 und der Zerstörung Ktesiphons wurden die Melkiten und ihr Katholikos nach Angabe der Vita des Patriarchen Christophoros in das Land Šāš umgesiedelt²⁵. Aus dem Katholikat von Ktesiphon wurde das schwer lokalisierbare Katholikat Romagyris-Rumagird, das von der Forschung mit Nišāpur oder Taschkent oder Merw gleichgesetzt wurde²⁶. Doch behielt der Katholikos zunächst die Jurisdiktion über alle Melkiten in den Provinzen des Kalifenreiches, die einmal zum Sassanidenreich gehört hatten.

Im Verlauf des neunten Jahrhunderts entstand in Bagdad im Stadtviertel Dār ar-Rūm eine melkitische Kirchengemeinde aus Zuwanderern und Kriegsgefangenen. Zu Beginn des 10. Jahrhunderts versuchte Patriarch Elias I. von Antiocheia (907–934) in Bagdad ein neues Katholikat neben Romagyris einzurichten und ernannte einen gewissen Johannes zum melkitischen Katholikos von Bagdad. Dagegen erwirkte jedoch der ostsyrische Katholikos Abraham III. (905–937) beim Kalifen ein Edikt, das nur dem ostsyrischen Katholikos den ständigen Aufenthalt in Bagdad gestattete²⁷. Die Melkiten Bagdads aber gaben den Kampf um das Katholikat nicht auf, sondern verlangten unter Patriarch Agapios

²² Heinrich Gelzer, Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche I. *Byzantinische Zeitschrift* 1 (1892) 245–282, darin 247–251.

²³ A.a.O., S. 249–250.

²⁴ A.a.O., S. 250–251.

²⁵ Ibrāhīm-Zayāt, Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (wie Anm. 13), S. 20–23 (Kap. 2); Joseph Nasrallah, L'église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale, *Proche-Orient Chrétien* 26 (1976) 16–33, darin 19.

²⁶ Nišapur: H. Gelzer, Bistümerverzeichnisse I (wie Anm. 22), S. 273–274; Taschkent und Merw: J. Nasrallah, L'église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale (wie Anm. 25), S. 21–23.

²⁷ Michel Allard, Les chrétiens à Bagdad, *Arabica* 9 (1962) 375–388, darin vor allem 380 ff; Joseph Nasrallah, L'église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale, *Proche-Orient Chrétien* 26 (1976) 319–353, darin 319–320.

I. ibn Qa'barun (953–960), der Katholikos von Romagyris solle seinen Sitz nach Bagdad verlegen, da das Katholikat sich ursprünglich in Ktesiphon befunden habe. Als in den Jahren 955–960 der Katholikos von Romagyris starb, entsandten sowohl die Melkiten von Romagyris als auch die von Bagdad Delegationen nach Antiocheia, um vom Patriarchen eine Entscheidung zu erwirken. Vertreter der Bagdader Melkiten war 'Isā, der Sekretär des Emirs Qalīfat ibn Ġindī, der 960 unter dem Namen Christophoros den Patriarchenthron bestieg. Er richtete ein eigenes Katholikat für Bagdad ein, bestätigte aber den Fortbestand von Romagyris-Rumagird und legte die Jurisdiktionsgrenzen zwischen den Katholikaten so fest, daß die Jurisdiktion des letzteren auf Chorasán und Transoxanien beschränkt wurde. Zum Katholikos für Irenupolis-Bagdad (der griech. Name Eirenupolis ist Übersetzung des arab. Stadtnamens Madīnat as-Salam) weihte er Māǧid aus Aleppo, für Romagyris den Antiochener Eutychios²⁸. Daß die von Christophoros vorgenommene Festlegung der Jurisdiktionsgrenzen der Katholikate auch in späterer Zeit ihre Gültigkeit behielt, belegen die einschlägigen Ausführungen Petros' III. in seinem Antwortschreiben an Dominicus von Grado, in dem er Romagyris mit Chorasán gleichsetzt. Nach Petros' III. Worten war es die Hauptaufgabe der vom Patriarchen nach Bagdad und Chorasán entsandten Katholikai, dort Metropolen zu weihen, die ihrerseits viele Bischöfe unter sich hätten²⁹.

Das Katholikat Georgien begegnet in der überarbeiteten *Notitia* nicht, weil es bereits 744/745 vom Patriarchen Theophylaktos bar Qanbārā die Autokephalie erhalten hatte. Doch hatte die georgische Kirche die Auflage, dem Patriarchen von Antiocheia eine jährliche Zahlung zukommen zu lassen und seinen Namen in der Liturgie zu commemorieren³⁰. Seine Einkünfte aus Georgien überließ Patriarch Johannes III. Polites von Antiocheia (996–1021) zu Beginn des 11. Jahrhunderts seinem Kollegen Orestes von Jerusalem³¹. Die große Bedeutung der vierzehn oder fünfzehn georgischen Klöster, die im ausgehenden zehnten und elften Jahrhundert am *Mons Admirabilis* und in den Gebieten westlich von Antiocheia gegründet wurden, für das Wiederaufblühen des Klosterwesens im Patriarchat, wurde bereits von Michael Tarchnišvili in seiner »Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur«³² und von Wachtang Djobadze, der zunächst die umfangreichen Kolophone der zahlreichen, in den Klöstern der Antiochene geschriebenen Handschriften edierte und übersetzte³³ und die archäologischen Überreste dieser Klöster er-

²⁸ *Ibrāhīm-Zayāt*, Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (wie Anm. 13), S. 23–25 und 28–29; *J. Nasrallah*, L'Église melchite en Iraq, en Perse et dans l'Asie centrale, S. 321.

²⁹ Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant ... ed. *Cornelius Will*, Leipzig und Marburg 1861, S. 212–213.

³⁰ *Julius Aßfalg* und *David Marshall Lang*, Art. Georgien, in: *Theolog. Realenzyklopädie*, Bd. XII., Berlin und New York 1984, S. 389–396, darin 392; *Michael Tarchnišvili*, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, *Le Muséon* 73 (1960) 107–126, darin 118 ff; *Vlasios Joh. Pheidias*, Τὸ ἀὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Γεωργίας, *EETHSA* 24 (1979–1980) 91–140, darin 107–110; *Lothar Heiser*, Die georgische orthodoxe Kirche und ihr Glaubenszeugnis, (Sophia, Bd. 26), Trier 1989, S. 36–38.

³¹ *Chr. Papadopoulos*, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandria 1951, S. 838–839.

³² *Michael Tarchnišvili*, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze, (Studi e Testi, Bd. 185), Città del Vaticano 1955.

³³ *Wachtang Z. Djobadze*, Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Bd. 372 = Subsidia, Bd. 48), Louvain 1976.

forschte³⁴, herausgearbeitet, so daß ein Hinweis hier genügt. Als während der Amtszeit des Patriarchen Theodosios III. Chrysoberges Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Autokephalie der georgischen Kirche entstanden, gelang es einem der berühmtesten Mönche und Übersetzer, dem hl. Georg vom Heiligen Berge (georg. Mtacmideli), diese Zweifel in einer Audienz beim Patriarchen zu zerstreuen³⁵.

Die Kirchenprovinz Isaurien, die im 8. Jahrhundert von Antiocheia abgetrennt und dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt worden war, kehrte nach 969 in die Jurisdiktion Antiocheias zurück³⁶. In der Zeit nach 969 sind Johannes, Niketas und Nikephoros durch ihre von Laurent und Cheynet edierten Siegel als Metropoliten von Seleukeia nachweisbar³⁷. Ein bislang unpubliziertes Siegel der Sammlung Shaw gehörte dem Metropolit Sabas von Seleukeia³⁸. Aus dieser Zeit sind auch einige Suffragane des Metropolitens von Isaurien durch ihre Siegel bekannt. So stand im 11. Jahrhundert Bischof Georg der Kirche von Iotape im äußersten Westen der Kirchenprovinz vor³⁹. Um dieselbe Zeit war Theodoros Bischof des isaurischen Philadelphia⁴⁰. Aus dem Norden der Kirchenprovinz ist für das 10. oder 11. Jahrhundert Bischof Nikephoros von Meloe sigillographisch belegt⁴¹.

In der Zeit der erneuerten byzantinischen Herrschaft war Anazarbos selbstverständlich wieder Metropole der *Cilicia II*. In den Jahren 1025–1030 wurde der weder bei Fedalto noch in der Tabula Imperii Byzantini 5 erwähnte Lukas vom Patriarchen Nikolaos III. Studites von Antiocheia zum Metropolitens geweiht. Giankos schätzt in seiner Monographie über Nikon vom Schwarzen Berge, daß Lukas etwa fünfundzwanzig Jahre als Metropolit amtierte, da er noch im Jahre 1052 an der Weihe Petros' III. zum Patriarchen von Antiocheia in Konstantinopel teilnahm. Wahrscheinlich noch während seiner Amtszeit als Metropolit gründete Lukas ein Kloster der Gottesmutter in den Schwarzen Bergen, in

³⁴ Wachtang Z. Djobadze, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch-on-the-Orontes*, (Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie, Bd. 13), Stuttgart 1986.

³⁵ Vita des Hl. Georg vom Heiligen Berge, in: Paul Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes, Analecta Bollandiana* 36–37 (1917–1919) 5–317, darin 115–118 (latein. Übersetzung); W. Z. Djobadze, *Materials for the study of Georgian monasteries in the Western environs of Antioch on the Orontes*, Louvain 1976, S. 55–57 (engl. Übersetzung der Passage in der Vita des Hl. Georg).

³⁶ Das ergibt sich aus dem bei Nikon vom Schwarzen Berge erwähnten, aber leider nicht erhaltenen Chrysobullos Logos Johannes' I. Tzimiskes (969–976) für den neugewählten Patriarchen Theodoros I. von Antiocheia, in dem die traditionelle Jurisdiktion des antiochenischen Patriarchen wiederhergestellt wurde: Nikon, *Taktikon*, in: V. Benešević, *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in Monasterio Sanctae Catharinae in Monte Sina asservantur*, Bd. I. Hildesheim 1965 (Reprint der Ausgabe St. Petersburg 1911), S. 581–582. Vgl. auch Th. X. Giankos, *Νίκων ὁ Μαυροπετιῆς. Βίος-συγγραφικό ἔργο-κανονική διδασκαλία*, Thessaloniki 1991, S. 153.

³⁷ Vitalien Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*, Bd. V.2: L'Église, Paris 1965, S. 378–379, Nrr. 1547 und 1548; Jean-Claude Cheynet, *Sceaux byzantins des musées d'Antioche et de Tarse*, *Travaux et Mémoires* 12 (1994) 391–478, darin S. 433, Nr. 68.

³⁸ Mir bekannt aus der Siegel-Photothek der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

³⁹ Vitalien Laurent, *Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, Bd. V.3: L'Église. Supplément, Paris 1972, S. 295, Nr. 2024.

⁴⁰ J.-C. Cheynet, *Sceaux byzantins des musées d'Antioche et de Tarse* (wie Anm. 37), S. 432–433, Nr. 67.

⁴¹ V. Laurent, *Corpus des sceaux de l'Empire Byzantin*, Bd. V.3 (wie Anm. 37), S. 296, Nr. 2025.

dem Nikon Mönch und sein Schüler wurde⁴². Einer der Nachfolger des Lukas war der ebenfalls weder bei Fedalto noch in der Tabula Imperii Byzantini erwähnte Metropolit Johannes, dessen besonders prachtvolles Siegel nach Angabe von Werner Seibt in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts zu datieren ist⁴³. Möglicherweise war noch Johannes der leider mit Namen nicht genannte Metropolit von Anazarbos, der im September 1089 zusammen mit seinem Patriarchen Johannes V. Oxeites und dem autokephalen Metropoliten von Mopsuestia an der *Synodos endemusa* in Konstantinopel teilnahm, die sich auf Wunsch Alexios' I. Komnenos unter bestimmten Bedingungen zur Wiederaufnahme des Namens des Papstes in die Diptychen bereit erklärte⁴⁴. In der Kirchenprovinz *Syria I* kann man Fedaltos Listen zunächst mit dem Namen eines Erzbischofs von Seleukeia in Pierien ergänzen. Erzbischof Theodulos war vor seiner Erhebung auf den Thron von Seleukeia ein enger Mitarbeiter des 967 ermordeten Patriarchen Christophoros. Die Vita des Patriarchen berichtet von ihm noch, daß er später in Antiocheia zwei Kirchen errichten ließ, von denen eine dem Hl. Johannes Chrysostomos geweiht war⁴⁵. Leider kennen wir nicht den Namen des melkitischen Bischofs der Stadt al-Bāra im Ġabal as-Summaq, der nur aus arabischen Quellen bekannt ist, weil er 1081 die Stadt Šaizar im Tal des Orontes an den arabischen Emir 'Alī ibn Munqid übergab⁴⁶. Möglicherweise war Šaizar, das Larissa der *Notitia*, der eigentliche Sitz dieses Bischofs, der sich vielleicht wegen der ständigen seldschukischen Einfälle ins Dukak von Antiocheia nach al-Bāra zurückgezogen hatte.

Für Hierapolis-Manbiğ, die Metropole der Kirchenprovinz *Euphratensis*, verzeichnet Fedalto keinen griechisch-orthodoxen Metropolit mehr nach dem 8. Jahrhundert⁴⁷. Literarisch bezeugt als melkitischer Metropolit von Hierapolis-Manbiğ ist im 11. Jahrhundert ein Johannes, dem der berühmte Diakon und Übersetzer, 'Abdallāh ibn al-Faḍl, der in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts in Antiocheia wirkte, ein polemische Werk gegen die Jakobiten widmete⁴⁸. In der Kreuzfahrerzeit sind Nikon und Konstantin für das 12. Jahrhundert als Metropolit in der melkitischen Literatur bezeugt⁴⁹.

Für die Zeit vom ausgehenden sechsten bis zum beginnenden elften Jahrhundert findet sich bei Fedalto kein Name eines griechisch-orthodoxen Metropoliten von Damaskus in

⁴² Chr. Papadopoulos, 'Ιστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandria 1951, S. 845; Th. X. Giankos, Νίκων ὁ Μαυρορείτης. Βίος-συγγραφικὸ ἔργο-κανονικὴ διδασκαλία, Thessaloniki 1991, S. 44–48.

⁴³ Mir bekannt aus der Siegel-Phototek der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

⁴⁴ Venance Grumel und Jean Darrouzès, Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople, Bd. I: Les actes des patriarches, Fasc. II-III: Les registres de 715 à 1206, Paris 1989, S. 418–420, Nrr. 950 und 951; Walther Holtzmann, Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1090, *Byzantinische Zeitschrift* 28 (1928) 38–67, darin 61; Alfons Becker, Papst Urban II. (1088–1099), Bd. II: Der Papst, die griechische Christenheit und der Kreuzzug, (Schriften der Monumenta Germaniae Historica, Bd. 19.2), Stuttgart 1988, S. 108–159.

⁴⁵ Ibrāhīm-Zayat, Vie du patriarche melkite d'Antioche Christophore (wie Anm. 13), S. 336–337 (Kap. 11).

⁴⁶ J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melkite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 40 und 44.

⁴⁷ G. Fedalto, Hierarchia Ecclesiastica Orientalis, Bd. II, Padua 1988, S. 782.

⁴⁸ J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melkite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 193.

⁴⁹ A.a.O., S. 240–241 und S. 331–332.

der *Phoenice Libanensis*⁵⁰. Die Namen der Metropoliten Agapios und Michael, die zwischen 813 und 870 der Kirche von Damaskus vorstanden, hatte jedoch schon Hausherr 1939 in den *Orientalia Christiana Periodica* aus christlich-arabischen Handschriften publiziert⁵¹. Daß Nikolaos in den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts Metropolit von Damaskus war, wissen wir, weil er bei Michael dem Syrer 839 nach dem Tode des Patriarchen Hiob von Antiocheia als Gegenpatriarch des Eustathios erwähnt wird⁵². Zur Zeit des byzantinischen Tetragamiestreites war David melkitischer Metropolit von Damaskus. David hatte sich in einem Konflikt mit seinem Patriarchen Simeon (892–905/907) an die Patriarchen Elias III. von Jerusalem (879–907) und Michael II. von Alexandria (870–903) gewandt. Sein unpublizierter Briefwechsel mit diesen Patriarchen ist im Codex Arabicus 33 der Bibliotheca Ambrosiana, einer um das Jahr 1000 in kufischer Schrift geschriebenen Handschrift, überliefert⁵³.

Eine melkitische Hochburg war auch Emesa, das wahrscheinlich im Verlauf des 8. Jahrhunderts als Ersatz für die von Leon III. dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellte Metropole Seleukeia zur eigenen Metropole mit Suffraganen erhöht wurde⁵⁴. Trotz ihrer bedeutenden melkitischen Bevölkerung wurde Emesa-Homs von den byzantinischen Heeren des Nikephoros und später des Bardas Phokas mehrfach schwer verheert⁵⁵. Im Herbst 999 brannten russische Söldner im Heere Basileios' II. die melkitische Konstantins-Kirche nieder, weil sich ein Teil der Einwohner dort verschanzt hatte⁵⁶. Im 10. oder 11. Jahrhundert war Johannes melkitischer Metropolit von Emesa-Homs, wie sein griechisches, von Laurent ediertes Siegel belegt⁵⁷. Vor dem Jahre 1128 wirkte der auch als Schriftsteller bekannte Agathon, der aus Antiocheia stammte, als melkitischer Metropolit in Emesa⁵⁸.

Im März 1136 übernahm der melkitische Bischof Athanasios von Qārā die heutige syrische Handschrift British Library Add. 14488, die um 1020 im Kloster der Hl. Elias und Panteleimon in den Schwarzen Bergen bei Antiocheia geschrieben worden war, in den Besitz seiner Kirche. Athanasios' Nachfolger als Bischof von Qārā, Michael, fügte f. 163v eine Liste seiner zehn Vorgänger (Christophoros, Stephanos, Jakob, Lukas, Simon, Leontios, Symeon, Sergios, Joseph und Athanasios) ein, die es erlaubt, die Liste der

⁵⁰ G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, Bd. II, Padua 1988, S. 729.

⁵¹ Irénée Hausherr, Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle, *Orientalia Christiana Periodica* 5 (1939) 525–526.

⁵² Chronique de Michel le Syrien. Éditée pour la première fois et traduite en français par Jean-Baptiste Chabot, Bd. III, Paris 1905, S. 98 (XII, Kap. 20).

⁵³ Oscar Löffgren und Renato Traini, Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana, Bd. I: Antico Fondo and Medio Fondo, (Fontes Ambrosiani in lucem editi cura et studio Bibliothecae Ambrosianae, Bd. 51), Vicenza 1975, S. 34.

⁵⁴ G. de Jerphanion, La treizième métropole du patriarcat d'Antioche, *Orientalia Christiana Periodica* 3 (1937) 661–665; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 195.

⁵⁵ Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche (wie Anm. 14), S. 117/815 und S. 205/413.

⁵⁶ A.a.O., S. 250/458.

⁵⁷ V. Laurent, Corpus des sceaux de l'Empire byzantin, Bd. V.3: L'Église. Supplément, Paris 1972, S. 294, Nr. 2023.

⁵⁸ P. Metri-Haji-Athanasiou, Agathon d'Emèse et son traité sur le sacerdoce, *Parole de l'Orient* 8 (1977–1978) 117–140.

melkitischen Bischöfe von Qārā bis ins 10. Jahrhundert zu rekonstruieren⁵⁹. Im 10. oder 11. Jahrhundert war Anastasios griechisch-orthodoxer Metropolit von Heliupolis-Baalbek. Er benutzte ein griechisches Siegel mit dem Porträt des Apostels Philippos, das in der St. Petersburger Eremitage aufbewahrt wird⁶⁰. Im Februar 1142 schrieb Metropolit Johannes-Yuḥanna von Heliupolis-Baalbek im Kloster des Erlösers in Dair al-Fārūs bei Laodikeia-Lāḏīqīya den heutigen Sinaiticus arabicus 435⁶¹.

Das mesopotamische Amida war auch in arabischer Zeit eine Metropole des melkitischen Patriarchates von Antiocheia. 879 schrieb Metropolit Abraham von Amida an das Konzil, das in Konstantinopel unter Vorsitz des Photios tagte. Auf dieser Synode vertrat Basileios von Martyropolis-Mayyāfāriqīn das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Antiocheia⁶². Um 1080 ist Symeon als melkitischer Metropolit von Mesopotamien bezeugt⁶³.

Ich komme zum Schluß, den ich mit einem Ausblick auf die Zeit der Kreuzzüge verbinde. Auch wenn unser Wissen über die Metropolen und Bistümer des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiocheia im 10. und 11. Jahrhundert sehr fragmentarisch und punktuell ist, so ermöglichen die Angaben in den literarischen und sigillographischen Quellen doch die Feststellung, daß sich in allen alten Kirchenprovinzen des Patriarchates auch in dieser Periode melkitische Kleriker, Mönche und Laien nachweisen lassen. Bedenkt man, daß auch heute noch jeweils ca. 7% der Bevölkerung Syriens und des Libanons, d.h. ca. 1 Million Menschen, zum griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiocheia gehören, und daß dem Patriarchen z. Zt. allein im Nahen Osten achtzehn Metropoliten unterstehen⁶⁴, sollte man sich davor hüten auf Grund einer ungünstigen Quellenlage die Bedeutung des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia im Mittelalter, als der prozentuale Anteil der Christen im allgemeinen und der Melkiten im besonde-

⁵⁹ William Wright, Catalogue of the Syrian Manuscripts in the British Museum, Part I., London 1870, S. 199; S. Brock, Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain (wie Anm. 18), S. 60.

⁶⁰ B. A. Pančenko, Kollekcii Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole Katalog Molivdovulov, *Izvestija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole* 8 (1903) 199–246, darin 232, Nr. 80–81; V. Laurent, Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin, Bd. V.2: L'Église, Paris 1965, S. 384–385, Nr. 1554.

⁶¹ J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 64. Zum Kloster von Dair al-Fārūs siehe: Gabriel Saadé, Deir el-Pharous, monastère disparu, Studi Medievali ser. III Bd. 14 (1973) S. 1037–1052.

⁶² Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandria 1951, S. 799–801; Daniel Stiernon, Konstantinopel IV, (Geschichte der ökumenischen Synoden, Bd. 5), Mainz 1975, S. 225.

⁶³ J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 43; Th. X. Giannos, Νίκων ὁ Μαυροπείτης. Βίος-συγγραφικὸ ἔργο-κανονικὴ διδασκαλία, Thessaloniki 1991, S. 52, 84, 88, 89, 193, 197 und 261.

⁶⁴ Zur Struktur und zur Statistik des griechisch-orthodoxen Patriarchates von Antiocheia in der Gegenwart siehe: C. H. Malik, The Orthodox Church, in: A. J. Arberry (Hg.) Religion in the Middle East. Three Religions in Concord and Conflict, Bd. I: Judaism and Christianity, Cambridge 1969, S. 297–346; Handbuch der Ostkirchenkunde, hrsg. von Endre von Ivanka, Julius Tyciak und Paul Wiertz, Düsseldorf 1971, S. 733–734; Eugen Wirth, Syrien. Eine geographische Landeskunde, (Wissenschaftl. Länderkunden, Bd. 4–5), Darmstadt 1971, S. 177–178; Metropolit George Khodre, Die Griechisch-Orthodoxen im Nahen Osten, in: Landesbischof D. Helmut Claß (Hg.), Christen im Mittleren Osten, Frankfurt a.M. o. J., S. 20–23; Klaus-Peter Hartmann, Untersuchungen zur Sozialgeographie christlicher Minderheiten im Vorderen Orient, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orient, Reihe B: Geisteswissenschaften, Bd. 43), Wiesbaden 1980, S. 26–32, vor allem die Tabelle S. 27; Ignace Dick, Les Melkites. Grecs-orthodoxes et grecs-catholiques des Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jerusalem, Turnhout 1994.

ren sicher noch höher war, zu gering einzuschätzen und den Patriarchen, weil er etwa in der Kreuzfahrerzeit meist in Konstantinopel residieren mußte, zum bloßen Titularpatriarchen herabzumindern⁶⁵. Auch für einen Patriarchen im Exil gab es Möglichkeiten, durch Kaufleute und Pilger die Verbindung mit den Gläubigen im lateinischen oder islamischen Machtbereich aufrechtzuerhalten.

Der berühmte melkitische Schriftsteller Paul von Antiocheia (Būloṣ al-Anṭākī) muß vor dem Jahre 1221, in dem die älteste Handschrift seiner Werke, der Sinaiticus arabicus 448, geschrieben wurde, melkitischer Bischof von Sidon geworden sein. In einem Brief an einen muslimischen Freund berichtet Paul von seinen Reisen ins byzantinische Reich, nach Konstantinopel und nach Rom⁶⁶. Da wir aus einem Scholion zum Synodikon wissen, daß die griechisch-orthodoxen Patriarchen von Antiocheia in ihren Metochien in Konstantinopel während der Zeit ihres unfreiwilligen Exils zahlreiche Ernennungen und Weihen von Metropolitane vornahmen⁶⁷, ist es sehr wohl denkbar, daß Paul von Sidon u. a. deswegen nach Konstantinopel reiste, um dort zum Bischof von Sidon geweiht zu werden. Aus der Korrespondenz des Patriarchen Gregorios II. Kyprios (1283–1289) von Konstantinopel wissen wir, daß man in der byzantinischen Hauptstadt über die Vorgänge in Syrien durch Berichte syrischer Kaufleute gut unterrichtet war. Informanten wie der hier erwähnte⁶⁸ Kaufmann Symeon dürften auch den Patriarchen von Antiocheia, die sich im 13. Jahrhundert wieder für längere Zeit in ihrer Patriarchenstadt aufhalten konnten, zur Verfügung gestanden haben und die Verbindung zu den lokalen Kirchen aufrecht erhalten haben.

Auch wenn der lateinische Patriarch⁶⁹ fast während des gesamten 12. Jahrhunderts in Antiocheia residieren konnte, so reichte sein tatsächlicher Einfluß nicht über das von den Kreuzfahrern militärisch beherrschte Gebiet hinaus. Dieses aber umfaßte nur einen sehr begrenzten Teil des gesamten antiochenischen Jurisdiktionsgebietes. Über so wichtige Bistümer und Metropolen wie Beroia-Aleppo, Emesa-Homs, Heliupolis-Baalbek, Damaskus oder Bostra-Sueida konnte der lateinische Patriarch niemals effektive Jurisdiktion ausüben. Sowohl in den Kolophonen der melkitischen Handschriften, die in Klöstern

⁶⁵ Konstantinos Pitsakis, 'Η ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερορίου πατριάρχῃ: ὁ πατριάρχης 'Αντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολιν τὸν 12ο αἰῶνα, in: Τὸ Βυζάντιον κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα. Κανονικὸ Δίκαιο, κράτος καὶ κοινωνία, (Εταιρεία Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Μελετῶν, Διπτύχων Παράφυλλα 5), Athen 1991, S. 91–139.

⁶⁶ Muzammil H. Siddiqi, Muslim and Byzantine Christian Relations: Letter of Paul of Antioch and Ibn Taymiyyah's Response, *The Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 33–45; zu Paul von Sidon siehe: J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire de l'église melchite du Ve au XXe siècle, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 257–269.

⁶⁷ V. Grumel, Les patriarches grecs d'Antioche du nom de Jean (XIe et XIIe siècles), *Echos d'Orient* 32 (1933) 279–299, darin 280; K. Pitsakis, 'Η ἔκταση τῆς ἐξουσίας ἐνὸς ὑπερορίου πατριάρχῃ: ὁ πατριάρχης 'Αντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολιν τὸν 12ο αἰῶνα (wie Anm. 65), S. 108–109.

⁶⁸ Sophronios Eustratiadis, Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κ. Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου ἐπιστολαί, *Ekklesiastikos Pharos* 3 (1909) 281–296, darin 123, Nr. 164; zur Korrespondenz des Patriarchen Gregorios II. Kyprios siehe zuletzt: Costas N. Constantinidis, Some Notes on the Correspondence of Gregory of Cyprus, *Epeteris tou Kentrou Epistemonikon Ereunon* 18 (1991) 105–115.

⁶⁹ Zum lateinischen Patriarchat von Antiocheia siehe vor allem: Claude Cahen, La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche, Paris 1940, S. 308–326, 501–509, 561–568 und 660–687; Bernhard Hamilton, The Latin Church in the Crusader States. The Secular Church, London 1980, S. 18–51, 212–242 und 373.

auf den Schwarzen Bergen westlich von Antiocheia, als auch in Kolophonen, die im islamischen Machtbereich entstanden, commemorierten die Schreiber nur den Namen des orthodoxen Patriarchen, auch wenn er im Exil in Konstantinopel leben mußte, wie z. B. die Kolophone des 1223 in Damaskus geschriebenen Vaticanus arabicus 79⁷⁰ oder des 1242 im Kloster der Gottesmutter bei Antiocheia geschriebenen Sinaiticus syrus 111 belegen⁷¹.

⁷⁰ Angelus Mai, *Catalogus Codicum Bibliothecae Vaticanae Arabicorum, Persicorum, Turcicorum, Aethiopicorum, Copticorum, Armeniacorum, Ibericorum, Slavicorum, Indicorum, Sinensium*, Rom 1831, S. 177; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du Ve au XXe siècle*, Bd. III.1, Louvain und Paris 1983, S. 396.

⁷¹ H. Husmann, Die syrischen Handschriften des Sinai-Klosters. Herkunft und Schreiber, *Ostkirchliche Studien* 24 (1975) 287 und 305; S. Brock, *Syriac Manuscripts Copied on the Black Mountain* (wie Anm. 18), S. 63.

Hymnologisch-musikalische Terminologie der Orthodoxie: Ein Lexikon

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einleitung

Sowohl im Bereich der universitären orthodoxen Theologie als auch bei der praktischen Ausübung des orthodoxen liturgischen Lebens ist die sogenannte ostkirchlich-byzantinische Hymnographie mit ihren Texten und Gattungen von enorm grundlegender Bedeutung. Darüber hinaus ist sie für die daran interessierten westlichen Christen, die verschiedenartigen Kontakt zur Orthodoxie pflegen und mehr oder minder an ihrem spirituellen Leben teilhaben möchten, wichtig und absolut repräsentativ bezüglich der Mentalität und des Geistes des orthodoxen Gebetslebens.

Seit der Etablierung der orthodoxen Kirchen auf deutschsprachigem Boden durch die in unserem Jahrhundert stattgefundene vielfältige Emigration orthodoxer Bevölkerungsgruppen sind selbstverständlich viele wichtige hymnologische Texte ins Deutsche übertragen worden. Immer wieder stößt man aber dabei auf manche sich wiederholende Begriffe, welche durch ihre einfache Transkribierung vom original griechischen ins lateinische Alphabet ihren zauberhaften Klang beibehalten, jedoch gleichzeitig in eine feste etymologische Unverstehbarkeit geraten. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich vor allem auf diesen letzten Punkt und unternimmt die Vorstellung und nähere Erläuterung der bedeutendsten Termini der orthodoxen Hymnographie. Dadurch ist ein Lexikon konkreter Begriffe entstanden, die speziell aus dem hymnologisch-musikalischen Bereich der orthodoxen Liturgie stammen.

Das Lexikon, das keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, beinhaltet diejenigen hymnologischen Begriffe, welche innerhalb der orthodoxen liturgischen Bücher verschiedene Hymnen oder Hymnengruppen bezeichnen. Es sind in diesen Beitrag z.B. keine Namen der verschiedenen orthodoxen Gottesdienste, der liturgischen Bücher und Geräte oder der kirchlichen Dienste mit aufgenommen worden, da sie eine andere, völlig selbständige Liste füllen könnten.

Im Text werden die Begriffe ausschließlich in Griechisch verwendet und die Reihenfolge der behandelten Schlagwörter erfolgt nach dem griechischen Alphabet. Dies läßt sich dadurch erklären, daß die abwechselnd in griechischen und lateinischen Buchstaben angewandte griechische Terminologie die ursprüngliche ist und sich als solche im Bereich der byzantinischen Philologie und Hymnologie teilweise auch in anderen Sprachen durchgesetzt hat. Hierbei ist ebenfalls anzumerken, daß die Transkriptionen der griechischen Wörter ins lateinische Alphabet sich nach der sogenannten »neugriechischen« Aussprache richten, wie z.B. Immos anstatt Hirmos (im Singular) oder Ephimnia anstatt

Ephymnien (im Plural). Es handelt sich nämlich um die Aussprache, welche sich bereits in der Zeit der Abfassung dieser Texte und konsequenterweise unserer Termini durchgesetzt hatte. Die erasmische Aussprache des Griechischen, so wie sie in den westlichen Universitäten gelehrt wird, darf mit der nachchristlichen und sogar der byzantinischen Zeitperiode in keinem Zusammenhang gesehen werden.

Die behandelten Begriffe, die je nach ihrem Gebrauch in der orthodoxen Praxis in Ein- oder Mehrzahl angegeben werden, beziehen sich direkt im Rahmen des Vollzuges der Gottesdienste auf die Bezeichnung der verwendeten Texte und ihre entsprechende byzantinische Vertonung. Daher betreffen manche Namen den Inhalt oder den kultischen Charakter, manche aber die musikalische Form der jeweiligen Hymnen.

Je nach Bezug und Wichtigkeit werden die im Lexikon enthaltenen Begriffe etymologisch, philologisch, historisch oder hymnologisch untersucht. Selbstverständlich werden die behandelten Termini auch aufgrund ihrer bis heute gültigen Anwesenheit im liturgischen Leben der Orthodoxie berücksichtigt, so daß das Gewicht dieser Ausführungen besonders für die westlichen Christen auf den aktuellen Gebrauch der Hymnen gelegt wurde.

Anschließend muß auf die im Laufe der Texte des öfteren auftauchenden Sternchen hingewiesen werden, die bestimmten Begriffen angehängt sind. Sie sollen auf diejenigen Termini aufmerksam machen, die in diesem alphabetischen Lexikon innerhalb eines eigenständigen Textes selbst behandelt werden. Die Anmerkungen, die im Anschluß mancher Texte in kleiner Schrift angeführt werden, sollen einschlägige, m.E. hilfreiche Ergänzungen zu bestimmten Punkten tragen oder die an einem besonderen Aspekt des jeweiligen Schlagwortes Interessierten auf weiterführende Literatur verweisen und zu weiteren Forschungen anspornen.

Ich habe die Anfügung einer Literaturliste über die hymnographische Terminologie der Orthodoxen Kirche am Ende des Beitrages für zweckmäßig gehalten. Dabei handelt es sich nicht unbedingt um selbständige allgemeine Monographien, die sich auf den orthodoxen Kultus beziehen, sondern um eine Auslese bestimmter Bücher oder Teile von liturgischen Werken, welche auf parallele Weise mit diesem Lexikon verschiedene liturgische Ausdrücke behandeln. Diese bescheidene Literaturliste hat den Vorteil, daß man in den in ihr angegebenen Werken eine übersichtliche Zusammenstellung und Erläuterung der bekanntesten und wichtigsten Termini aus der orthodoxen liturgischen Praxis finden kann.

Ein Register der transkribierten hymnologisch-musikalischen Begriffe, das diesmal ausschließlich dem deutschen Alphabet folgt, ist am Ende dieses Beitrages zusammengestellt. Es ist nämlich für die nichtgriechischsprachigen Leser als eine Hilfe zur besseren Übersicht der behandelten Termini gedacht.

* * *

Kleines LEXIKON

Αἶνοι (Äni – Laudes):

Eine biblisch bekleidete Hymnengruppe von mindestens vier bis höchstens acht Troparia*, die ständig im Orthros nach den Exapostilaria* angestimmt werden. Ihnen werden ein oder zwei Doxastika* angeschlossen, wobei damit die große Doxologie* eingeleitet wird. Die Äni können entweder Idiomela* oder Prosomia* sein. Gemäß der Ordnung (Typikon) des wochentäglichen Orthros (nicht sonntags oder an großen Festen) wird allerdings nach der in diesem Fall vorgelesenen Doxologie* als Verlängerung der Äni eine zweite Hymnengruppe gesungen, die Ἀπόστιχα* τῶν Αἰνῶν genannt wird.

Ihren Namen verdanken die Äni den sich wiederholenden Lobpreiswörtern der Septuaginta »αἰνεσάτω« und »αἰνεῖτε«. Dabei wird Ps 148 angewandt, dessen erste zwei Verse als Einleitungshymnen (Πρόλογοι) langsam und melismatisch gesungen werden. Dem ersten Vers wird allerdings der erst aus der späteren byzantinischen Hymnographie stammende Ausdruck »Πᾶσα πνοὴ αἰνεσάτω τὸν Κύριον« vorangestellt. Außer dem Ps 148 liegt hierbei auch der 6versige Psalm* 150 zugrunde¹, dessen Verse alle mit dem Wort »αἰνεῖτε« anfangen und jedem zu singenden Troparion* vorangestellt werden und als ihre Einleitungstrophe erscheinen. Deswegen können auch die Äni neben vielen anderen Hymnen der orthodoxen Hymnographie als Stichira* bezeichnet werden. In den liturgischen Büchern sind Äni in bezug sowohl auf die Auferstehung Christi (Ὁκτώηχος, Πεντηκοστήριον) als auch auf alle anderen Feste des Kirchenjahres (Μηνᾶα, Τριώδιον) abgefaßt.

¹ Dazu siehe M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 225. Es ist außerdem anzuführen, daß an dieser Stelle nach der mönchischen Gottesdienstordnung der ganze Psalm* 148 antiphonisch rezitiert wird, bevor die Äni-Stichira* gesungen werden.

* * *

Ἀκροστιχὶς (Akrostichis):

Der auf den ersten Blick undurchsichtige Ausdruck, der anhand der Anfangsbuchstaben aller Troparia* (d.h. aller neun Oden*) eines bestimmten Kanons* (ἄκρον + στίχος) zusammengestellt wird und eine Art Vorsatzstrophe bildet. Literarisch gibt die Akrostichis meistens in wortspielerischer Weise den Sinn des Festes oder ein persönliches Gebet des Hymnographen wieder. Sie kann entweder das griechische Alphabet bilden – daher nennt sie sich auch ἀλφάβητον – oder einen prosaischen bzw. metrischen (meistens iambischen) Satz erscheinen lassen, bei dem insbesondere der Name des Meloden zu identifizieren ist.¹ Die sog. namentlichen Akrostichides, wie z. B. »Τοῦ ταπεινοῦ Ρωμανοῦ τὸ ἔπος« (vom Apokreo-Sonntag [Fleiscenthaltung]), können bei der Forschung der byzantinischen Philologie tatsächlich einen großartigen Beitrag leisten.

Eine Akrostichis, die im Grunde genommen keine Exklusivität des byzantinischen Kanons* ist, kann auch mal im Rahmen einer Reihe von Stichira* entstehen, wobei sie in diesem Fall hauptsächlich alphabetisch ist.²

¹ Aufschlußreiche einschlägige Elemente siehe weiter im Buch von N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 238, 56 und 61 ff., wo auf den erwähnenswerten Beitrag von W. Weyh, Die Akrostichis in der byzantinischen Kanonesdichtung, BZ 17 (1908) 1–68, hingewiesen wird. ² Vgl. N. Tomadakis, a.a.O., S. 102, Anm. 4 und S. 238.

* * *

Ἀλληλουάριον (Allilouarion):

Bezeichnung von kurzen Hymnen, die aus dem antiphonischen Gesangsbereich stammt. Allilouaria heißen die Ephimnia* von konkreten Psalmversen, die abwechselnd und unter Hinzufügung des Rufes »ἁλληλουῖα« oder »ἁλληλούϊα« gesungen werden. Das hebräische »Hallelujah« (= preiset Jahwe), das eine starke Präsenz in LXX und im jüdisch-hellenistischen Gottesdienst hat und eine liturgische Akklamation darstellt, wurde schon früh in den christlichen Kultus aufgenommen.¹ In der orthodoxen liturgischen Praxis bestehen heute noch die Allilouaria, die eine relative Entsprechung zu den »Sequentiae« der westlichen Kirche² aufweisen, hauptsächlich aus alttestamentlichen Psalmversen, die in Verbindung mit dem Ruf Allilouia als melismatisch vertonte Prokime-na*³ angewandt werden. Ein sehr bekanntes und in der Orthodoxie beliebtes prokime-nonartiges Troparion*, das an Stelle eines Allilouarions bei großen Herrenfesten feierlich angestimmt wird, ist das »Τίς Θεὸς μέγας ...«⁴.

¹ Vgl. G. Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. I, Stuttgart 1953, S. 264. ² Vgl. das sich auf dieses Thema beziehende interessante Werk von M. Voutsinou-Kikilia, Sequentiae »Victimae Paschali«, »Veni Sancte Spiritus«, »Lauda Sion«, »Stabat mater«, »Dies irae«. Συμβολή στη Λατινική Μεσαιωνική Λογοτεχνία, Athen 1994. ³ Siehe P. N. Trempelas, Ἐκλογή ἐλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athen ²1978, S. 51, Anm. 1, wo auch auf die Arbeit von E. Antoniadis, Περὶ τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἡμῶν ἀκολουθίαις προκειμένων καὶ ἁλληλουαρίων, Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher 11 (1934) 193–232, hingewiesen wird. ⁴ M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολή στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 226.

* * *

Ἀναβαθμοὶ (Anavathmi):

Kurze, meistens aus einem Satz bestehende Gesänge, deren Gestalt und Struktur derer der alttestamentlichen Psalmen* ähneln. Der Terminus »Anavathmi« ist direkt von denjenigen Psalmen* (119–133) übernommen, die als Cantica Graduum (ὥδῃ* τῶν ἀναβαθμῶν¹) zwischen den größeren Davidpsalmen oder in manchen christlichen Schriften als Ἀναβάσεις (so Theodoret, Johannes Chrysostomos, Euthymios Zygabenos u.a.) bekannt sind.² Mit dem Wort Anavathmi (von Ἀναβαίνω = hinaufsteigen) sollte entweder die Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft in die Heimat oder die Wallfahrten der gläubigen Juden nach Jerusalem während der großen Feste angedeutet werden, wobei diese Oden* die heiligen Pilgergesänge darstellten³.

Die hymnologischen Anavathmi bilden die angeblich Theodor Studites zugeschriebene christliche Verarbeitung der biblischen psalmischen Oden* und finden sich ausschließlich im liturgischen Buch der Paraklitiki oder Oktoichos.⁴ Die ganze Textsammlung gliedert sich in acht Teile, die den acht byzantinischen Kirchentönen zugeordnet sind⁵. Jeden

dieser acht Teile machen drei oder vier Versgruppen aus, die Antiphonen* heißen und jeweils aus drei kurzen Hymnenversen bestehen. Die Anavathmi werden von beiden Chören hauptsächlich im sonntäglichen Orthros jedes entsprechenden Kirchentones und zwar nach dem Vorlesen der Ipakoi* und vorm Singen des Auferstehungs- und des täglichen Kanons* wechselseitig (antiphonisch) gesungen. An der Stelle der Anavathmi sind in den liturgischen Texten aller großen Feste nur vier Verse aus den Anavathmi des vierten Kirchentones vorgesehen.

Zuletzt sei hierbei auf die inhaltliche Verwandtschaft der biblischen¹ und der hymnologischen Anavathmi verwiesen: Die Texte des ersten Tones und seines Nebentones stützen sich auf die Psalmen* 119, 120, 121; die Texte des zweiten und seines Nebentones auf die Psalmen* 122, 123, 124; die Texte des dritten und des schweren Tones auf die Psalmen* 125, 126, 127; schließlich rühren die Texte des vierten und seines Nebentones aus den Psalmen* 128, 129, 130 und 132 her.

¹ Siehe die kritische Ausgabe der entsprechenden Psalmen* (Oden*) in: A. Rahlfs, Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes, Bd. 2, Stuttgart ⁵1952, S. 141–148. ² Interessant dafür ist die Einführung des Buches P. Bratsiotis, Αἱ ᾠδαὶ τῶν Ἀναβαθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου. Εἰσαγωγή, κείμενον Ὁ, σχόλια, παράφρασις, Athen ²1956, S. 11–18, in der auf die Deutung und Entstehung der Begrifflichkeit ausführlich eingegangen wird. Auf S. 13 werden eben die christlichen Schriftsteller ausgeführt. ³ Vgl. A. Schmemann, Great Lent, New York ²1974, S. 56: »The 'Songs of Degrees' were sung on the steps of the Temple of Jerusalem as a processional – as the song of the people assembling for worship, preparing themselves to meet their God.« ⁴ Vgl. P. Bratsiotis, Αἱ ᾠδαὶ τῶν Ἀναβαθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου. Εἰσαγωγή, κείμενον Ὁ, σχόλια, παράφρασις, S. 20. ⁵ In bezug auf das Acht-Kirchenton-System und die Anavathmi siehe mehr in A. E. Alygizakis, Η οκταηχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία, Thessaloniki 1985, S. 189 ff. ⁶ In diesem Zusammenhang muß betont werden, daß die biblischen ᾠδαὶ τῶν ἀναβαθμῶν bis heute noch bei den orthodoxen Gottesdiensten ihren liturgischen Platz haben. Vgl. weiter Nikephoros Kallistos, Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἀναβαθμοὺς τοῦ Ὀκτωήχου, hrsg. von K. Athanasiadis, Jerusalem 1862.



Ἀντίφωνον (Antiphonon):

Verschiedene Hymnen (hauptsächlich alttestamentliche Psalmen* mit Ipopsalma*), deren Namen sich von der antiphonischen Gesangsweise beider Gläubigenteile oder beider Chöre während der Gottesdienste ableitet. Das Responsorium ist bis heute ein wichtiger Bestandteil des Wechselgesangs, der aufgrund vielfältiger Zeitzeugen (wie z.B. Theodoret¹ oder Basileios des Großen²) schon früh einen etablierten Platz in der altkirchlichen liturgischen Praxis einnahm. Zu berücksichtigen wäre ebenso in diesem Zusammenhang die Information von N. Tomadakis (Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις, S. 52), nach der die Antiphona als ὑποψάλματα* »bereits im 5. Jh. bezeugt werden«. Der Kirchenhistoriker Sokrates überliefert uns wichtige einschlägige Informationen über das Vorhandensein der Antiphona und der antiphonischen Gesangsweise in den ersten christlichen Jahrhunderten sowohl in der Kirche Christi als auch in anderen häretischen Gemeinschaften. Demgemäß wird z.B. der »Wechselgesang von Hymnen in regelmäßigen nächtlichen Feiern« für die Arianer bezeugt (Hist. Eccl. VI, 8) und diejenige Tradition weitergeführt, nach der »Ignatios (um 100 n. Chr.) im syrischen Antiochien den antiphonischen Gesang der Hymnen eingeführt habe«. Folgende Stelle von Sokrates ist nämlich aufschlußreich: »Λεκτέον δὲ καὶ ὅθεν τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ κατὰ τοὺς ἀντιφώνους

ὑμνους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ συνήθεια. Ἰγνάτιος Ἀντιοχείας τῆς Συρίας, τρίτος ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐπίσκοπος, ὃς καὶ τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῖς συνδιέτριπεν, ὅπασίαν εἶδεν ἀγγέλων, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὑμνων τὴν ἁγίαν Τριάδα ὑμνοῦντων, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ὁράματος τῇ ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίᾳ παρέδωκεν. Ὅθεν καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις αὕτη ἡ παράδοσις διεδόθη» (Historia Ecclesiastica, VI 8: PG 67, 689 C – 692 A)³.

Im Rahmen des heutigen hymnologischen und musikalischen Verständnisses des Begriffes kommt den Antiphona eine mehrfache Bedeutung zu⁴. In der orthodoxen Liturgie sind meist die drei Antiphona bekannt, die den ersten Teil der Liturgie der Katechumenen ausmachen. In der ersten Antiphonengruppe besitzt der Hymnus »Durch die Gebete der Gottesgebälerin ...« den dominierenden Platz, in der zweiten der Hymnus »Der einziggeborene Sohn und Logos Gottes ...« und den Kern des dritten Antiphonons bildet das Tagestroparion* oder Apolitikion*. Nicht zuletzt erwähnenswert sind auch die 15 Antiphona vom Orthros des Karfreitags. Es handelt sich um insgesamt 55 poetische Hymnen (Idiomela*), die in fünf Einheiten aufgeteilt sind, wobei sich am Ende jeder Einheit ein Kathisma* anschließt.⁵

¹ Theodoret, Histor. eccles. II 24, 8 (GCS 154 Z. 12 ff. Parmentier): »πρῶτον διχῆ διελόντες τοὺς τῶν ψαλλόντων χορούς, ἐκ διαδοχῆς ᾄδειν τὴν Δαυιτικὴν ἐδίδαξαν μελωδίαν«. Vgl. auch Joh. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 25), Münster 1930, S. 233. ² Basileios der Große, Epist. 207, 3: PG 32, 764: »καὶ νῦν μὲν διχῆ διανεμηθέντες ἀντιπάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες.« Vgl. auch St. Papadopoulos, Πατρολογία, Bd. 2: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολὴ καὶ Δύση), Athen 1990, S. 169. ³ Vgl. diese und weitere Ausführungen im Werk von F. J. Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 16/17), Münster ³1972, S. 126–136. Siehe dazu noch G. Dellings, Der Gottesdienst im Neuen Testament, Göttingen 1952, S. 84, Anm. 47 und S. 85, Anm. 52. ⁴ Vgl. auch M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἐρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 225. ⁵ Mehr zu dieser letzten Kategorie von Antiphona siehe in P. N. Trempeles, Ἑκλογία ἐλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athen ²1978, S. 23 f.



Ἀπολυτίκιον (Apolitikion – Entlassungslied):

Eine der ältesten hymnologischen Gedichtsformen – zusammen mit den Stichira* ¹, die von Anfang an antiphonisch rezitiert wurden. Es handelt sich um dasjenige einstrophige (μονόστροφος²) Troparion*, welches klar und knapp den Inhalt des gefeierten Festes schildert. Was die Etymologie des Begriffes angeht, sind verschiedenartige Meinungen geäußert worden.³ Die wahrscheinlichste etymologische Herkunft des Namens scheint aber diejenige zu sein, die das Apolitikion direkt mit den Entlassungen (ἀπόλυσις) der Vesper und des Orthros, unmittelbar vor denen es gesungen wird, in Verbindung bringt.⁴

Alle Despotischen (=Herren-)Feste scheinen bereits zwischen der apostolischen Zeit und dem 6. Jh. ein Apolitikion gehabt zu haben, während ab dem 7. Jh. die Apolitikiagamme mit denen der Gottesmutterfeste und der übrigen Heiligen ergänzt wurde. Außer in der Vesper und am Ende des Orthros wird das Tagesapolitikion auch während der Göttlichen Liturgie, und zwar im Anschluß an den Kleinen Einzug und vor dem Trisagion* gesungen.

¹ A. E. Alygizakis, *Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Thessaloniki 1985, S. 85. ² Interessant sind die Ausführungen von P. K. Christou, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 583 ff. und 640 ff., bei denen zu den »monostrophen« Hymnen nebst den Apolitikia auch die Exapostilaria*, die Ipakoi* und die Engelhymnen zählen. ³ Siehe den Überblick dieser Meinungen und Behauptungen bei A. E. Alygizakis, *Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, S. 85 f. ⁴ So bei P. K. Christou, *Ἑλληνικὴ Πατρολογία*, Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, S. 583. Vgl. auch G. Palamas, *Ὁρθόδοξος Χριστιανικὴ Λειτουργικὴ ἢ τοι ἐξήγησις τῶν ὁρωμένων καὶ τελουμένων ἐν τοῖς χριστιανικοῖς ναοῖς, ἰδίᾳ δὲ τῆς Θείας καὶ Ἱερᾶς Λειτουργίας*, Konstantinopel ²1886, S. 84; A. Kallis (Hg.), *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, Mainz 1989, S. 247.

* * *

Ἀπόστιχον (Apostichon):

Hymnenstücke, die etymologisch auf dem Wort στίχος basieren und tatsächlich mit konkreten Psalmversen verwoben sind. In der patristischen Literatur werden sie durch die Benennungen »Ἀπὸ στίχου«¹ oder »Τὰ τοῦ στίχου«² bezeichnet. Damit sie nicht mit den Stichira* – ebenso vom στίχος abgeleitet – verwechselt werden, muß man folgende Differenzierung klarstellen: Die Hymnengruppe der Stichira* wird in den letzten (normalerweise kurzen) Versen eines vollständig rezipierten Psalmes* eingeschaltet. Dagegen folgen die Aposticha auf hauptsächlich längere biblische Psalmstrophen, die unabhängig vom ganzen Psalm* für die konkreten Hymnen bestimmt sind³.

Je nach ihrem Inhalt können die Aposticha entweder ἀναστάσιμα (für die Auferstehung) oder κατανυκτικά (für die Fastenperiode) oder σταυρώσιμα (für das hl. Kreuz) oder auch ἀποστολικά – μαρτυρικά (für die Apostel und Märtyrer) sein.⁴ Was ihre melodische Vertonung angeht, gibt es sowohl Aposticha Idiomela* als auch Aposticha Prosomia*, wie z. B. für die meisten Heiligenfeste des Kirchenjahres. Nach der kirchlichen Ordnung kommen Aposticha, die drei bis sechs sein können, einmal während der Vesper (ἀπόστιχα ἑσπέρια) und weiter im wochentäglichen Orthros (nicht am Sonntag) als Hinzufügung zu den Laudes des Tages (ἀπόστιχα τῶν αἰνῶν*) vor. Sie werden mit einem oder zwei Doxastika* abgeschlossen.

¹ Symeon von Thessaloniki, *De Sacra Precatione* 341: PG 155, 616: »... τὰ ἀποστίχου ψάλλεται, καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς ψαλλόμενοι στίχοι ... τὰ γὰρ ἔξωθεν ἐν τῇ λιτῇ δίχα στίχων, ὅθεν καὶ ἀποστίχου ταῦτά φασιν.« ² Charakteristisch ist das entsprechende Zeugnis von Markos Eugenikos, *Expositio Officii Ecclesiastici*: PG 160, 1189–1192: »Τὰ τοῦ στίχου λεγόμενα τροπάρια, διὰ τὸ λέγεσθαι ἐν αὐτοῖς μακροτέρους πινὰς στίχους καὶ μείζονας τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἐν τοῖς καθ' ἡμέραν ἑσπερινοῖς.« Vgl. weiter Joh. Fountoulis, *Ἀπόστιχα*, *ThEE* Bd. 2, Athen 1963, Sp. 1161. ³ In wieweit die biblischen Strophen (στίχοι) und die Aposticha miteinander verflochten sind, belegt uns eine die Kirchendichterin Ikassia oder Kassia betreffende Stelle von Pseudo-Kodinos, wo das Wort στίχος einfach für die Aposticha benutzt wird: »κανόνας καὶ στίχους ποιήσας«; das Zeugnis bei N. B. Tomadakis, *Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν*, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 51 f., Anm. 3. ⁴ P. N. Trempelas, *Ἐκλογή ἐλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας*, Athen ²1978, S. 17.

* * *

Αὐτόμελον (Avtomelon):

Eine aus dem musikalischen Bereich genommene Bezeichnung für diejenigen Hymnen oder Troparia*, die ihre eigene Text- und hauptsächlich Melodiestruktur (αὐτὸς + μέλος) besitzen. Für die Avtomela kann ebenfalls die Benennung Idiomela* angewandt werden,

obschon sich der erste Begriff in Beziehung zu den Prosomia*, für die er als eine Art melodische und rhythmische Leitstrophe funktioniert, grammatisch und musikalisch erklären läßt. Die Avtomela, die mit Recht eine bestimmte Originalität den Prosomia* gegenüber beanspruchen können, haben bis zu einem gewissen Grad zur zentralen Struktur und letztendlich zur Entstehung des Kanonsystems mit seinen Irmī* (Prototyp) und den davon abhängigen Troparia* (Prosomia) beigetragen¹. Daher kann man ohne Bedenken von der geschichtlichen Priorität der eigenmelodischen Hymnen (Avtomela) der byzantinischen Kanondichtung gegenüber sprechen.

¹ Vgl. N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἥτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 64 mit Anm. 3.



Δοξαστικὸν (Doxastikon):

Eine die hymnographische Struktur und den feierlichen Inhalt betreffende Bezeichnung selbständiger poetischer Hymnen, deren Einleitungsvers die ihm eben den Namen verleihende Kleine Doxologie* »Δόξα Πατρί ...« bildet. Höchstwahrscheinlich werden feierliche Doxastika erst seit dem 5. Jh. verfaßt, nachdem auch die dogmatische Festlegung der Kleinen Doxologie* erfolgt war. Allerdings können als Doxastika ebenso ältere Hymnen, wie Avtomela* oder Prosomia*, kombiniert werden.

Alle Feste des kirchlichen Jahres besitzen Doxastika, die als längere lobpreisende Texte das Ereignis des Tages beschreiben. Jedes Fest hat zumindest drei Doxastika, welche musikalischerseits ihr eigenes, unwiederholbares Melos* aufzeigen, d. h. sie sind Idiomela*. Gemäß dem Typikon bilden sie den Abschluß verschiedener Tropariasysteme¹. Daher gibt es beispielsweise das letzte Troparion* (Doxastikon) der Stichira* von der Vesper eines Festes, das Doxastikon der Aposticha*, das Doxastikon der Hymnen von der Liti oder auch das Doxastikon der Lobgesänge (Αἵνοι*) im Orthros. Bei größeren Festen wird die einführende Kleine Doxologie* in zwei Teile gespalten, wobei dem ersten Teil »Δόξα Πατρί ... Πνεύματι« das Doxastikon des Feiertages angefügt wird; in diesem Fall führt der zweite Teil »Καὶ νῦν ... τῶν αἰώνων· ὁμήν« meistens ein ständiges Theotokion* aus den acht Kirchentönen ein.

¹ Siehe auch M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 226.



Δοξολογία (Doxologie – Te Deum):

Es handelt sich um konkrete kurze Hymnen oder Strophengruppen, deren Inhalt die Hl. Trinität lobpreist (δοξολογεῖν) und die ständig mit dem Wort »Δόξα« beginnen. Im allgemeinen liturgischen Bereich werden Doxologie jede Gebetsform oder der gottesdienstliche Lobgesang genannt, welcher die Herrlichkeit und Menschenliebe Gottes hochpreist¹; hierbei sei an den entsprechenden römisch-katholischen gottesdienstlichen Teil namens »Te Deum« erinnert.²

Die verschiedenen frühchristlichen Doxologien, die sich teilweise bereits im Neuen Testament mit einer höchstwahrscheinlich liturgischer Funktion finden³, bezeugen das alte Vorhandensein der Gattung »Doxologie« im Rahmen der christlichen Gottesdienste. Als Vorbild der christlichen Doxologien könnte der neutestamentliche Engelhymnus »Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας« (Lk 2,14) gelten, der bei der Geburt Jesu aus dem Himmel klang.

In der christlichen Kirchendichtung sind zwei Doxologieformen bekannt: die Kleine und die Große; letztere heißt in der Römisch-katholischen Kirche auch »Gloria major« oder »Hymnus angelicus«. Beide Formen waren mehr oder minder bereits in der Alten Kirche in Gebrauch und haben während der arianischen Streitigkeiten (bes. im 4. Jh.)⁴ als echte Formulierungen des Trinitätsdogmas gedient. Die Kleine Doxologie »Δόξα Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι· καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων« wurde erst ab dem 4. Jh. festgelegt. Vor dem Erscheinen des Arianismus war die Formulierung der Kleinen Doxologie nicht fest bestimmt, wobei verschiedene Typen im Umlauf waren: »Δόξα Πατρὶ δι' Υἱοῦ ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι«; oder »Δόξα Πατρὶ ἐν Υἱῷ καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι«. Interessanterweise ist uns aber ab dem 4. Jh. mittels vieler patristischer Texte⁵ die bis heute noch benutzte Version der Doxologie überliefert, die zweifelsohne eine unmißverständliche Trinitätstheologie zum Ausdruck bringt. Die Kleine Doxologie findet sich an vielen Stellen der orthodoxen Gottesdienste; hiermit wird ein Doxastikon*, Theotokion* oder ein Antiphonon* eingeschaltet.

Die Große Doxologie ist eine Kompilation aus alt- und neutestamentlichen Texten, indem allerdings der Engelhymnus bei Lk 2,14 (vgl. auch Lk 19,38) ihren Anhalts- und Anfangspunkt ausmacht. Weitere Psalmverse und Akklamationen an alle drei Personen der Hl. Trinität bauen die ganze Doxologie auf, wobei sie mit dem Trisagion* abgeschlossen wird. Hierbei sei auf eine ältere, ziemlich ausgedehnte Form der Großen Doxologie hingewiesen, die uns in den Apostolischen Konstitutionen VII, 47–48, überliefert ist. In der Orthodoxen Kirche ist die Große Doxologie, deren Melodie sich nach den acht Kirchentönen richtet, einer der wichtigsten Bestandteile des Orthros (Matutin) und wird im Anschluß an die Hymnengruppe der Αἶνοι* in Abwechslung beider Chöre melismatisch gesungen.

¹ Bezüglich der theologisch-anthropologischen Wichtigkeit der Lobpreisung der Hl. Dreifaltigkeit siehe die aufschlußreichen Ausführungen von G. H. Bultmann, Stundenbuch für den Alltag. Aus dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche, hg. von Wolfgang Sigel, Graz u.a. 1991, S. 155 f. ² In diesem liturgisch-historischen Zusammenhang siehe den interessanten Beitrag von D. N. Moraitis, Δοξολογία, ThEE Bd. 5, Athen 1964, Sp. 176–180. ³ Über die Doxologien als Bestandteile des urchristlichen Gottesdienstes siehe bei O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich 1950, S. 26. ⁴ Mehrere Informationen darüber siehe in K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 86 f. und D. N. Moraitis, Δοξολογία, Sp. 177 f. ⁵ Vgl. Athanasios der Große, De Virginitate, sive de asceti 14: PG 28, 268 und BEP 33, 67: »Φύλασσε δέ, καὶ ποίει καὶ τὰς δοξολογίας τὰς ἐπὶ τῆς τραπέζης, καὶ ἔσται σοι τὸ βρῶμα καὶ τὸ πόμα ἡγιασμένον. Ὅταν οὖν ἀναστῇς ἀπὸ τῆς τραπέζης πάλιν εὐχαριστοῦσα λέγε ἐπὶ τρεῖς: Ἐλεῆμων καὶ οἰκτίρμων ὁ Κύριος, τροφὴν ἔδωκε τοῖς φοβουμένοις αὐτόν. Δόξα Πατρὶ, καὶ Υἱῷ, καὶ Ἀγίῳ Πνεύματι· καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.«

Δοχή (Dochi – Empfangslied):

Eine andere, sich in den älteren Handschriften findende Benennung der melismatisch vertonten Prokimena*. Höchstwahrscheinlich leitet sich der Begriff etymologisch daher ab, daß die Dochi bei der Ankunft der byzantinischen Kaiser im Gotteshaus und seinem darauffolgenden Empfang (δοχή, ὑποδοχή) feierlich gesungen wurde.¹ Langsame und prachtvoll melismatische Dochä gibt es in den Handschriften in Verbindung mit den großen Despotischen Festen (Herrenfesten). Obwohl die Dochä in den täglichen Gottesdiensten absolut unbekannt sind, bleiben sie ein starkes Kapitel bezüglich der musikalischen Entwicklung der byzantinischen Melodie.

¹ Vgl. auch M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 226.

* * *

Ἐγκώμια (Engomia – Loblieder):

Verschiedene Hymnen, die heilige Personen oder Ereignisse lobpreisen (ἐγκωμιάζω = rühmen, loben) und manchmal auch den Namen Μεγαλυνάρια* tragen. Meistens weisen sie kurze Texte auf, die musikalisch auch schlicht gekleidet sind. Als »Engomia« schlechthin sind im orthodoxen liturgischen Leben konkrete Loblieder bekannt, die am Karfreitag (Orthros vom Karsamstag) vor dem Grab (Ἐπιτάφιος) Jesu gesungen werden und zugleich Jammer und Hoffnung bewirken. Wollte das Engomion ursprünglich im Rahmen der altgriechischen Rhetorik eine lobpreisende Darstellung¹ herausdefinieren, steht es hier im Dienst des beklagenswerten Herrn, dessen »Grabesruhe« gedacht wird. Die Grabesengomia sind in drei Gruppen unterteilt, die Στάσεις (Verweilen) genannt werden und theologisch »in die Geheimnisse des Kreuzes, des Abstiegs in das Totenreich und der Auferstehung« einführen.

¹ Mehr bei K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 102.

* * *

Εἱρμός (Irmos – Leitstrophe):

Das erste Troparion* aller neun Oden*, die einen vollständigen Kanon* zusammenbilden. Das Wort rührt etymologisch vom Verb εἶρω (=reihen, anfügen, zusammenfügen) her und kennzeichnet jene Strophe, welche den folgenden Troparia* derselben Ode* in der Text- (Silbenzahl, Betonung) und Musikstruktur (Kirchenton, melodische Verschleifungen) als Muster oder Vorbild dient. Der Irmos zeigt für jede Ode* eine besondere ständige Thematik auf, die mit der des jeweiligen Festes nicht unbedingt identisch ist.¹ Wegen ihrer textuellen und musikalischen Führung den übrigen Troparia* (Prosomia*) gegenüber sind die Irmi ausschließlich Avtomela*, die auch für die moderne Kanondichtung noch als Leitstrophen funktionieren.

Die wichtigsten und für die Bildung weiterer Troparia* schwerwiegendsten Irmi von den Kanones* des Kirchenjahres sind in dem liturgisch-musikalischen Buch Εἱρμολόγιον²

gesammelt. Letzteres, dessen vollständige Herausgabe bereits auf das 16. Jh. zurückzuführen ist, beinhaltet außerdem auch Kathismata*, Antiphona*, Prosomia* und Exapostilaria*.

¹ Vgl. dazu N. B. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἥτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 59. ² Siehe weiter über das Irmologion A. E. Alygizakis, Ἡ οκταχμία στην ελληνικὴ λειτουργικὴ ὑμνογραφία, Thessaloniki 1985, S. 118 ff. und M. K. Chatzidakoumis, Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἐρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 226–227.



Εἰσοδικὸν (Isodikon – Introitus):

Derjenige Hymnus, der beim Kleinen Einzug (Εἵσοδος) der Göttlichen Liturgie von den Zelebranten oder vom Chor gesungen wird. Das Isodikon stellt den Höhepunkt des Kleinen Einzugs dar, der im Anschluß an die ersten drei Anfangsantiphona* der Liturgie als historisches Überbleibsel des Tragens des Evangelii vom Altarraum zum Ambo vollzogen wird¹. Die nachher stattfindende Perikopenlesung wird sogar mit den Worten des Diakons »Σοφία, ὀρθοί« (=Weisheit, steht auf) angekündigt. Erwähnenswert sind noch andere symbolische Deutungen des Einzugsrituals, wie z. B. der Einzug als die Rückkehr der verirrtten und gottlosen Menschen in die Wahrheit², oder als der fröhliche Einzug des auferstandenen Erlösers, versinnbildlicht in der Person des Bischofs, während das feierlich (λαμπρῶς) gesungene Isodikon die Freude der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu ankündigen soll³.

Das in den orthodoxen Eucharistiefeiern am meisten gesungene Isodikon, welches dem römischen Einzugsantiphon »Introitus« entspricht, bildet sich vom Troparion* »Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν Χριστῷ...« und dem Ephimnion* des dritten Liturgieantiphonons* »Σῶσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ...« zusammen. Bei den großen Herren- und Muttergottesfesten wird das erste Troparion* durch einen geeigneten Psalmvers ersetzt. Alle Isodika des orthodoxen Kirchenjahres, die sowohl in silbenmäßigem (schnellem) als auch melismatischem (langsamem) Rhythmus vertont sind, werden im 2. Kirchenton angestimmt.

¹ Siehe weitere historische Hintergründe bei Joh. Fountoulis, Εἰσοδικὸν – Εἵσοδος, ThEE Bd. 5, Athen 1964, Sp. 456–458. ² Maximos der Bekenner, Mystagogia 9: PG 91, 688 D – 689 A. ³ Symeon von Thessaloniki, Expositio de Divino Templo 54–55: PG 155, 720.



Ἐκλογὴ (Eklogi):

Eine Reihe zur Ehre von verschiedenen Heiligen ausgewählter Psalmverse, die im Orthros des jeweiligen Festes antiphonisch rezitiert wird. Die Eklogä, welche im Grunde eine sorgfältige Auslese (= ἐκλογή) von geeigneten Versen für die entsprechende Feier darstellen, sind im liturgisch-musikalischen Buch namens »Eklogadion« zu finden¹. Bei den wichtigen Herrenfesten bildet die einschlägige Eklogi samt den Psalmen* 134 und 135 ein Ganzes, das Polieleos* heißt und am Anfang des Orthros im Anschluß an die

Kathismata* gesungen wird. Für die Gottesmutterfeste ist als Polieleos* der Psalm* 44 vorgesehen, wobei die Eklogi dem Geist dieses Psalmes* folgt.

Die Psalmverse der Eklogi sind von den großen byzantinischen Meloden (14.-19. Jh.) sehr melismatisch vertont, wobei am Ende jedes gesungenen Verses der doxologische Anruf »Allilouia« angefügt wird. Nachdem alle Verse der Eklogi zu Ende gesungen sind, wird die Kleine Doxologie* an die Hl. Trinität als Stempel des Lobpreises angestimmt. Obwohl die Eklogä für die Jahresfeste bei den Stadtgemeinden nicht mehr in Gebrauch sind, werden sie noch in den Klöstern – und zwar besonders bei großen Feiern – während der langen nächtlichen Gottesdienste im Rahmen des Polieleos* gesungen².

¹ Vgl. auch die Ausführungen von G. G. Bekatoros, Πολυέλεος, *ThEE* Bd. 10, Athen 1966, Sp. 522. ² Vgl. dazu Joh. M. Fountoulis, Μοναχικός Ὁρθρος, Thessaloniki ²1978, S. 9; siehe auch S. 64–66, wo beispielsweise die Eklogi des Festes der drei Hierarchen (30. Januar) ediert ist.



Ἑκτενής (Ektenie – Fürbittgebet):

Ein in zwei Formen bekanntes Bittgebet, das hauptsächlich vom Diakon – oder aufgrund seiner Abwesenheit auch vom Priester – an konkreten Stellen der verschiedenen Gottesdienste gesprochen und vom Volk bzw. Chor mit der Antwort »Kyrie eleison« (Herr erbarme dich) oder »Gewähre, o Herr« erwidert wird. Es gibt die ausgedehnte (ἐκτενής) bzw. ausführliche Version des Bittgebetes, das mehrere (11, 13 u.a.) Fürbitten enthält, die sich auf zahlreiche Anliegen des Menschen (z. B. Frieden, Gesundheit, Einheit, Witterung, Ernte, weltliche Trübsale u.s.w.) beziehen. Die Ektenie, die auch als Große Ektenie bekannt ist, und bei der am Beginn der Göttlichen Liturgie in den ersten drei Fürbitten um den Frieden (Εἰρήνη) gebetet wird, heißt im griechischsprachigen Raum Εἰρηνικά. Die andere kürzere Form des Bittgebetes wird Συναπτή oder Μικρά Συναπτή – im Gegensatz zur Μεγάλη Ἑκτενής¹ – genannt, weil sie nach einem bestimmten liturgischen Teil zusammengefügt wird (συνάπτεται). Dieses nicht umfangreiche Gebet, das durch den Ausdruck »ἔτι καὶ ἔτι ...« (=wieder und wieder...) eingeleitet wird, schließt vier Fürbitten mit ein. Sowohl die eindringliche, als auch die verkürzte Version des orthodoxen Bittgebetes sind wegen ihres inhaltlichen Charakters auch als Αἰτήσεις (Bitten, Fürbitten) bekannt.

¹ Charakteristischer- und richtigerweise spricht A. Kallis (Hg.), *Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch – griechisch – kirchenslawisch*, Mainz 1989, S. 250, von einem begrifflichen Widerspruch, der durch die verwirrungsweise gebrauchten Bezeichnungen »kleine« und »große Ektenie« entsteht.



Ἑξαποστειλάριον (Exapostilarion):

Autonome, kurze Hymnen, die im Orthros direkt vor der Tropariagruppe der Ἄνι* (Ἄνοι*) gesungen werden. Ursprünglich hießen so, oder auch ἑξαποστελλάρια¹, die Phantagogika*, in denen von der Sendung (ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου, Χριστέ ...) des göttlichen Lichts auf die Erde die Rede ist. In der Hymnographie gibt es zahlreiche Exapostilaria,

wobei die ältesten von ihnen als Avtomela* verfaßt wurden und als Muster für fast alle späteren dienten. Einen besonderen Platz in der Oktoichos besitzen die elf vom Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos² verfaßten Auferstehungsexapostilaria (Anastasia), welche sich inhaltlich auf die elf sonntäglichen Evangelienlesungen (Eothina*) beziehen³ und hauptsächlich die Sendung (ἀποστολή) der ersten Jünger und Apostel zur Verbreitung der Auferstehungsbotschaft in die Welt als Inhaltskern haben.⁴

¹ Wie z.B. bei Symeon von Thessaloniki, De sacra Precatione 313: PG 155, 572 B-C. ² Vgl. H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1977, S. 551. ³ Vgl. dazu P. K. Christou, Ἑλληνική Πατρολογία. Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 583–584. ⁴ Vgl. weiter Joh. Fountoulis, Ἐξαποστειλάρια, ThEE Bd. 5, Athen 1964, Sp. 712–713.



Ἐπιλύχνιος Ὑμνος (Epilichnios Hymnus):

Unter diesem Namen ist der bekannte Hymnus »Φῶς ἱλαρόν...« (»Heiteres Licht«) zu verstehen, der den zentralsten Platz des Abendgottesdienstes, d. h. der Vesper besitzt. Etymologisch läßt sich sein Name dadurch erklären, daß er am Abend mit dem Licht der Öllampen (λυχνία) gesungen wird; in diesem Sinne heißt ebenso die Vesper Λυχνικόν. Der epilichnios Hymnus stellt eigentlich eine abendliche Danksagung an die Heilige Trinität dar. In der bisherigen Liturgieforschung steht fest, daß es sich dabei um einen der ältesten – wenn nicht den ältesten uns überlieferten – Hymnus der Frühkirche handelt, der auch als »ἐπιλύχνιος εὐχαριστία« bekannt ist. Das Alter dieses Textes wird aus der Tatsache ersichtlich, daß bereits Basileios der Große (4. Jh.) diesen Hymnus als »ἀρχαία φωνή« (alte Stimme) bezeichnet. Von ihm und manchen späteren Forschern wurde er irrtümlicherweise dem Martyrer Athenogenes zugeschrieben. Der Verfasser bleibt aber ohnehin noch unbekannt.



Ἐπινίκιος Ὑμνος (Epinikios Hymnus – Sanctus):

Einer der zentralsten Hymnen der Göttlichen Liturgie, der inmitten des Anaphora-Teils und kurz vor den Einsetzungsworten feierlich gesungen wird. Sein erster Teil, der mit dem Ruf »Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος Κύριος Σαβαώθ...« beginnt und daher manchmal mit dem Trisagion* verwechselt wird, bildet zweifellos eine direkte Anspielung auf die Vision von Jes 6,3¹. Bei manchen Forschern wird dieser »Drei-Heilig«-Anfang des Hymnus, der seine Entsprechung im westlichen »Sanctus« findet, mit Offb 4,8 in mittelbare Verbindung gesetzt. Den zweiten Teil des Hymnus macht das neutestamentliche Siegeslied (daher auch ἐπινίκιος genannt) der Einwohner von Jerusalem »Εὐλογούμενος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου...«² aus, die den dahinreitenden Messias empfangen.

¹ Über seine Relation zu Jes 6,3 und seinen allgemeinen Hintergrund siehe die interessante Arbeit von B. D. Spinks, The Sanctus in the Eucharistic Prayer, Cambridge 1991. ² So Mt 21,9b. Vgl. weiter Ps 118,26; Lk 13,35; Mt 23,39; Joh 12,13. Siehe auch dazu K. Nikolakopoulos, Das Neue Testament als Hymnologische Quelle in der Orthodoxen Kirche, Theologia 61 (1990) 172.

* * *

Εὐλογητάρια (Evlogitaria):

Eine Gruppe von Troparia* (meistens sechs Strophen), denen immer der Psalmvers 118/119,12 »Gelobt seist Du, Herr ...« (Εὐλογητὸς εἶ Κύριε ...) vorangestellt wird. Von diesem ersten griechischen Wort rührt eben die entsprechende Bezeichnung her. Ursprünglich wurden diese Hymnen nach dem Ps 118/119, der in voller Länge rezitiert wurde, angestimmt, wobei sie mit der Zeit diesen in drei Kathismata* auf gegliederten Psalm* völlig ersetzten.¹

Anhand der liturgischen Bücher sind zwei Arten von Evlogitaria bekannt und in Gebrauch: a) zu Ehren der verstorbenen Christen (νεκρώσιμα) – sie werden hauptsächlich bei dem Bestattungsgottesdienst gesungen –; b) zu Ehren des auferstandenen Jesus Christus (ἀναστάσιμα) – sie haben einen festen liturgischen Platz im Orthros jeden Sonntags (nach den Kathismata* und vor der Ipakoi*), am Samstag des Lazarus und am Großen und Heiligen (Kar)Samstag.

¹ Vgl. A. E. Alygizakis, Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Thessaloniki 1985, S. 88.

* * *

Ἐφύμνιον (Ephimnion – Responsorium):

Kurze Gesangsformel, die ursprünglich von der Gemeinde wiederholt im Anschluß an verschiedene vorgetragene Psalmverse rezitiert wurde. Von Tertullian (De orat., cap. 27) erfahren wir, daß die Schlußsätze der Psalmen* respondiert wurden.¹ Daher hieß diese Formel auch ὑπόψαλμα*. Bestimmte Ephimnia haben auch die Struktur von Kanones* beeinflußt, indem sie von den Hymnographen als Anschlußausdruck in den Troparia* der Oden* angewandt wurden. Deswegen trugen sie sogar den Namen ἀνακλώμενα (Reflektierte).² Mit der Zeit haben sich viele Ephimnia, die glaubensgemäß vom Gewicht waren, verselbständigt und zu beliebten Hymnen entwickelt (z. B. »Χριστὸς ἀνέστη ...«; »Σῶσον ἡμᾶς, υἱὲ Θεοῦ ...«).

¹ Vgl. dazu O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, Zürich ² 1950, S. 24 mit Anm. 29. Zur ganzen Frage der Verwendung der Musik s. Markus Jenny, Musik und Gottesdienst nach dem Neuen Testament. (Musik und Gottesdienst 1948, S. 97 ff.). ² Weitere interessante Informationen über die Stellung der Anaklomena in der byzantinischen Hymnographie finden sich bei N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἡτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³ 1993, S. 237 f.

* * *

Ἐωθινὸν (Eothinon):

Elf konkrete sonntägliche Evangelienlesungen, die sich auf die Auferstehung und die danach in der Morgenröte (ἔως – ἑωθινός) erfolgten Erscheinungen Jesu beziehen¹. Sie werden turnusmäßig nach der österlichen Periode (Pentikostarion) schon ab dem Allerheiligen-Sonntag gelesen. Den gleichen Namen tragen die elf Eothina Doxastika*, die vom Kaiser Leon III. dem Weisen abgefaßt wurden² und den Inhalt der oberen Evangeli-

enperikopen umschrieben wiedergeben. Sie werden als *Idiomela** im *Orthros* am Ende der *Äni** gesungen, wobei ihnen die *Kleine Doxologie** vorangeht. Auch diese Hymnen werden, wie die *Eothina Evangelia*, turnusweise gesungen und zwar allen acht Kirchentönen der byzantinischen Musik zugehörend, wobei drei Töne (Der Nebenton des ersten, des zweiten und des vierten) jeweils zwei *Eothina Doxastika** besitzen.

¹ P. K. Christou, 'Ελληνική Πατρολογία. Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 584. ² S. J. Hadjisolomos, The modal structure of the 11 *Eothina Anastassima* ascribed to the Emperor Leo (+912). A musicological Study, Nicosia 1986.



Θεοτόκιον (Theotokion):

Diesen Namen könnte eigentlich jeder Hymnus tragen, der sich auf die Gottesgebärerin (*Θεοτόκος*) bezieht¹. Hauptsächlich sind aber als *Theotokia* jene *Troparia** bekannt, die den Abschluß in der *Troparienreihe* jeder *Ode** der byzantinischen *Kanones** bilden. Während sich alle anderen *Troparia** einer *Ode** auf die gefeierte Person oder das jeweilige Fest beziehen, ist das letzte *Troparion** mit dem Namen *Theotokion* der Gottesmutter gewidmet. Eine weitere Hauptgruppe von Hymnen, die innerhalb der orthodoxen Hymnographie als *Theotokia* bezeichnet werden, stellen die sogenannten *Doxastika** dar, welche von der musikalischen Struktur her *Idiomela** sind. Es handelt sich um längere Hymnentexte, die im Rahmen der *Vesper* oder des *Orthros* unter Begleitung der Kleinen *Doxologie** feierlich gesungen werden.

¹ Vgl. D. L. Psarianos, 'Ἡ Θεοτόκος ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ ὑμνωδίᾳ, in: A. P. Chastoupis (Hg.), Πόνημα εὐγνωμον. Festschrift für *Wasilios Wellas*, Athen 1969, S. 309 ff.



Ἰδιόμελον (Idiomelon):

Eine rein musikalische Bezeichnung für diejenigen Hymnen, die, was die Text- und Melodiestructur anbelangt, ihre eigenen und nicht übertragbaren Merkmale besitzen. Dieses exklusive *Melos** (*ἴδιον* + *μέλος**) zeigt sich als vielfältig auf und läßt sich wohl von keinem anderen Musikmuster (*Avtomelon**) ableiten. Die *Idiomela* sind meistens längere *Tropariatexte*, deren musikalische Bekleidung sich breit künstlich und unabhängig vom Text selbst formiert¹. Dementsprechend können sie nicht direkt als *Avtomela** bezeichnet werden, zumal jedes *Idiomelon* ein Unikum in der byzantinischen Hymnographie und Musik darstellt.

Idiomela, d. h. musikalisch selbständige Hymnen, können entweder *Aposticha** oder *Stichira** oder auch *Troparia** für die *Λιτή* (eigenständiger Gottesdienst) und die *Αἶνοι** konkreter kirchlicher Feste sein. Hauptsächlich sind allerdings *Idiomela* alle *Doxastika** des Kirchenjahres, die in *Paraklitiki*, *Triodion*, den Monatsbüchern oder in *Pentikostarion* zu finden sind.

¹ Mehr darüber bei A. E. Alygizakis, *Θέματα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς*, Thessaloniki 1985, S. 86 f., wo auch eine aufschlußreiche Bemerkung von *Konstantinos Oikonomos* (Περὶ γνησίας προφορᾶς τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, S. 669), welche die Melodie der Idiomela kommentiert, angemerkt wird: »... τὰ ιδιόμελα, ἴδιον ἔχοντα μέρος, ἀναλογοῦσι πρὸς τὰς λυρικὰς καὶ κραματικὰς ψδὰς τῶν παλαιῶν...« (S. 87, Anm. 1).



Κάθισμα (Kathisma):

Dieser Begriff besitzt in der orthodoxen Hymnologie zwei Bedeutungen: a) Der ganze im orthodoxen Kultus Anwendung findende Psalter von David wird in zwanzig Abschnitte geteilt, die Kathismata genannt werden. Jedes Kathisma enthält eine kleine Zahl von Psalmen* und ist zugleich in drei Stationen (Στάσεις) aufgeteilt. Von den Kathismata, bei deren Lesung die Gläubigen stehen sollten, werden in der Vesper jeweils eins und im Orthros jeweils zwei bis drei rezitiert. Vom Orthros des Gründonnerstags bis zum Orthros des Karsamstags wird kein Kathisma gelesen.

b) Denselben Namen trägt das sich an jedem Kathisma des Psalters anschließende Troparion*, bei dessen Gesang die Gläubigen sich setzen können (καθίζω). Es handelt sich ausschließlich um Prosomia*, die im Orthros nach dem Hexapsalm (sechs feststehende Psalmen*) und den Apolitikia* die für diesen Tag bestimmten Psalmkathismata begleiten. Diese Kathismata-Troparia gehören fast allen acht Kirchentonarten an und werden je nach ihrem Inhalt als anastasima (Auferstehungs-), kataniktika* (für die Große Fastenzeit), stavrosima* (Kreuzes-), apostolika (Apostel-), martirika (Märtyrer-) oder nekrosima (Begräbnis-Kathismata) bezeichnet. Es ist weiter zu bemerken, daß manche Kathismata, die ursprünglich von den entsprechenden Psalterkathismata abhängig waren, sich mit dem Kanon* des jeweiligen Festes verflochten haben. Daher gibt es – außer den Troparia* des Psalters – in den liturgischen Büchern nach der dritten Ode* des Kanons* ein zusätzliches Kathisma-Troparion, das manchmal auch von einem Theotokion* begleitet wird.



Κανὼν (Kanon):

Stellt das Kontakion* eine hervorragende Errugenschaft der ostkirchlichen Kulthymnographie dar, so haben wir mit dem Kanon die zweite und letzte, bis heute noch gültige Hochform der byzantinischen Kirchendichtung, die ab dem 8. Jh. begann, das Kontakion radikal zu verdrängen.¹ Der Κανὼν, der Vorschrift oder Richtschnur bedeutet, wird aus einer Hymnenreihe zusammengestellt, die in neun Gruppen, die sogenannten Oden*, eingeteilt ist. Die unterschiedliche und konkrete Thematik aller Oden* geht auf die der entsprechenden neun biblischen Oden* zurück. Jede der hauptsächlich acht im orthodoxen Kultus sich fest etablierten Oden* – die zweite Ode* ist wegen ihres traurigen thematischen Charakters von den Gottesdiensten ausschließlich in den Kanones der Großen Fastenzeit zu finden² – besteht aus drei bis acht Troparia*, die in jeder Ode* die gleiche Silbenzahl, Betonung und Melodie aufzeigen.

Der Kanon wird hauptsächlich während jedes Morgengottesdienstes (Orthros), dessen Herzstück er bildet, gesungen bzw. vorgelesen. Es geht nämlich um jene Zeit des Or-

thros, in der der Zelebrant meistens die Vorbereitung der heiligen Gaben für die sich anschließende Göttliche Liturgie durch den Vollzug der Proskomidie (Zurüstung) durchführt.

Die Dichtung des Kanons deckt einen ziemlich breiten Bereich der orthodoxen Hymnographie ab. Es gibt tausende von Kanones, ein Teil derer in die liturgischen Bücher der Kirche aufgenommen wurde. Alle Tage des Kirchenjahres, an denen das Gedächtnis eines oder mehrerer Heiligen begangen wird, besitzen im einschlägigen Gottesdienst des Orthros zumindest einen Kanon. Auch in Fällen, bei denen die hymnographischen Texte eines Orthros unvollständig sind, ist der Tageskanon unbedingt dabei. Außer dem Orthros könnten Kanones auch im Nokturn (Μεσονυκτικόν) des Sonntages³ oder im Großen Komplet (Ἀπόδειπνον) gesungen werden.

¹ Mehr hinsichtlich der Geschichte und der philologischen Struktur des Kanons siehe in: P. K. Christou, Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 591 ff. ² Vgl. weitere Informationen in N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἤτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 60 und Nikodemos Hagioreites, Ἑορτοδρόμιον, Venedig 1836, S. κα'. ³ Vgl. dazu K. Nikolakopoulos, Das Mesonyktikon des Sonntages: Einleitung – Kommentierung – Deutscher Text, OFo 6 (1992) 247–258.

* * *

Καταβασία (Katavasia):

Diesen Namen trägt jeweils das erste Troparion* jeder der insgesamt acht Oden* des Festkanons* eines Tages. Es handelt sich praktisch um die Irmi* des Kanons*, die als Leitstrophen für alle weiteren Troparia* derselben Ode* fungieren und gesondert im Anschluß der entsprechenden Oden* melismatisch und feierlich gesungen werden. Der aus dem Verb καταβαίνω sich ableitende Name »Katavasia« weist auf die frühere Gesangsordnung der byzantinischen Kirche hin, nach der beide Chöre von ihren Chorstühlen und –pulten herunterstiegen und diese Troparia* alle zusammen vom Zentrum des Mittelschiffes der Kirche sangen. Die Katavasiä bilden eine konkrete vorbestimmte Tropariazahl, die sich auf die größten orthodoxen Feste bezieht und mit ihrer turnusmäßigen liturgischen Anwendung das ganze Kirchenjahr abdeckt. Heutzutage geht der Brauch des Absteigens vom Chorstuhl allmählich verloren. Dafür hat sich die Ordnung durchgesetzt, daß die Katavasiä nicht mehr im Anschluß an das Rezitieren bzw. Vorlesen der jeweiligen Ode*, sondern nach dem Vorlesen des Kanons* und des Synaxarions* des Tages alle acht zusammen gesungen werden.

* * *

Κατανυκτικά (Kataniktika):

Verschiedene Hymnen der orthodoxen Hymnographie, die ihren Platz im Triodion haben; in diesem liturgischen Buch also, das sich auf die vorösterliche Große Fastenzeit bezieht und von der Atmosphäre der Buße und der Rührung (κατάνυξις) geprägt wird. Die Kataniktika Troparia* zeichnen sich durch ihren Inhalt aus, nämlich das Selbstbewußtsein des Sünders, der um das Erbarmen Gottes ständig bittet. Solche Hymnen, die

sowohl die Vesper als auch den Orthros und das Komplet dieser reuegeprägten Periode entschieden bereichern, rühren entweder von der Gattung der Prosomia* oder der Idiomela* her und können unbegrenzt in allen Kirchentönen gesungen werden.

* * *

ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΝ (Kinonikon – Kommunionsslied):

Das feststehende Kommunionsslied, das heutzutage direkt nach dem Hymnus »Einer ist heilig ...« und fast nur während der im Altarraum stattfindenden Kommunion (κοινωνία) der Geistlichen sehr langsam und melismatisch gesungen wird. Ursprünglich begleitete das Kinonikon, das der bekannten »Antiphona ad communionem« der westlichen Kirche entsprach, ebenso die Kommunion der Gläubigen.

Als Kinonikon wurde zunächst – den Quellen gemäß ab dem 4. Jh. – der Psalm* 33(34) »Ich werde den Herrn in aller Zeit loben ...« in die Liturgie eingeführt, mit Schwerpunkt aber seinen 9. Vers »Kostet und sehet, daß der Herr gütig ist«, der zum Kommunionmoment paßte. Dieser Vers bzw. Psalm*, der in den ersten Jahrhunderten (zumindest bis zum 5. Jh.) gemeinsam im Osten und Westen als **das** Kinonikon der Göttlichen Liturgie belegt ist, wurde zwischen dem Kirchensänger und dem Volk antiphonisch angestimmt bzw. rezitiert. Mit der Zeit haben sich noch weitere Psalmverse als Kommunionsslieder bewährt.

Die in der orthodoxen Hymnologie bis heute eingebürgerten Kinonika stammen überwiegend aus Psalmen* des Alten Testaments und manche wenige aus anderen Hymnen. Für jeden Sonntag ist der Vers »Lobet den Herrn aus den Himmeln« bestimmt. Eigene Kommunionsslieder besitzen die Herren-, Marien- und Heiligenfeste, wobei alle Kinonika mit dem Ephimnion* »Allilouia« enden.

* * *

ΚΟΝΤΑΚΙΟΝ (Kontakion):

Eine der wichtigsten Errungenschaften der älteren byzantinischen Hymnographie, deren gleichnamiges Überbleibsel heute noch in den liturgischen Texten einen beachtenswerten Platz besitzt. Das Kontakion wurde schon im 5. und 6. Jh. voll ausgebildet, wobei der Terminus selber »uns erst im 9. Jahrhundert bezeugt ist«¹. Etymologisch läßt sich Kontakion wahrscheinlich dadurch erklären, daß es ursprünglich den Stab (κόντος – κοντάκιον) bezeichnete, um den die Textrolle mit den entsprechenden Sammlungen von Kirchenliedern gewickelt wurde.² Romanos der Melode brachte in dem Maße das Kontakion in seine Blüte, daß er von den meisten Byzantinisten als der wichtigste Vater dieser Kirchendichtung betrachtet wird³.

Diese aus durchschnittlich 18 bis 24 Strophen bestehende Dichtungsform stellte inhaltlich im Grunde eine lyrische Glaubensakklamation dar. Ab dem 8. Jh. begann so radikal die Verdrängung des Kontakions seitens des Kanons*, daß man in den gültigen liturgischen Büchern nur noch verstreute Bruchstücke früher bekannter und berühmter Kontakia auffindet. Eines der bis zu unseren Tagen vollkommen gebliebenen Kontakia der Al-

ten Kirche ist der »Akathistos Hymnos« zu Ehren der Gottesmutter, der aus 24 dem griechischen Alphabet entsprechenden Strophen besteht.

Es ist nicht auszuschließen, daß alle Feste des Kirchenjahres ihre eigene Kontakia, die sich in den sogenannten »Kontakaria« befanden, besaßen. Ein älterer Name für die Kontakaria, die sich sicherlich vor den Monatsbüchern (Μηνῶνα) herauskristallisiert haben, ist Τροπολόγιον. Obwohl es nicht absolut möglich ist festzuhalten, welche Troparia* das Tropologion beinhaltete, bleibt unumstritten, daß in ihm eine breitere Auswahl von Hymnen als nur Kontakia zu finden war.⁴

In der aktuellen orthodoxen Hymnographie bezeichnet sich als Kontakion ein einziges Troparion*, das sich inhaltlich kurz (κοντός=σύντομος) – daran knüpft sich eine andere etymologische Version des Wortes an – und treffend auf das jeweilige Fest bezieht. Die Kontakia der liturgischen Bücher zeichnen sich durch feierlichen, dogmatischen oder belehrenden und gelegenheitsbedingten Inhalt aus. Nach dem Kirchentypikon, dem Buch für die gottesdienstlichen Ordnungen, wird das Kontakion einmal während des Orthros nach der sechsten Ode* des jeweiligen Kanons* vorgelesen oder rezitiert und im weiteren im ersten Teil der sich anschließenden Göttlichen Liturgie vor dem Trisagion* feierlich gesungen.

¹ Siehe dazu mehr bei H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1977, S. 263 f. ² Nach G. I. Papadopoulos, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῶν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athen 1890 (ND 1977), S. 140, Anm. 464 und 466, wird diese Bezeichnung mit der Person von Romanos dem Meloden (5. Jh.), der über tausend Kontania abgefaßt haben soll (S. 140), direkt verbunden. Einer gewissen Tradition gemäß erschien ihm an der Weihnacht die Gottesmutter, die ihm ein »gewickelteres Papier« zum Verzehren darbrachte, wobei er unmittelbar das bekannte Weihnachtskontakion »Die Jungfrau gebiert heute den Überseienden ...« zu vertonen anfang. ³ Siehe weiteres bei N. B. Tomadakis, Ρωμανός, ThEE Bd. 10, Athen 1966, Sp. 914–921; W. L. Petersen, The Dependence of Romanos the Melodist upon the Syriac Ephrem: Its Importance for the Origin of the Kontakion, Vigiliae Christianae 39 (1985) 171–187. ⁴ Vgl. das mit dem Titel »Die Bücher von Tropologion und Triodion« überschriebte dritte Kapitel der Arbeit von P. N. Trempelas, Ἐκλογὴ ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athen 1978, S. 31–36; aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang der in einer Handschrift aufgefundene Ausdruck: »Ζῆτει ἕτερον κοντάκιον εἰς ἀρχὴν Τροπολογίου« (S. 31 und Anm. 1).



Κράτημα (Kratima):

Musikalische Bezeichnung für diejenigen Melodien der byzantinischen Musik, die sich nicht an konkrete Texte binden, sondern sich ausschließlich bestimmter bedeutungsloser Ausdruckssilben wie z. B. terirem, nono, tototo, reroum etc. bedienen. Ein Kratima dient hauptsächlich dazu, bei längeren (besonders klösterlichen) Gottesdiensten die normale Melodie von einem kalophonischen Melos* zeitlich zu verlängern (κρατῶ – κράτημα). Die berühmten Kratimata, die meisten von denen selbständige Kompositionen bilden, wurden zwischen den 16. und 18. Jh.en als musikalische Ergänzungen älterer Hymnen vertont.¹ In dieser hauptbyzantinischen Periode sind sie ebenso als »ἡχήματα« oder »ἡχίσματα« bekannt. Neben den kirchlichen existieren auch noch die sog. »heidnische« Kratimata, die auf profanen heidnischen Melodien basieren.

Die für die verschiedenen Gottesdienste des liturgischen Jahres wichtigsten Kratimata sind im Musikbuch »Κρατηματάριον«² gesammelt, das als selbständiges Buch schon im

15. Jh. aufzufinden ist. Diese Sammlung wird gewiß später (17.-19. Jh.) durch die immer wieder hinzugekommenen neuen Handschriften enorm bereichert.

¹ Siehe mehr bei *M. K. Chatzidakoumis*, *Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ*, Athen 1980, S. 229. ² Vgl. *A. E. Alygizakis*, *Η οκτασχία στην ελληνική λειτουργική υμνογραφία*, Thessaloniki 1985, S. 115; *M. K. Chatzidakoumis*, a.a.O.

* * *

Μακαρισμοὶ (Makarismi – Seligpreisungen):

Der griechische liturgische Begriff für die in Mt 5,3–12a aufgeführten zehn Seligpreisungen. Diese Überschrift hat sich aufgrund des am Anfang jedes Verses sich wiederholenden Wortes »μακάριοι« (selig) durchgesetzt. Es handelt sich um einen der interessanterweise authentisch übernommenen neutestamentlichen (hymnischen) Texte, welche, die orthodoxe Hymnologie bereichernd, in ihr einen festen Platz gefunden haben.

Als liturgisch integrierter Hymnus machen die Makarismi den dritten Teil jener Einheit aus, die Typika* heißt und vor dem Kleinen Einzug den ersten großen Abschnitt der Göttlichen Liturgie abdeckt. Die ersten zwei Teile der Typika* enthalten die Psalmen* 102(103) und 145(146). Es ist bei der praktischen Anwendung der Seligpreisungen charakteristisch, daß die meisten von ihnen als eine Art Einleitungsverse für andere Troparia* fungieren, wobei die ganze Reihe der Makarismi mit der in zwei Teile aufgegliederten Kleinen Doxologie* schließt. In der Praxis sind die Makarismi bzw. die Typika* bei manchen orthodoxen Kirchen außer Gebrauch geraten, wobei an deren Stelle (und nach der großen Ektenie*) drei kurze Antiphonen* die Göttliche Liturgie eröffnen.

* * *

Μεγαλυνάριον (Megalinarion – Lobgesang):

Ein hymnisches Troparion, das zuerst einmal die Person Mariens lobpries, aber mit der Zeit musterhaft auch für andere Heiligen angewandt wurde. Als Megalinarion wird hauptsächlich der Hirmos* der neunten Ode* bezeichnet, der im Orthros im Anschluß an den sechsmal sich wiederholenden mariologischen Hymnus »Die du ehrwürdiger bist als die Cherubim ...« (»Τὴν τιμιωτέραν τῶν Χερουβείμ ...«) melismatisch gesungen und mit dem Anfangsausdruck »Μεγάλυνον ψυχή μου ...« (»Hoch preise, meine Seele ...«) eingeleitet wird. Sehr bekannt als Megalinarion ist in der orthodoxen Hymnographie auch eine ganze Reihe von gleichstrophigen kurzen Marienhymnen, die im zweiten Teil des Großen und Kleinen Bittkanons an die Gottesgebärerin (Μεγάλη καὶ Μικρὰ Παράκλησις τῆς Θεοτόκου) erklingen. Nach dem Kirchenton, der Silbenstruktur und dem Rhythmus dieser Hymnen wurden allmählich ähnliche Troparia* für fast alle bekannten Feste des orthodoxen Kirchenjahres geschaffen. In der liturgischen Terminologie gilt schließlich als das »Megalynarion der Gottesmutter«¹ schlechthin der bekannte und charakteristische Hymnus »Es ist wahrhaft würdig, die Gottesmutter seligzupreisen ...« (᾽Αξιόν ἐστιν ὡς ἀληθῶς ...).

¹ Vgl. *J. Madey*, Megalynarion, in: *Marienlexikon* Bd. 4, St. Ottilien 1992, S. 386.

* * *

Μέλος (Melos):

Es handelt sich hier um die konkrete musikalische Bekleidung, die für jeden Hymnus bestimmt ist. Als synonym könnte man das Wort »Melodie« benutzen, wobei sich die ganze Thematik an das Musiksysteem der acht byzantinischen Kirchentöne anlehnt. In der orthodoxen Hymnologie muß man unterscheiden zwischen jenen Troparia*, die in allen acht Kirchentönen gesungen werden (können), und den anderen, die ein bestimmtes eigenes Melos in einem konkreten Kirchenton aufweisen.

Außer der Melodik einer Psalmodie bezeichnet der Begriff »Melos« in der byzantinischen Musik zugleich den Rhythmus des zu singenden Hymnus. Daher gibt es je nach der Schnelligkeit des Singens drei verschiedene Rhythmusgruppen, denen die angestimmten liturgischen Troparia* angehören: a) das schnelle oder Irmologikon (Εἰρμολογικὸν γένος), wonach die Irmī* der Kanones* gesungen werden; b) das mittlere, langsamschnelle oder Stichirarikon (Στιχηραρικὸν γένος), wonach die Stichira* angestimmt werden und c) das langsame (Παπαδικὸν γένος), wonach die sehr langsamen, melismatischen Hymnen gesungen werden, während der Zelebrant gewisse liturgische Gebete vorliest.

* * *

Μηνολόγιον (Minologion):

Jener kalendarische Abschnitt der liturgischen Monatsbücher (Μηναῖα), in dem die Heiligen oder die zu feiernden kirchlichen Ereignisse des jeweiligen Tages erwähnt werden. Dieser Teil, der manchmal auch durch kurze Lebenserzählungen der Heiligen (συναξάρια*) ergänzt wird, ist zwischen der 6. und 7. Ode* des Tageskanons* eingeschoben.

Das Minologion, das dem Martyrologium Romanum der westlichen Kirche entspricht, ist ursprünglich eine sich dauernd bereichernde Textsammlung gewesen, das mit der Zeit liturgisch verwendet wurde. Ausschlaggebend ist in diesem Zusammenhang der 46. Kanon des Konzils von Karthago (317), der die Lesungen über das Leben und Leiden der Märtyrer an ihren Namenstagen vorschreibt.

* * *

Μονωδία (Monodie):

Das Singen der liturgischen Hymnen von nur einem Kirchensänger. Der Psaltis, der eigentlich als Vertreter der Gemeinde im Kultus fungiert, ist bereits in der ersten christlichen Jahrhunderten selbstverständlich. Die Monodie verträgt sich außerdem mit der Einstimmigkeit der rein vokalen byzantinischen Kirchenmusik, auch wenn durch die musikalische Begleitung mit dem Ison (=Grundton der jeweiligen Kirchentonart) der falsche Eindruck einer Mehrstimmigkeit entsteht. Wegen der großen Vielfalt und des Schwierigkeitsgrades der byzantinischen Melodien ist das Solo-Singen – auch in der Anwesenheit eines Chores – mit der Zeit unentbehrlich geworden.



Οἶκος (Ikos):

Unter diesem Namen sind die jeweiligen zahlreichen gleichsilbigen und –rhythmischen Strophen eines Kontakions* bekannt. Die Meinungen der Forscher bezüglich des Ursprungs dieses Terminus gehen jedoch ziemlich auseinander. Die einen führen die Bezeichnung auf die Struktur der Iki eines Kontakions* zurück, dessen Aufbau mit der Form eines Hauses (Οἶκος) verglichen wird¹. In diesem literarischen Gebäude sollte angeblich die Thematik des Festes zusammenfassend aufgebaut werden. Die anderen leiten die Bezeichnung Ikos aus dem syrischen Domus ab, das sich auf den Bau einer poetischen Komposition mit vollkommenem Silbenmaß bezieht².

Ab dem 8. Jh., als die allmähliche Verdrängung des Kontakions* seitens des Kanons* erfolgte, werden in den liturgischen Gebrauch immer weniger voll aufgebaute Iki aufgenommen. In den heutigen liturgischen Büchern der Orthodoxen Kirche sind nur als Überbleibsel der alten Kontakia* ein Hymnus, genannt Kontakion* – höchstwahrscheinlich ein Proömium des Festes –, und ein Troparion* namens Ikos zu finden. Diese beiden Dichtungslieder werden immer nach der sechsten Ode* des jeweiligen Kanons* rezitiert bzw. vorgelesen, wobei sich daran 2–3 poetische Verse, die sogenannten Κουκούλια oder Κουβούκλια anschließen.

¹ P. N. Trempeles, Ἐκλογή ἑλληνικῆς ὀρθοδόξου ὑμνογραφίας, Athen ²1978, S. 38 ff. ² Vgl. weiter S. G. Makris, Οἶκος, in: *ThEE* Bd. 9, Athen 1966, Sp. 686 f.



Πολυέλεος (Polieleos):

Ein musikalisch vertonter und melismatisch ausgedehnter Psalm*, der feierlich von beiden Chören abwechselnd angestimmt wird. Als Polielei werden verschiedene Psalmen* charakterisiert, wobei als Muster Psalm* 135(136) gilt, aufgrund dessen Struktur eben die Gattung Πολυέλεος etabliert wurde. Ausschlaggebend dafür ist nämlich der sich wiederholende Abschluß jedes Verses »ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ« (=denn sein Erbarmen gilt für die Ewigkeit) gewesen.

Es ist eine Gemeinsamkeit bei der melismatischen Vertonung aller Psalm-Polielei, daß jeder Vers in den Ruf »Allilouia« mündet, der im Grunde ein musikalischer Einschub der Meloden ist. Außerdem schließt jeder Psalm* mit einem zweiteiligen Hymnus, der ursprünglich nicht zum Psalm* gehört und, eingeleitet von der Kleinen Doxologie*, inhaltlich entweder der Heiligen Trinität oder der Gottesmutter gewidmet ist. Diesem Polieleos-Schluß schließt sich fast immer auch ein melodisches langsames Kratima* an.

Es gibt eine sehr eindrucksvolle Vielfalt von musikalischen Kompositionen verschiedener Psalmen*, aber auch viele musikalische Versionen eines und desselben Psalmes*. All diesen Melodien können allen acht Kirchentönen angehören. Der liturgische Platz der Polielei für den Orthros ist nach dem Hexapsalm und den Apolitikia* des Tages in Verbindung mit den Kathismata* der ersten und zweiten Stichologie* angesetzt.



Προκείμενον (Prokimenon):

Ein responsorischer Psalmvers, der hauptsächlich die biblischen Lesungen einführt. Sein etymologischer Name deutet an, daß dieser Vers einem längeren Leseabschnitt »vorgelegt« wird (πρὸ + κείμεν)¹. Die grammatische Erläuterung, nach der das Prokimenon das »vorliegende« Lesestück begleitet², trifft nicht direkt den Sinn des griechischen Wortes.

Die Prokimenena entsprechen den lateinischen Gradualen der Westkirche³, die aber nach dem Vortragen der Epistel ihren liturgischen Platz haben. Im Rahmen der orthodoxen Gottesdienste sind zumindest drei Gruppen von Prokimenena gut bekannt: Die eine Gruppe, in der es Prokimenena für alle sieben Wochentage gibt, findet sich in der Vesper und wird jeweils nach dem Lychnikon-Lied* »Heiteres Licht ...« gesungen. Die Prokimenena des Abendgottesdienstes sind im liturgischen Buch »Ὁρολόγιον τὸ Μέγα« enthalten. Im unmittelbaren Anschluß daran wurden nämlich früher meistens drei alttestamentliche Lesungen vorgelesen, die heutzutage nur die Hymnographie der großen und wichtigen Jahresfeste bereichern. Die übriggebliebenen Prokimenena sind allerdings von täglichem Gebrauch. Die zweite Gruppe bilden diejenigen Prokimenena, die im Orthros in antiphonischer Weise zwischen Lektor und Chor rezitiert bzw. gesungen werden. Sie gehören jeweils allen acht Kirchentönen an und haben ihren Platz unmittelbar nach den Anavathmi* des betreffenden Tones der Woche. Die dritte Gruppe wird mit den Epistellesungen der Göttlichen Liturgien verbunden und beinhaltet Prokimenena, die sowohl nach den acht Kirchentönen (der Sonntage) als auch nach den Wochentagen geordnet sind. Angeführt werden diese Prokimenena im liturgischen Epistelbuch »Ἀπόστολος«.

¹ Vgl. K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 312: »... 'das [der Lesung] Vorgelegte', 'Vorspruch'; russ. *prokimen*«. ² Vgl. die entsprechende Notiz bei A. Maltzew, *Octoichos oder Parakletike*, Bd. II, Berlin 1904, S. 1187. ³ Dazu siehe H. Paprocki, *Le Mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, traduit du polonais par F. Lhoest, Paris 1993, S. 250: »Le prokimenon correspond au graduel latin, au psaume responsorial chanté sur les marches de l'ambon«.



Προοιμιακός (Proimiakos – Proömiumspsaln):

Unter diesem Namen ist im Rahmen der orthodoxen liturgischen Praxis der Psalm* 103 oder (nach der westlichen Zählung) Ps 104 überliefert, der den Abendgottesdienst (Vesper) eröffnet. Die Benennung läßt sich dadurch erklären, daß mit dem Proimiakos der liturgische Tag beginnt: die Vesper ist der erste Gottesdienst des orthodoxen Tageszyklus. Der Ps 103, der auch als Loblied auf den Schöpfer bekannt ist, fungiert in diesem Fall als Proömium (Προοίμιον), als Einführung in den anbrechenden Tag, wobei Gott für seine hervorragende schöpferische Tätigkeit verherrlicht wird.

Bei den besonders feierlichen Vespern – wenn z. B. das Gotteshaus sein Patrozinium begeht – wird nur der erste Teil des Psalmes* vorgelesen. Der letzte Teil ab dem Vers 28b »Öffnest du die Hand, wird alles mit Güte erfüllt...«, vertont in verschiedenen musi-

kalischen Kirchentönen, wird dann im Anschluß von beiden Chören abwechselnd melismatisch gesungen.

* * *

Προσόμοιον (Prosomion):

Jeder kirchlicher Hymnus, dessen silbenmäßige Textstruktur, –rhythmus und Melodie mit denen eines konkreten Vorbildes identisch bzw. ähnlich (πρὸς + ὅμοιος) sind. Der originale Stammhymnus heißt daher ἀυτόμελον* (=selbstmelodisch) und dient seinen Prosomia als wegweisende Leitstrophe. In der orthodoxen Hymnographie können Avtomela* sowohl selbständige Troparia* als auch die Irmi* der verschiedenen Kanones* sein; etwas, was auch für die Prosomia gilt, obwohl mit dieser Terminologie hauptsächlich die den selbständigen Avtomela* folgenden Hymnen und nicht die von den Irmi* der Oden* abhängenden Troparia* verbunden sind. Alle acht Kirchentöne besitzen Prosomia, welche unersetzbare Bestandteile überwiegend der Vesper und des Orthros sind.

* * *

Σταυροθεοτόκion (Stavrotheotokion):

Ein Troparion*, das inhaltlich die Kreuzigung Jesu mit der Stellung Mariens in der ganzen Passion ihres Sohnes verbindet. Es handelt sich meistens um einen sehr lyrischen Hymnus, in dem die Gottesmutter jammert und klagt im Angesicht des am Kreuz leidenden Gottmenschen. Die mütterliche Trauer mündet aber letzten Endes in die daran angeknüpfte Erlösung des ganzen menschlichen Geschlechts.

Die Stavrotheotokia als poetisch-musikalische Kompositionen sind hauptsächlich Prosomia*, die allen acht Kirchentönen angehören können. Sie sind im Grunde genommen im Rahmen der Vesper und des Orthros zu finden. Im täglichen Stundengebet der Woche, wie es im liturgischen Buch Paraklitiki oder Oktoichos strukturiert ist, besitzen die Stavrotheotokia einen bedeutsamen hymnologischen Platz besonders am Dienstag und Donnerstag.

* * *

Σταυρώσιμον (Stavrosimon):

Diejenigen Troparia*, die sich auf das historische Ereignis der Kreuzigung (σταύρωσις) in einer poetisch-lyrischen Weise beziehen. In solchen Texten wird immer die erlösende Dimension des Kreuzes und daher seine Verehrungswürdigkeit ersichtlich. Die Stavrosima, die jedem byzantinischen Kirchenton angehören können, finden sich überwiegend im liturgischen Buch der Paraklitiki oder Oktaichos und inhaltlich umrahmen sie harmonisch den gesamten Kontext der zu lobenden Auferstehung Jesu.

* * *

Στιχηρόν (Stichiron):

Allgemeiner Name für alle Troparia*, denen ein alttestamentlicher Vers (στίχος – στιχηρά) vorweggeschickt wird. Nach dem Typikon (Ordnung) der orthodoxen Gottesdienste ist eine ständige Gruppe von Stichira bei jeder Vesper und in Verbindung mit den Äni* des Orthros zu finden. Es gibt Stichira in allen Kirchentonarten im Buch Ὁκτώηχος der acht Töne und in der in den zwölf Monatsbüchern (Μηναῖα) angegebenen Struktur der Vesper und des Orthros.

In bezug auf das Text- und Musikaufbausystem der Stichira muß man verdeutlichen, daß sie sowohl Idiomela* als eigenständige Hymnen, als auch Prosomia* in Abhängigkeit von anderen Hymnen sein können. Was ihren Inhalt betrifft, so können sie sowohl Auferstehungs- als auch Triadika*, Apostolika oder Kreuzesstichira (σταυρώσιμα*) sein.

* * *

Στιχολογία (Stichologie):

Die Singweise, nach der manche davidische Psalmen* oder Psalmgruppen Vers für Vers (στίχος + λέγω) rezitiert werden. In manchen Klöstern werden die dem entsprechenden Tag zugeteilten Psalmverse am Anfang des Orthros und direkt nach dem sogenannten Hexapsalm zuerst vom Lektor vorgelesen und dann von den Chören abwechselnd in schnellem Rhythmus gesungen. Im Rahmen der Einteilung des Psalters in Kathismata* sind konkrete Psalmabschnitte jeweils für die Herren- (z.B. Ps 134 und 135), die Marien- (z.B. Ps 44) oder die Heiligenfeste vorbestimmt. Gemäß dem Typikon der orthodoxen Gottesdienste gibt es keine Stichologie vom Donnerstag bis zum Samstag der ersten Osterwoche.

* * *

Συναξάριον (Sinaxarion):

Die Vita eines Heiligen oder Märtyrers, die im Rahmen des Orthros des jeweiligen Tages vorgelesen wird. Ursprung der Sinaxaria sind verschiedene – hauptsächlich nicht wissenschaftlich belegte – Textsammlungen gewesen, die Leben, Wundererzählungen oder Leiden der bekanntesten Heiligen der Alten Kirche schilderten. Die Sinaxaria wurden allmählich der hymnologische Kern für die Verehrung einer heiligen Person. Um diese Lebenstexte sammelten sich mit der Zeit noch einschlägige Hymnen, die letztendlich die sogenannten Μηναῖα, d. h. größere dem jeweiligen Heiligen gewidmete hymnologische Einheiten bildeten. Daher heißen diese Monatstexte in manchen Handschriften auch Sinaxaria.

* * *

Τετραώδιον (Tetraodion):

Die konkrete Form eines Kanons*, der nur vier Oden* beinhaltet. Solche Tetraodia, also mangelhafte Kanones*, sind Merkmal ausschließlich der Großen Fastenzeit vor Ostern. Parallel zu den Triodia*, die die Werktage prägen, sind diese Vier-Oden-Kanones* nur

für die Samstage der österlichen Fastenzeit bestimmt. Dabei sind hauptsächlich die sechste, siebte, achte und neunte Ode zu finden.

* * *

Τριαδικὸν (Triadikon):

Jene Formen der byzantinischen Kirchendichtung, die als Schwerpunkt ihres Inhaltes die Wirklichkeit und die Lobpreisung der Heiligen Dreifaltigkeit (Τριάς) haben. Im Rahmen des täglichen Stundengebets beinhaltet die orthodoxe Hymnographie neben den verschiedenen ἀναστάσιμα, σταυρώσιμα* und σταυροθεοτοκία* auch Triadika. Prosomia* oder Idiomela* werden überwiegend als Trinitätshymnen bezeichnet. Dieselbe Benennung tragen ebenfalls alle Kanones* der acht Kirchentonarten, die für das Mesoniktikon (Nokturn) des Sonntags bestimmt und vom Hymnographen Metrophanes geschrieben sind.

* * *

Τρισάγιον (Trisagion):

Einer der bekanntesten akklamatorischen Hymnen der orthodoxen Gottesdienste. Seinem Namen liegt der dreimalige Heilig-Ruf (»Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος Ἰσχυρός, ἅγιος Ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς«) zugrunde. Manchmal wird er mit dem Epinikios Hymnus* des zentralen Anaphora-Teils der Göttlichen Liturgie verwechselt, zumal in der philologischen Forschung Meinungen festzustellen sind, denen zufolge das Trisagion seine Entstehung auf den Engellobpreis der Johannesoffenbarung (4,8)¹ zurückführe.

Dieser Hymnus wird in der orthodoxen Theologie und Kirchengeschichte seit jeher als trinitarisch bezogen angesehen. Ein stark dogmatisch schwerwiegende Gewicht wurde dem Trisagion bereits auf dem Vierten Ökumenischen Konzil (Chalkedon 451) zugeschrieben, wobei es als lehrmäßiges Kampflied der Orthodoxen den verschiedenen von der orthodoxen Lehre abweichenden Gruppen (Monophysiten, Patropaschiten, Theopaschiten) galt. Der von den altorientalischen Christen nach dem Wort »Unsterblicher« eingeführte Zusatz »... ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς«² hat sich nie in der orthodoxen Tradition durchgesetzt, denn damit würde sein rein trinitarischer Charakter mit den klaren Unterscheidungen der drei Personen verloren gehen.

Der Drei-Heilig-Hymnus besitzt seit dem 5. Jh. einen sehr gewichtigen Platz im Rahmen der Göttlichen Liturgie. Er wird nach dem Kleinen Einzug und direkt vor den Lesungen feierlich dreimal gesungen, wobei er zur starken Betonung des lebenswichtigen Geheimnisses der Heiligen Dreieinigkeit ein viertes Mal, durch den Ausdruck »Δύναμις« (Kraft) eingeleitet, kräftig melismatisch angestimmt wird. Außer dieser liturgischen Anwendung wird aber dieser Hymnus mehrmals in allen Gottesdiensten gesungen oder vorgelesen und leitet sogar noch andere Gebete oder Hymnen ein.

¹ Mehr über die hymnologische Analyse des entsprechenden Verses Offb 4,8 siehe in: K.-P. Jörns, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung, (Studien zum Neuen Testament, 5), Gütersloh 1971, S. 24–31. ² Über den Bezug des Trisagions auf den Zusatz »der Du gekreuzigt bist« ausschließlich auf Jesus Christus in den Altorientalischen

Kirchen s. *Mar Athanasius Yeshute Samuel* (Hg.), *Anaphoras. The Book of the Divine Liturgies according to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Lod, N.J. 1991, S. 36.

* * *

Τριώδιον (Triodion):

Derjenige byzantinische Kanon*, der in einer mangelhaften Form anstatt neun bzw. acht nur drei Oden* mit einschließt. Außer der Tatsache, daß früher (handschriftliche) Teile von manchen Kanones* verloren gingen, gibt es auch die absichtlich abgefaßte Drei-Oden-Kanones*, welche die ganze vorösterliche Fastenzeit prägen.

Während der Großen Fastenzeit der Orthodoxen Kirche werden ausschließlich an den Werktagen (nicht am Sonntag oder Samstag) Triodia gesungen – hier seien auch die seltenen Diodia (διώδια), wie das vom Kardienstag, angemerkt. Dabei ist es nicht immer festzulegen, welche Oden* verschont bleiben. Im Rahmen der drei vorhandenen Oden* sind aber fast stets die achte und neunte zu finden. Aufgrund dieses hymnographischen Merkmales wurden pauschal sowohl die ganze vorösterliche Vorbereitungsperiode, als auch das entsprechende liturgische Buch »Triodion« genannt.

* * *

Τροπάριον (Troparion):

Ein allgemeiner Name für jeden sich an den byzantinischen Kirchentonarten (ἤχοι – τρόποι) anlehnenden Hymnus der kultischen Handlungen. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten hatte sich das Troparion als liturgischer Begriff herauskristallisiert und eine wichtige Rolle bei der Entstehung der weiteren hymnographischen Formen gespielt. Die Troparia bildeten die ersten und wahrscheinlich älteren Liederheiten für die spätere Formierung des Kanons*¹. Daher heißen alle Einzelhymnen der Oden* generell Troparia.²

Nicht eindeutig bleibt die etymologische Herkunft des Begriffes.³ Außer dem Bezug auf die musikalische Art und Weise der acht Kirchentöne, die sich auch Τρόποι nennen, gibt es noch zwei weitere Erklärungen. Der Terminus rühre angeblich vom Verb τρέπω her in Anlehnung an den Begriffen der Στροφῶν und Ἀντιστροφῶν (von στρέφω) der Chorgruppen bei der Aufführung der altgriechischen Tragödien. Gemeint ist in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit und das ständige sich Drehen der Troparia einer Ode* um den Anfangshymnus, den Irmos*. Eine andere etymologische Vermutung will das Wort abhängig vom Siegeszeichen oder der Trophäe (τρόπαιον) sehen, die ein Heiliger oder Märtyrer verdient, wovon meist die Troparia sprechen.

¹ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Anführung des Begriffes in einer mönchischen Erzählung des 4. Jh.s: »Ὁ Ἀββᾶς Παμβῶ ἀπέστειλε τὸν μαθητὴν αὐτοῦ πωλῆσαι τὸ ἐργόχειρον αὐτοῦ ... Λέγει οὖν αὐτῷ ὁ γέρον· ὁρῶ σε, τέκνον, τεταραγμένον ... Ἀποκρίνεται ὁ ἀδελφός· φύσει, Ἀββᾶ, ἐν ἀμελείᾳ δαπανῶμεν τὰς ἡμέρας ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ, καὶ οὔτε κανόνας, οὔτε τροπάρια ψάλλομεν«, in: *Euergetinos*, Bd. 2, 11, Athen 1985, S. 160. Vgl. dazu *Joh. Quasten*, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1930, S. 148 f. ² *N. Tomadakis*, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἡτοι Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki 1993, S. 51. ³ Siehe mehr in *G. I. Papadopoulos*, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Athen 1890 (ND 1977), S. 202 und Anm. 764.

* * *

Τυπικά (Tipika):

Der erste Abschnitt vom ersten Teil der Göttlichen Liturgie, der als Liturgie der Katechumenen bezeichnet wird. Es handelt sich um eine Gruppe von folgenden liturgischen Texten: a) Psalm* 102(103); b) Psalm* 145(146) und c) die Makarismi* (Mt 5,3–12a). Die Tipika schließen sich der ersten großen Ektenie* des Diakons an und leiten zum nachher stattfindenden Kleinen Einzug hinüber.

Sowohl die zwei Psalmen* als auch die Seligpreisungen können in allen acht Kirchentönen gesungen werden, obgleich sich für den ersten Psalm* der Nebenton des Vierten und für den zweiten Psalm* der Zweite Ton in den meisten musikalischen Handschriften durchgesetzt haben. Jeder Psalm*, der von den Chören antiphonisch angestimmt wird, schließt mit der Kleinen Doxologie*, wobei sich an dem zweiten der berühmte, dem Kaiser Justinian zugeschriebene christologische Hymnus »Ὁ μονογενὴς Υἱός ...« anknüpft. Heutzutage wurden mancheorts die Tipika am Anfang der Liturgie von drei kurzen Antiphona* ersetzt.

* * *

Ὑπακοή (Ipakoi):

Ursprüngliche Bezeichnung derjenigen Psalmtexte und anderer antiphonischer Hymnen, die beim Singen beider Chöre zugleich von allen Gläubigen rezitiert wurden (ὑπήκουον)¹. Zugleich aber weist der etymologische Hintergrund des Wortes (ὑπὸ + ἀκούω) auf das »Hinhören«² der Christen auf den lehrmäßigen Inhalt des entsprechenden Hymnus hin.

Heute wird ein kurzer poetischer Text Ipakoi genannt, der im Orthros der Sonntage vor den Anavathmi* aller acht Kirchentöne erklingt, wobei er nach der griechischen Tradition in einer wohlklingenden Vortragsweise vorgelesen wird. Sowohl die überlieferte Tradition bezüglich des Vortragens als auch die lyrisch österlichen Inhalte der Auferstehungsipakoä deuten vermutlich darauf hin, daß die Ipakoi ursprünglich ein Prozessionslied gewesen ist.³ Außerdem besitzen noch einige Herrenfeste Ipakoä, welche innerhalb des einschlägigen Kanons* nach der dritten Ode* und sogar anstatt eines Kathismas* vorgetragen werden.

¹ Vgl. zu dieser grundlegenden Information K. Kallinikos, Ὁ χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, Athen ²1958, S. 119 f., in dem die entsprechenden altkirchlichen Zeugnisse angeführt werden: Johannes Chrysostomos, Homilie 36 in 1 Kor, 6: PG 61, 315. Ders., Homilie in 41 Psalm, 1: PG 55, 155. ² L. Heiser, Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, Trier 1981, S. 412. Vgl. auch E. Wellesz, A History of Byzantine Music and Hymnography, Oxford ²1961, S. 35, Anm. 1. ³ Vgl. K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981, S. 166.

* * *

Ὑπόψαλμα (Ipopsalma):

Der letzte, hauptsächlich von der ganzen Gemeinde stereotyp wiederholte Teil (Akrostichion) von konkreten Psalmversen, die von den Vorsängern angestimmt werden. Diese hypophonische¹ Vortragsweise ist auch bekannt unter dem Namen Ὑπήχησις², bei deren Stil ebenfalls das in der byzantinischen Musik herrschende »Isokratima« (Grundton der jeweiligen Kirchentonart) seine Wurzeln hat.

Das Ipopsalma, das von den liturgischen Gewohnheiten der jüdischen Gemeinde herührt³ und eine geschichtliche Kontinuität zu ihr aufweist, ist meistens bei der antiphonischen* Singweise anzutreffen, indem zwei Kirchenchöre die Psalmverse und das Akrostichion abwechselnd singen. Dementsprechend hießen diese Ipopsalmata ursprünglich auch Ipakoä* (ὑπακούω = erwidern). Folgende Information von Basileios dem Großen (Epist. 207, 3: PG 32, 764) ist historisch ziemlich interessant: »καὶ νῦν μὲν διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις, ὁμοῦ μὲν τὴν μελέτην τῶν λογίων ἐντεῦθεν κρατύνοντες ... ἔπειτα πάλιν ἐπιτρέψαντες ἐνὶ κατάρχειν τοῦ μέλους, οἱ λοιποὶ ὑπέχουσιν.«⁴ In der frühen Hymnologie gab es verschiedene Ipopsalmata, wie z.B. »Ἀλληλοῦτα«, »Ἐλέησόν με Κύριε«, »Ἀντιλαβοῦ μου Κύριε«, »Βοήθησον«, »Κατόρθωσον«, »Οἰκτείρησον«, »Φύλαξόν με«, »Ἰλάσθητί μοι«, »Μνήσθητί μου Κύριε«⁵. Es handelt sich nämlich um Ausdrücke, die gemäß ihrer Etymologie (ὑπό + ψαλμός) als eine Art Begleitantwort (ἐμφθός) der Psalmversen gedient haben. Die Tatsache aber, daß sich einige dieser Ausdrücke mit der Zeit zu kurzen selbständigen Hymnen entwickelt haben (wie z. B. das Auferstehungstroparion* »Χριστὸς ἀνέστη ...«), trug entscheidend zu ihrer Umbenennung zu Ephimnia (ἐπι + ὕμνος) bei.

¹ J. M. Nielsen, Gebet und Gottesdienst im Neuen Testament. Eine Studie zur biblischen Liturgie und Ethik, Freiburg 1937 (²1963), S. 471, wo er sich auf die Apostolischen Konstitutionen stützt. ² Vgl. die einschlägigen Ausführungen von K. Nikolakopoulos, Das Wesen und die Funktion der byzantinischen Musik, *Hermeneia* 8 (1992) 147. ³ Siehe die auf das rituelle Mahl der Juden bezogene Bemerkung von K. Gamber, Ein ägyptisches Kommunionlied des 5./6. Jahrhunderts und der Gesang des Hallel in der Urkirche, *Ostkirchliche Studien* 8 (1959) 225: »Die Vortragsweise war nun so, daß der Vorsänger, meist der Hausvater selbst, die Hallepsalmen (hebr. Ps 113–118) Vers für Vers (bzw. Halbvers für Halbvers) vorsang und die Tischgemeinschaft jeweils mit Alleluja (»Lobet Jahwe«) antwortete.«⁴ Vgl. Joh. Quasten, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 25), Münster 1930, S. 241. St. Papadopoulos, *Πατρολογία*, Bd. 2: Ὁ τέταρτος αἰώνας (Ἀνατολή καὶ Δύση), Athen 1990, S. 169. ⁵ N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἥτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 49; s. auch Anm. 4.



Φωταγωγικόν (Photagogikon – Lichthymnus):

Kurze selbständige Hymnen, die, die Exapostilaria* ersetzend, ausschließlich vor den Äni* des täglichen Orthros der vorösterlichen Großen Fastenzeit angestimmt werden. Die Photagogika*, die ihren Namen von der Inhaltsthematik der Bitte um die Sendung des göttlichen Lichtes auf die Erde (Φωτοδότα Κύριε, ἐξαπόστειλον τὸ φῶς σου ...) bekommen haben, werden in den literarischen Quellen wohl auch mit der Zeit des ersten Lichtes der Morgenröte, in der sie gewöhnlich gesungen werden, eng verbunden¹.

Obwohl sich Photagogika und Exapostilaria* namentlich und inhaltlich überschneiden, haben sich im liturgischen Stundenbuch »Ὡρολόγιον« acht konkrete Photagogika herauskristallisiert. Sie sind jeweils den acht byzantinischen Kirchentönen eingeordnet und leiten den dritten und letzten Teil des Orthros ein.

¹ P. K. Christou, Ἑλληνική Πατρολογία. Bd. 5: Γραμματεία τῆς πρωτοβυζαντινῆς περιόδου. ΣΤ'-Θ' αἰῶνες, Thessaloniki 1992, S. 583–584.



Χερουβικὸν (Cherubim-Hymnus):

Einer der ältesten Hymnen der Kirche. Er wurde in den Jahren des Kaisers Justinian (565–578) in die Göttliche Liturgie eingeführt – obwohl er zweifellos aus einer noch älteren Zeit stammt – und wird seit je her sehr langsam und melismatisch gesungen. Das Cheruvikon oder, anders genannt, der χερουβικός -μνος, dessen Verfasser unbekannt geblieben ist, erhielt seinen Namen aus seinen ersten Wörtern: »Οἱ τὰ χερουβεῖμ μυστικῶς εἰκονίζοντες ...«. Er umrahmt den Großen Einzug der Liturgie, wobei er unterbrochen wird, wenn die noch nicht konsekrierten Gaben durch die linke Tür der Ikonostase und das Hauptschiff des Gotteshauses zum Altar getragen werden.

Der Cherubimhymnus hat einen beeindruckenden Vertonungsreichtum, der alle Kirchentöne und Rhythmen der byzantinischen Musik abdeckt. Neben diesem Hymnus, der bei fast allen Liturgien des Kirchenjahres gesungen wird, existieren noch drei weitere Hymnen, die denselben Namen führen, weil sie an seiner Stelle zu singen sind. Diese Ausnahmen betreffen die Liturgie der Vorgeweihten Gaben und die Göttlichen Liturgien am Gründonnerstag und Karsamstag.



Ψαλμός (Psalm):

Mit diesem Namen sind überwiegend die 150 Psalmstücke des alttestamentlichen Psalters, der in der Orthodoxen Kirche als »Psaltirion« ein eigenständiges liturgisches Buch ist, bekannt. Fast alle orthodoxen Gottesdienste werden durch davidische Psalmen bereichert. Sie werden entweder vorgelesen, rezitiert oder auch melismatisch gesungen, wobei sich in diesem Fall an jedem Psalmvers erweiterte Hymnenverse anschließen.

Es finden sich aber auch im Rahmen der orthodoxen Hymnologie verschiedene isolierte Psalmverse, die viele Hymnen (Prosomia* oder Idiomela*) einleiten. Interessanterweise werden auch die in der Vesper gesungenen Prokimena* von alttestamentlichen Psalmversen gebildet.

Verschiedene, theologisch schwerwiegende Psalmen sind von bedeutenden Meloden prachtvoll melismatisch vertont. Solche Kompositionen sind als Polielei* bekannt, weil sich meistens der Ausdruck über das Erbarmen Gottes (ἐλεος) am Ende der Psalmverse anschließt. Die bei den großen Kirchenfesten erklingenden Psalmen werden ebenfalls mit melismatischen langsamen Kratimata* ergänzt, die sich auf die Hl. Dreieinigkeit oder die Gottesmutter beziehen.

* * *

Ὡδὴ (Ode):

Das System hymnenartiger Texte, die sich in der christlichen Kirche als Lobgesang (ὠδὴ – ᾠδω) an Gott oder andere Heilige richten. Innerhalb dieser Hymnengruppe nannten die Hymnographen den ersten Irmos*, also Leitstrophe, und die übrigen (drei bis acht) Hymnen Troparia*. Die Oden sind die Wirbelsäule jenes Kirchendichtungsgebäudes, das als Kanon* bekannt ist.

Vorbild der Oden des byzantinischen Kanons* sind die neun biblischen Oden des Psalters, die in der Alten Kirche in Verbindung mit konkreten Psalmen* gesungen wurden und selbst eine Art Kanon* bildeten¹. Indem die Meloden von Kanones*, von denen Andreas von Kreta, Johannes Damaskenos und Kosmas von Maiouma die wichtigsten sind, die Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament beibehalten wollten, ließen sie die Thematik der neun biblischen Oden in den neuen christlichen Kirchenliedern fortbestehen. Folgender biblischer Inhalt macht sich bis heute hauptsächlich in den Irmi* der Oden der christlichen Kanones* bemerkbar: Erste Ode: Das Siegeslied von Moses (Ex 15,1–19). Zweite Ode: Das Todeslied von Moses (Dtn 32, 1–43). Dritte Ode: Loblied der Prophetin Anna (1 Kön 2, 1–10). Vierte Ode: Das Gebet des Propheten Habakuk (Hab 3, 2–19). Fünfte Ode: Das Gebet des Propheten Jesaja (Jes 26, 1–21). Sechste Ode: Das Gebet des Propheten Jona (Jona 2, 3–10). Siebte Ode: Das Loblied der drei in den Feuerofen geworfenen Jungen, besonders von Asarja (Dan 3, 26–45). Achte Ode: Der Lobgesang der drei jungen Männer (Dan 3, 51–90). Neunte Ode: Das Loblied Mariens bei Elisabeth (Lk 1, 47–55) und das Loblied von Zacharias (Lk 1, 68–79).

Trotz dieser vorbildlichen Struktur gibt es viele unvollständige Kanones* – und auch aus der Zeit vor dem 8. Jh. Die Tatsache, daß die meisten Kanones* unter Abwesenheit der zweiten Ode insgesamt acht Oden beinhalten, läßt sich dadurch begründen, daß entweder die zweite Ode wegen ihres traurigen und nicht lobpreisenden Charakters von den Hymnographen gemieden wurde, oder daß diese Acht-Oden-Struktur den acht entsprechenden Psalterlesungen angepaßt wurde. Nichtsdestotrotz muß noch angemerkt werden, daß weitere unvollständige Kanones* zu finden sind, die entweder nur zwei (Diodia) oder drei (Triodia*) oder auch vier Oden (Tetraodia*) besitzen.

¹ Vgl. weiter N. Tomadakis, Ἡ Βυζαντινὴ Ὑμνογραφία καὶ ποίησις ἥτοι Εἰσαγωγή εἰς τὴν Βυζαντινὴν Φιλολογίαν, Bd. 2, Thessaloniki ³1993, S. 64.

* * *

LITERATUR

- Braun, Joseph S.J.*, Liturgisches Handlexikon, Regensburg ²1924 (ND: München 1993).
- Bultmann, Gabriel H.*, Erläuterungen theologischer Begriffe, in: Stundenbuch für den Alltag. Aus dem Gebetsschatz der orthodoxen Kirche, hg. von *Wolfgang Sigel*, Graz u.a. 1991, S. 152–173.
- Chatzijakoumis, Manolis K.*, Λεξιλόγιο μουσικῶν καὶ ἄλλων ὄρων, in: Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς 1453–1820. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ νέου Ἑλληνισμοῦ, Athen 1980, S. 225–233.
- Cluquet, Léon*, Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'Église grecque, Paris 1895.
- Day, Peter*, The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity, Tunbridge Wells, Kent 1993.
- Edelby, Neophytos*, Kleines liturgisches Wörterbuch, in: Liturgikon. »Messbuch« der byzantinischen Kirche, Recklinghausen 1967, S. 1051–1074.
- Evdokimov, Paul*, Lexikon der technischen Fachausdrücke, in: Das Gebet der Ostkirche. Mit der Liturgie des Hl. Johannes Chrysostomos, Graz u.a. 1986, S. 207–210.
- Filoxenis, Kyriakos*, Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς, Konstantinopel 1868.
- Galitis, Georg – Mantzaridis, Georg – Wiertz, Paul*, Glossar, in: Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München ³1994, S. 249–255.
- Gogol', Nikolaj V.*, Wort- bzw. Begriffserklärungen, in: Betrachtungen über die Göttliche Liturgie, Würzburg 1989, S. 154–168.
- Hämmerle, Eugen – Ohme, Heinz – Schwarz, Klaus*, Fremdwörterverzeichnis, in: Zugänge zur Orthodoxie, Göttingen ²1989, S. 293–299.
- Heiser, Lothar*, Anhang: Worterklärungen, in: Maria in der Christus-Verkündigung des orthodoxen Kirchenjahres, (Sophia 20), Trier 1981, S. 412–413.
- Heitz, Sergius*, Lexikon der wichtigsten liturgischen Begriffe, in: Mysterium der Anbetung. Göttliche Liturgie und Stundengebet der Orthodoxen Kirche, Köln 1986, S. 769–788.
- Ders. (Hg.)*, Glossar, in: Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit. Orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige, Göttingen ²1994, S. 231–256.
- Kallis, Anastasios*, Erklärung liturgischer Begriffe, in: *Ders. (Hg.)*, Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche; deutsch – griechisch – kirchenslawisch, Mainz 1989, S. 246–262.
- Kirchhoff, Kilian*, Erklärung einiger liturgischer Ausdrücke, in: Es preise alle Schöpfung den Herrn. Hymnen aus dem Wochenlob der byzantinischen Kirche, hg. von *Joh. Madey*, Münster 1979, S. 562–566.
- Maltzew, Alexios*, Erklärung kirchlicher Ausdrücke, in: Octoichos oder Parakletike, Bd. II, Berlin 1904, S. 1184–1187.
- Onasch, Konrad*, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien u.a. 1981.
- Palamas, Grigorios*, Ὁρθόδοξος Χριστιανικὴ Λειτουργικὴ ἢ τοι ἐξήγησις τῶν ὁρωμένων καὶ τελουμένων ἐν τοῖς χριστιανικοῖς ναοῖς, ἰδίᾳ δὲ τῆς Θείας καὶ Ἱερᾶς Λειτουργίας, Konstantinopel ²1886.
- Stylios, Euthymios K.*, Μικρὸ χριστιανικὸ Λεξικό, Athen 1982.
- Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, 12 Bde., Athen 1962–1968.
- Tolika, Olympia N.*, Επίτομο εγκυκλοπαιδικὸ λεξικὸ τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς τῆς ἀνά τον κόσμον Ἑλληνορθόδοξης Εκκλησίας, Athen 1993.

Tyciak, Julius, Erklärung der liturgischen und ikonographischen Ausdrücke, in: Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie, (Sophia 10), Trier 21979, S. 109–110.

Vergotis, Georgios Th., Λεξικό λειτουργικῶν καὶ τελετουργικῶν ὄρων, Thessaloniki 1988.

REGISTER der deutschen Begriffe

Akrostichis	Seite 189 f.	Photagogikon	215 f.
Allilouarion	190	Polieleos	208
Anavathmi	190 f.	Prokimenon	209
Antiphonon	191 f.	Proömiumspalm	209 f.
Apolitikion	192 f.	Prosomion	210
Apostichon	193	Psalm	216
Avtomelon	193 f.		
		Responsorium	200
Cherubim-Hymnus	216		
		Sanctus	199
Dochi	196	Seligpreisungen	206
Doxastikon	194	Sinaxarion	211
		Stavrosimon	210
Engomia	196	Stavrotheotokion	210
Eklogi	197 f.	Stichiron	211
Ektenie	198	Stichologie	211
Eothinon	200 f.		
Epilichnios Hymnus	199	Te Deum	194 f.
Evlogitaria	200	Tetraodion	211 f.
Exapostilarion	198 f.	Theotokion	201
		Tipika	214
Idiomelon	201 f.	Triadikon	212
Ikos	208	Triodion	213
Introitus	197	Trisagion	212 f.
Ipakoi	214	Troparion	213
Ipopsalma	215		
Irmos	196 f.		
Kanon	202 f.		
Kataniktikon	203 f.		
Katavasia	203		
Kathisma	202		
Kinonikon	204		
Kontakion	204 f.		
Kratima	205 f.		
Laudes	189		
Megalinarion	206		
Melos	207		
Minologion	207		
Monodie	207		
Ode	217		

Orientierung der christlichen Ethik

von Nikolitsa Georgopoulou, Athen

1. Hoffnung und Aktivität

Für unsere Zeit ist eine Krise ethischer Prinzipien und Werte charakteristisch. Das uns hinterlassene Erbe der philosophischen Ethik hat uns oft in Verlegenheit gebracht¹. Moralisten versuchen diese Krise zu überwinden und dazu Methoden zu finden. Man kann nun dieser Krise der Moral in doppelter Weise begegnen: *erstens* durch verantwortungsbewußtes Tun und eine gründliche Orientierung. *Zweitens* durch den Versuch, die Wurzeln der ethischen Orientierung neu zu legen, da sich der geschichtliche Auftrag des Menschen je nach den zeitlichen gegebenen Verhältnissen verschieden erfüllt.

Krise der Ethik heißt Krise der ethischen traditionellen philosophischen Perspektiven². Die Autonomie in der Ethik, die heute verkündigt wird, sieht den Menschen zwar als Wert an, zwingt ihn aber doch zugleich zu einer bewußten Erfüllung seiner Pflicht.

Ethik bedarf eines Zieles, der Ausrichtung auf Zukünftiges. Sie muß in der Hoffnung eine Stütze haben. Die verkündeten Werte dürfen nicht reine Theorie bleiben, sondern wollen den Menschen auf den Weg zu hohen Zielen rufen, wollen vom Menschen als bewußter Person aufgenommen und verwirklicht werden³. Als Abbild Gottes soll der Mensch erst zum wahren Menschen werden, der an die Existenz des Guten glaubt und auf seine Erfüllung hofft. Diese Orientierung der Ethik erklärt einerseits die Größe der Verantwortung, gewährt aber andererseits eine Hoffnung für die Gestaltung des Lebens. Die Hoffnung als biblisch begründete Grundhaltung oder Tugend ist mit Recht ein in der Theologie heute häufig gebrauchter Begriff. Jürgen Moltmann hat eine Theologie der Hoffnung entworfen⁴.

Die Struktur der Hoffnung ist verschieden. Es gibt Hoffnung mit zeitlicher Ungewißheit, die aber trotzdem schöpferisch ist; sie veranlaßt Fortschritt und Revolution und schafft den säkularisierten Menschen, wie auch Hoffnung, die in einer sicheren Offenheit des Menschen für die Zukunft besteht. Eine Ethik der Zukunft, eine präventive Ethik, kann also hauptsächlich unter den Gesichtspunkten der Hoffnung entwickelt werden⁵.

Hoffnung ist die unentbehrliche Komponente menschlicher Schöpfungskraft und des Anstoßes zum Wirken. Der Hoffende hat in seinem Leben stets ein Ziel vor Augen. Er versucht, die Mittel zur Erreichung des Zieles zu finden und einzusetzen; er ist bemüht, neue Bahnen einzuschlagen, die den Menschen zur Vollendung des Wertes der Person,

¹ Vgl. P. Lehmann, Ethik als Antwort, München 1966, S. 183 ff.

² Vgl. J. Kahl, Das Elend des Christentums, Hamburg 1968.

³ Vgl. D. Bonhoeffer, Sanctorum Communio, München 1960, S. 27 ff.

⁴ Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1965.

⁵ Vgl. J. Gründel, Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik, in: J. Gründel – H. van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums, Freiburg i.Br. 1970, S. 83 ff.

zur Vermeidung aller Gleichgültigkeit und zur Überwindung des Pessimismus führen. Die Hoffnung hat immer Wirkung: sie bildet das dynamische Moment des christlichen Glaubens. Ausdrücklich müssen wir sagen, daß die Hoffnung den Charakter eines »katholischen«, d. h. allgemeinen, Ausdrucks hat und zur »katholischen« Teilnahme an der Schöpfung einer neuen Zeit beitragen muß. Die Hoffnung der einzelnen Person muß mit dieser »katholischen« Hoffnung koexistieren, die der Geschichte ihr Ziel vorzeichnet und den Menschen von der Angst des Todes und der Vernichtung befreit. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die ausgebildete Gestalt der Hoffnung ein Gutteil von Metaphysik enthält, daß sie für den unvollkommenen Menschen sehr schwer zugänglich ist, der nicht alles als selbstverständlich ansieht, sondern nach logischen Erklärungen sucht. Dieser Mensch wird immer dem Skeptizismus verfallen. Er wird das zum Glaubenssatz machen, was seiner Vernunft unzugänglich bleibt. Darum kann die Hoffnung nicht vom Glauben getrennt werden. Vielmehr ist sie das ethische Produkt eines festen Glaubens an die Hoffnung. Der Glaube ist in der Tat die Dimension der Hoffnung⁶ und umgekehrt. Um diese Realität der Hoffnung verstehen zu können, müssen wir unbedingt gewisse Orientierungspunkte haben, aus denen heraus wir zur Konzeption einer Ethik kommen können, die sich auf die Zukunft bezieht. Eine solche Ethik umfaßt aber alle Bedürfnisse des modernen Menschen. Sie will auch nicht die Vergangenheit, die Geschichte, die immer die feste Basis aller ethischen Orientierung bleibt, einfach ausschließen.

Gott schenkt uns seine Gnade, die wir objektiv empfangen. Wir sind verpflichtet, den richtigen Gebrauch der Gnade so zu erlernen, wie man den Gebrauch eines Instrumentes, das uns jemand geschenkt hat, erlernen muß. Die Hoffnung ist ein Geschenk Gottes. Es gibt aber viele Menschen, die immer im Stillstand verharren, weil sie der festen Überzeugung sind, daß jede Veränderung der Weltlage unmöglich ist. Sie können eine solche Haltung aber nur deshalb einnehmen, weil ihnen der Glaube fehlt. Das Geschenk der Hoffnung hat gewiß eine innere Seite seiner Existenz⁷. Wir sind ganz von der Gnade Gottes umgeben. Es fehlt aber vielen Menschen die Orientierung für den Gebrauch dieses Geschenkes und über die Art seiner Aktualisierung. Das Ziel der christlichen Ethik umfaßt Umkehr, Veränderung und Wiedergeburt. Buße heißt wesentliche Änderung, da die Sünde kein konkreter Fehler ist, sondern das Verharren und das unfruchtbare Stehenbleiben des Menschen im Raum einer falschen Orientierung. Sie bedeutet Ablehnung der Gnade Gottes, welche doch gerade dem Menschen den Glauben an die Veränderung gibt, ihn zu bewußter, verantwortlicher Haltung aufruft und ihn auf die Probleme seiner Zeit verweist, die ja in einem gewissen Sinne auch noch die Probleme der Zukunft sind. Diese Vorausschau auf die Zukunft verlangt immer ein bewußtes Erkennen des Kairos. So fordert das bewußte Leben des Heute die Herbeiführung von Entscheidungen eines verantwortlichen Lebens und die Teilnahme an einer dauernden Fortbildung und Entwicklung aller Verhältnisse, d. h. die verantwortliche Teilnahme an der Revolution der Liebe⁸. (Liebe ist hier gemeint als eine umfassende Kategorie für Verantwortlichkeit.) Im

⁶ Hebr 11,1: »Der Glaube ist das feste Vertrauen auf das Erhoffte«.

⁷ H. van Oyen, *Evangelische Ethik*. Bd. I. Grundlagen, Basel 1952, S. 216.

⁸ »Liebe ist die umfassende Kategorie für Verantwortlichkeit«, so G. Winter, *Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft*, München 1970, S. 256.

Rahmen der ökologischen Ethik würde ich gerne die drei Sätze von Meyer-Abich erwähnen: Wir leben zu Lasten der Dritten Welt, wir leben zu Lasten der Nachwelt, und wir leben zu Lasten der natürlichen Mitwelt.

Diese ganze, in der Welt vor sich gehende und von Christen herbeigeführte Veränderung darf auch in der Kirche nicht ohne Einfluß bleiben; denn sie kann den Antrieb zur Begegnung mit den Menschen, zum Dialog mit ihnen und zu einer ganz bewußten Haltung allen Problemen der Zeit gegenüber geben. Gewiß bleibt die Erwartung einer sofortigen Veränderung der Verhältnisse und einer sofortigen neuen Orientierung des ethischen Handelns der Menschen eine Utopie. *Allein* die Hoffnung kann eine Veränderung unserer Haltung hervorrufen, uns zur Verantwortlichkeit für die heutigen ethischen Probleme führen und damit auch dem auf die Zukunft gerichteten Handeln bestimmte Ziele setzen.

Die heutigen Probleme der Ethik unterscheiden sich zwar von denen der Vergangenheit, aber nicht grundsätzlich; sie erscheinen nämlich heute im Rahmen der technischen Revolution und der gesellschaftlichen Problematik in einer anderen Art. Nun kann die Gegenwart nicht einfach von der Geschichte, die ja doch eine Kontinuität des Geschehens bildet, losgelöst werden. Auch die Wahrheit, soweit sie dem Menschen in ihren Dimensionen zugänglich ist, darf nur im Hinblick auf die ganze Geschichte, d. h. auch auf die Kontinuität mit der Vergangenheit, gesucht werden. Die sich nur auf das Heute beschränkende Wahrheit stellt schon eine falsche Orientierung dar; denn sie kann niemals die »katholische« Wahrheit umfassen, die immer auf die ganze Geschichte ausgerichtet ist. So sollen wir alle Versuche, innerhalb des Christentums zur Schaffung einer Ethik zu kommen, von den ersten christlichen Gemeinden bis zu den heutigen, voneinander getrennten Großkirchen, im Geist der Liebe betrachten und das biblische Bekenntnis der Liebe immer vor Augen haben. Wir sollen unter dem Licht der Hoffnung versuchen, einen neuen Äon der Liebe zu schaffen und uns dem säkularisierten Menschen von heute zuzuwenden, um ihm den Anstoß zu einer Revolution der Liebe als Verantwortung und der Hoffnung zu geben. Die Ethik der Zukunft soll eine Ethik der Hoffnung und der Liebe sein⁹.

Aktivität ist ein zentraler Begriff des Christentums; christlicher Glaube und christliche Hoffnung haben gerade das Bekenntnis zur Aktivität Gottes in der Geschichte zum Inhalt. Das Wirken Gottes in der Geschichte muß als ein immer wieder neues, sich immer wieder den Menschen bezeugendes Geschehen gesehen werden. Es begegnet uns in der gesamten biblischen Geschichte; es offenbart sich uns in der Geschichte des Christentums, wenn dieses in den Zeiten der Stagnation und der Ruhe dennoch nicht untergegangen ist, sondern sie überwunden und überlebt hat. Diese Tatsache, dieser Blick auf die Geschichte, muß für uns Christen den Anlaß bilden, eine bewußte Verantwortung in der Kirche als Glieder derselben zu übernehmen. Unsere Aufgabe muß es sein, die Versöhnung der Welt mit Gott herbeizuführen und der Welt den wahren Weg zu der wahren Begegnung mit Gott vorzuzeichnen. Bewußte Moral ist nicht eine des Zwanges, sondern der Freiheit und der Liebe. Aktivität heißt Liebe, die sich nicht bloß als Gefühl, sondern als Realität in der Wirklichkeit ihres Handelns versteht. So soll die Liebe nicht etwa der

⁹ J. Fletscher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967, S. 144.

Ausdruck für eine Schwäche des menschlichen Wesens sein, sondern die Hoffnung auf die Erlösung des Mitmenschen bezeichnen. Wir verlangen eine Veränderung der Welt. Nur die Realität der Liebe kann unsere Welt verändern.

Das Kerygma Christi ist ein Kerygma der Hoffnung. Wir glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist. Aufgrund dieses Glaubens verstehen wir auch das Christentum als eine geoffenbarte Religion. Christus hat sich mit allem, was er getan hat, nicht nur an die Menschen seiner Zeit, sondern an die Menschen aller Zeiten, aller Jahrhunderte gewandt. Gerade das Werk Christi führt zur Hoffnung für den Menschen.

Für die Bibel haben die Fleischwerdung und das Werk Christi die Erwartungen der Juden gerechtfertigt¹⁰, daß »auf seinen Namen die Völker hoffen werden«¹¹. Seine dauernde Gegenwart in seiner Kirche rechtfertigt auch die Existenz der Hoffnung im schwachen Menschen von heute und aller Zeiten¹². Der Sohn Gottes, »der durch seine Menschwerdung die Situation jedes Menschen in der Welt tiefgreifend verändert hat«¹³, hat die Wahrheit geoffenbart. Er ist als der fleischgewordene Logos Gottes in die Welt gekommen. Er hat eine neue Ethik geschaffen, indem er den Menschen eine neue Orientierung gegeben hat. Er machte das Leben des Menschen wieder sinnvoll, denn er riß ihn aus dem seelischen Tode und gewährte ihm die Hoffnung seiner Teilnahme am neuen Leben. Er machte ihn der Gottheit teilhaftig; sein Tod und seine Auferstehung haben den Menschen vergöttlicht. Das durch das Kreuz und die Auferstehung dem Menschen angebotene Heil bezieht sich auf die Tatsache der Hoffnung¹⁴. Durch sein Opfer hat er dem Menschen auch die Hoffnung seines dauernden Beistandes gegeben. Der Mensch besitzt deshalb die Gewißheit, daß er nicht allein ist. Gerade diese Gewißheit kann ihm die Kraft zur Erreichung seines Lebenszieles werden. Die Hoffnung wird auf diese Weise zu einem Grundbegriff der christlichen Eschatologie. Die Gegenwart Gottes und auch das Reich Gottes stellen so eine Rechtfertigung des »nach dem Abbild Gottes« geschaffenen Menschen dar. So kann man »jedes menschliche Du« als ein »Abbild des göttlichen Du« verstehen¹⁵. Jesus hat uns in eine neue Zeit, in einen neuen Äon geführt. Die Erfüllung dieses Werkes ist und bleibt das Ziel aller christlichen Ethik. Dieses christozentrische Verständnis der Zukunft ist von einer großen Bedeutung für die Bildung einer neuen christlichen Ethik¹⁶.

Die christliche Ethik braucht den Dialog. Glaube, Hoffnung und Handeln stehen in einem engen Zusammenhang. Das Handeln ist echt, wenn der handelnde Mensch glauben und auf die Änderung hoffen kann. Die Offenheit der Hoffnung gibt Kraft, erzeugt einen geistigen Kampf, versucht, indem sie das Falsche erkennt, die Wahrheit zu finden und auf ihrer Basis eine neue Ethik aufzubauen. Die Hoffnung vernichtet die Angst des To-

¹⁰ Lk 24,21.

¹¹ Mt 12,21.

¹² 1 Tim 4,10.

¹³ P. Lehmann, *Ethik als Antwort*, München 1966, S. 150.

¹⁴ 1 Petr 1,3.

¹⁵ D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, München 1960, S. 32.

¹⁶ J. Fletscher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967, S. 143: »Ohne die Lehre von der Menschwerdung hat die christliche Ethik nichts besonderes mehr an sich«.

des. Der Tod erscheint dann nicht mehr als das Ende, sondern als der Anfang eines neuen Lebens.

Wir alle brauchen die Hoffnung. Ohne die Hoffnung können wir nicht sagen, daß wir echte Christen sind. Christsein und Hoffen sind synonyme Begriffe; der eine setzt den anderen immer voraus.

Der Christ lebt mit einem Ziel. Dieses Ziel ist ihm gelehrt worden, er kennt es. Ein echter Christ sein heißt, daß er auf die Änderung, auf die Existenz des Guten, auf die Gerechtigkeit hofft. Das Leid kann ihn nicht aus der Hoffnung vertreiben; es wird ihn nicht zur Verzweiflung und zum Nihilismus führen, es widerspricht der Hoffnung nicht, sondern es bejaht sie.

2. Liebe Gottes: Vorbild für die menschliche Begegnung

Das Gebot der Liebe bildet Anfang und Ende der christlichen Ethik. Das Christentum erscheint von daher als die Religion der Liebe. Die christliche Liebe unterscheidet sich von jeder anderen Art von Liebe dadurch, daß sie die Transzendenz berührt und nach der Vollkommenheit strebt, indem sie sich auch um die Erfahrung des Jenseitigen bemüht.

Die Nächstenliebe erlöst uns von der Furcht vor der unendlichen Leere, dem Nichtsein (Nihilismus), und macht unser Leben sinnvoll. Der vom Du isolierte Mensch, der nur sich selbst, sein Ego, als Zentrum ansieht, in der Überzeugung, sich selbst zu finden, gelangt zu der niederschmetternden Erkenntnis, auch sich selbst verloren zu haben.

Die christliche Liebe unterscheidet sich grundsätzlich von jeder anderen Art der Liebe, die man unter dem Begriff Eros fassen kann. Vorherrschend beim Eros ist der Wunsch des Liebenden, das Objekt seiner Liebe in Besitz zu nehmen. Im Gegensatz dazu wendet sich in der christlichen Liebe der Liebende ganz dem Du in völliger Selbsthingabe zu, doch ohne sich dabei selbst zu verlieren. Der Drang des Besitzergreifens tritt vor dem Wunsch zur liebenden Hingabe und dem Aufgehen im anderen zurück: »Die Liebe sucht nicht den eigenen Vorteil«¹⁷. Die Liebe verzichtet auf den persönlichen Nutzen und wendet sich ganz dem anderen zu. Der Liebende ist glücklich, indem er liebt. Seine Liebe will nicht bezwingen oder unterwerfen, sie gewährt vielmehr Freiheit und Erlösung. Die Hingabe an das Du erlöst, läutert und befreit den Menschen von der Knechtschaft des Egozentrismus. Seine Ichbezogenheit, die einen Herd des Bangens und des Unglücks darstellt, wandelt sich durch die Liebe in Heterozentrismus und führt zum beglückenden Hingabeerlebnis, das den starren Kreis des Ego durchbrechen und den Menschen zum Dialog führen kann. Das Vertrauensgefühl, das die Liebe schafft, erlöst den Menschen aus dem engen Raum der Grenzen seines Ichs, von seinem Egozentrismus, und führt ihn zur Begegnung und zum Dialog, mithin zur Hingabe an das Du. Die Begegnung des Menschen mit dem Menschen ist eine Begegnung mit seinem eigenen Selbst, während im Gegensatz dazu das ständige Sichbeziehen auf sich selbst keine echte Begegnung dar-

¹⁷ 1 Kor 13,5; vgl. Eph 5,25; Phlm 16. – Vgl. H. van Oyen, Botschaft und Gebot, Gütersloh 1962, S. 66: »Während eros Befriedigung in eigenem Heimweh sieht, ist **agape** schenkend selbstverleugend, auf das Wohl der anderen bedacht, um aufzurichten und wiederherzustellen«.

stellt, sondern den Menschen immer mehr von sich selbst entfernt, ihn in eine egozentrische Isolierung treibt und nichts als Unglück für seine Umgebung schafft. Aus der wahren Begegnung in der Liebe zum Du schöpft der Mensch eine Fülle an Freude. Er erfährt und gewinnt auf diese Weise sich selbst neu und vertieft zurück. Wenn das Interesse des Ich in der Hingabe an das Du liegt, dann tun sich ihm alle Gefühle der Seligkeit auf, und der Mensch überwindet durch die Liebe den engen Rahmen seines Selbst und nimmt so an der Freude der Schöpfung teil. So begegnet er seinem Schöpfer und wird der Liebe Gottes teilhaftig, indem er an dem Leben seiner Geschöpfe Anteil nimmt.

Es ist behauptet worden, daß der platonische Eros mit der christlichen Liebe zusammenfällt, besonders im Hohenlied der Liebe im 1 Kor, Kap. 13. Es handelt sich dabei jedoch um ein Mißverständnis des platonischen Eros, aber auch des Geistes der christlichen Liebe. Obwohl beide Begriffe – platonischer Eros und christliche Liebe – sich in dem Punkt der Überwindung des Egozentrismus des Menschen begegnen und dem Du gegenüber offen sind, kommen beide aus verschiedenen Quellen.

Die grundlegenden Unterschiede der beiden Begriffe lassen sich gerafft so zusammenfassen¹⁸: Die christliche Liebe ist nicht unmittelbar an die Sinne gebunden, wie das beim platonischen Eros der Fall ist. Für ihn bildet die sinnliche Schönheit (κάλλος) den Ausgangspunkt; sie ist die erste und niedrigste Stufe. Der platonische Eros setzt die Ideen voraus, zu denen der Mensch durch die Objekte der sinnlichen Welt kommt. Die christliche Liebe dagegen ist von Gott gewirkt und trägt und belebt die Liebe des Menschen. Der platonische Eros sucht und wählt das Schöne; die christliche Liebe hingegen wählt nicht einfach Zweckmäßigkeiten, sondern wendet sich jedem Menschen zu, ob würdig oder unwürdig, auch dem Sünder. Der platonische Eros ist entstanden durch die sinnenhafte Erkenntnis. Die christliche Liebe dagegen ist eine Sache des Glaubens an Gott; sie ist Gnade Gottes, ist Antwort auf Gottes Liebe. Der Wert der christlichen Liebe wird nicht im Du gesucht, sondern in der Tatsache der Liebe selbst. Dagegen geht der platonische Eros aus von der Existenz der Schönheit der liebenden Person. Er verschließt die Möglichkeit der Liebe jedoch gegenüber allem, was nicht schön ist. Die christliche Liebe geht von Gott aus und kommt so zu den Menschen nieder. Der platonische Eros sucht das Göttliche zu erreichen, indem er vom Menschen ausgeht. Das, was Platon mit dem Diotima-Mythos im Symposion zu erkennen versucht, hat das Christentum als Faktum des Glaubens angeboten.

Die christliche Liebe stellt den Anfang des neuen Lebens sowie der Schöpfung dar; denn wahrer Glaube koexistiert mit der Liebe¹⁹. Ohne die Liebe gibt es keinen wahren Glauben, oder besser gesagt, sie kann ohne den Glauben nicht verstanden werden, da der Glaube die Begegnung mit Gott ist²⁰ und sich nur im Rahmen der Liebe verwirklichen läßt. Die Liebe gewährleistet durch den Glauben die Hoffnung auf die Zukunft. Die Tatsache, daß die Liebe ihren Sinn im Glauben findet²¹ und umgekehrt, ist von großer Bedeutung für die Gründung einer christlichen Gemeinschaft. Die göttliche Liebe stellt das

¹⁸ N. Georgopoulou, *Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας*, Athen 1989, S. 154 ff.

¹⁹ 1 Kor 13,13.

²⁰ N. Georgopoulou, *Τὸ γεγονός τῆς χριστιανικῆς πίστεως καὶ ὁ ἄνθρωπος*, Athen 1968.

²¹ Vgl. P. Bratsiotis, *Τὸ νόημα τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης*, Athen 1956, S. 12.

Band zwischen Gott und dem Menschen dar. Nur diese göttliche Liebe gibt jeder anderen Liebesgemeinschaft ihren Sinn. Letztlich kann der Mensch seinem Gott und dem Menschen nur in der Liebe authentisch begegnen. Jede andere Art von Begegnung bedeutet Unglück. Der Gerechte sowie der Sünder begegnen Gott nur durch die Liebe. Die Liebe Gottes stellt die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen her und bewirkt somit die göttliche Begegnung.

Der Ursprung der Liebe ist Gott selbst, der die Liebe versinnbildlicht. Jede echte Liebesgemeinschaft setzt den Archetypus der vollendeten Liebe, Gott, voraus. Gott begegnet durch seine Liebe dem Menschen und ruft ihn zur Gemeinschaft mit sich auf. Gott eröffnet also dem Menschen die Möglichkeit zu einer vollendeten Begegnung, indem er dem Menschen den Weg durch das Angebot seiner Gemeinschaft vorzeichnet.

Die Wahrheit kann nur auf dem Gebiet der Liebe gesucht werden, da die Existenz der Lüge im Bereich der Liebe nicht vorstellbar ist. Die Liebe bewirkt das Verlangen, nur der Wahrheit und dem Guten Raum zu geben, so wie sie alles Böse zu vermeiden sucht. Der wahrhaft Liebende ist nicht zu Bösem fähig.

Die Liebe sucht das Schöne durch Verzeihung²² und verklärt, idealisiert und verschönt auch das, was anderen häßlich erscheint. Gewiß: es ist eine Tatsache, daß bei dem Menschen die Kraft der Liebe einsetzt, wenn seine Liebe bei dem geliebten Objekt einen entsprechenden Widerhall findet, also wenn der Liebende die Gewißheit besitzt, daß er wiedergeliebt wird.

Diese relative Liebe jedoch, die dem Menschen zuinnerst eignet, ist weit entfernt von der Vollkommenheit der christlichen Liebe, da sie, um schöpferisch zu werden, einer Erwidderung bedarf. Im Unterschied dazu existiert die Liebe Gottes zum Menschen nicht etwa, weil sie auf der Liebe des Menschen zu Gott beruht, sondern weil es sich dabei um eine Liebe handelt, die allen Menschen ohne Anspruch auf eine Gegengabe authentisch begegnet.

Die Liebe Gottes ist also das Urbild der Nächstenliebe. Der Liebende begegnet seinem Nächsten als Person, als Ebenbild, als Mensch²³, und er bleibt nicht gleichgültig in dieser Begegnung. Eine authentische Nächstenliebe will sich nicht rechtfertigen oder braucht auch nicht gerechtfertigt zu werden, da sie nicht auf Berechnungen und Vorteil beruht; vielmehr ist sie spontan, ehrlich und echt. Diese Liebe gebiert auch nicht das Gefühl des Mitleids²⁴, sondern sieht den Menschen – und hier den Liebenden – als solchen, der Liebe verdient.

Die von Gottes Gnade getragene Nächstenliebe ist eine göttliche Kraft, die sich von allen irdischen Werten und Bestrebungen abhebt. Sie schafft Bande ewiger metaphysischer Art zwischen den Menschen. Die Moral der Liebe des Christentums überwiegt in diesem Punkt jede andere Art der Liebe.

²² Vgl. V. Warnach, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv neutestamentlicher Theologie*, Düsseldorf 1951, S. 186.

²³ »Nächstenliebe heißt: Im Umgang mit dem Nächsten nicht nur kalt sachlich zu denken, sondern menschlich, persönlich, indem man ihm Sympathien abgewinnt und ihm Freude bereiten will«. H. G. Fritzsche, *Evangelische Ethik*, Berlin 1963, S. 171.

²⁴ Hier ist offensichtlich ein Gegensatz der christlichen Liebe zu der bekannten Lehre von Schopenhauer: Alle Liebe ist Mitleid.

Die Liebe Christi übersteigt jeden Wert der gegenwärtigen Welt und steht über den Gesetzen, den gesellschaftlichen Ordnungen, den Sitten.

Christus begegnet den Zöllnern, den Sündern und den Dirnen und unterhält sich mit ihnen, ohne gesellschaftliche und Klassenunterschiede zu berücksichtigen. Der Prediger des »neuen Gebots« begegnet und bewertet den Menschen als Menschen und beurteilt ihn nicht nach den Kriterien der Zeit und des Ortes, sondern unter dem Aspekt der Ewigkeit. Christus wendet sich dem Menschen als Person zu und bietet seine Liebe Gerechten und Ungerechten an. Die Sonne der göttlichen Liebe wird jedem Menschen ohne ethische Unterscheidungen angeboten. Die echte Liebe zu den Feinden, obwohl sie als unmöglich erscheint, ist für die ewige göttliche Liebe eine selbstverständliche Tatsache, die außerhalb des Rahmens der Wahrheit eine selbstverständliche Lüge bleibt. Die christliche Liebe sieht den Menschen unter dem Aspekt der Ewigkeit (*sub specie quadam aeternitatis*) als Glied des himmlischen Lebens, ohne Berücksichtigung des Reichtums, der irdischen Kraft und Werte, vielmehr richtet sie sich nach dem Natürlichen, dem Ungünstigen und der Naivität des Menschen. Umsonst suchen wir nach einer Begründung für die Liebe Gottes zu dem Menschen, der ihr Objekt ist. Das soll aber nicht heißen, daß die Liebe Gottes etwas Zufälliges sei. Der Grund der Liebe Gottes ist gerade in der guten Natur Gottes zu finden. Sie ist spontan und unmotiviert im Gegensatz zu der menschlichen Liebe, die im Bereich der Berechnung und der Zweckmäßigkeit liegt.

Das Urbild jeder Liebe soll die Liebe Gottes sein. Sie muß unmittelbar, ohne Berechnungen und Grenzen sein. Dieses gilt auch für die Liebe zu Gott, die unser Verhältnis zum Mitmenschen bestimmt. Der in der umfassenden Liebe Gottes stehende Mensch erfährt sich selbst als Besitz Gottes, obwohl er ein unwürdiges Objekt der Liebe Gottes ist. Die göttliche Liebe ist schöpferisch. Sie berührt nicht nur, was der Liebe würdig ist, sondern auch was unwürdig ist, sogar den Sünder²⁵, der gerade dadurch einen Wert erhält, daß er Objekt der göttlichen Liebe wird. Die Liebe, die auf der Überzeugung des Wertes ihres Objektes beruht, ist keine Liebe. Die Liebe komponiert keine Werte, sondern schafft solche. Die Liebe liebt und bewertet. Der von Gott geliebte Mensch besitzt ohne die Liebe Gottes keinen Wert. Das, was dem Menschen Wert verleiht, ist die Liebe Gottes. In der Liebe Gottes gibt es keine Abstufung. Gott als Gerechter hat für alle das gleiche Maß an Liebe. Wenn Gott den Sünder liebt, ist das keine Leistung der Sünde des Sünders, sondern Gnade, Liebe Gottes. Die Liebe Gottes ist nicht begrenzt und wird nicht bestimmt durch das Verhalten des Menschen. Die Grenzen des Wertes und Unwertes des Gerechten und des Sünders haben eine qualitative und quantitative Bedeutung für den immanenten, unvollkommenen Menschen, und nicht für den transzendenten, vollkommenen Gott²⁶. Die Liebe Gottes steht über aller logischen Begründung.

Die Kraft der Liebe stellt den Menschen vor Gott als heilig dar²⁷. Sie ruft ihn zur wirklichen Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen. Dadurch bekommt die Nächstenliebe ihren Sinn in der Mitwirkung mit der göttlichen Liebe. Die Liebe Gottes ist schöpfe-

²⁵ Röm 5,20: »... wo sich aber die Sünde gehäuft hatte, ist die Gnade noch überschwinglicher geworden«.

²⁶ Vgl. Mt 5,45.

²⁷ Vgl. Eph 5,27.

risch. In der Person Christi findet der Mensch die vollkommene Liebe. Das Geheimnis der Inkarnation des Logos erklärt das Mysterium der christlichen Liebe.

Christliche Liebe ist schöpferisch, insofern sie unsere Liebe erweckt, indem sie uns die Liebe Christi als Archetypus vorstellt. Sie ist ein Ausdruck der Dankbarkeit des Menschen an seinen Schöpfer und Erlöser. Gott bedarf nicht unserer Liebe, weil er vollkommen ist. Der Mensch aber liebt Gott, weil er den Dialog mit Gott und die Du-Begegnung benötigt, wobei der glaubende Mensch die immanenten Grenzen überwindet und der Transzendenz teilhaftig wird.

Die Liebe des Menschen zu Gott bedeutet Freiheit für den Menschen. Der Begriff der Freiheit ist für das Christentum nicht eine Sache des Willens, wie Kant²⁸ behauptet, sondern des Geistes, d. h. der in der Liebe freien Selbsthingabe des Geschöpfes an seinen Schöpfer, des relativen Menschen zum absoluten Gott. Durch die Liebe zu Gott entdeckt der Mensch das Geschenk der göttlichen Gnade in ihm, d. h. seine Freiheit.

Es ist eine Tatsache, daß der Wunsch des Menschen zur Selbständigkeit innerhalb der Gemeinschaft von der Angst des Verlustes seiner Freiheit begleitet wird²⁹. Das Gesetz (göttliches oder menschliches) und das Gehorsamsein erscheinen (mindestens äußerlich) als eine Begrenzung der Freiheit des Menschen, der verpflichtet ist, einer Ordnungsstruktur zu gehorchen. Moral aber ohne Gesetz ist unvorstellbar, weil »das Gesetz die Moral (die Werturteile) in formale, soziale Ordnungen übersetzt«³⁰. Liebe, Gesetz und Freiheit fallen zusammen, insofern das Gesetz den Sinn der göttlichen Ordnung beschreibt, wie auch die Verantwortlichkeit der Person der Welt gegenüber.

Die Philia begründet eine Struktur der Ordnung, indem sie sich auf eine glückliche Begegnung der Menschen bezieht, auf die Entwicklung von Möglichkeiten der Überwindung ihrer Einsamkeit, d. h. zur Bildung der Gemeinschaft. Die Philia gewährt dem Menschen die Möglichkeit einer freien und verantwortlichen Begegnung. Sie existiert aber nicht ohne die Liebe. Die Liebe beleuchtet die Philia, reinigt sie, macht sie frei, ehrlich, spontan. Der Archetypus der besten Kombination von Liebe und Philia ist Jesus. In seiner Begegnung mit dem Menschen schenkt er ihm Philia und Liebe.

Der Logos Gottes begegnet dem Menschen persönlich, indem er der Einsamkeit des Menschen die göttliche Kraft seines Beistandes verleiht. Die Begegnung Gottes mit dem Menschen als Urbild der Philia ist eine Begegnung der Freiheit, die immer gegenwärtig bleibt und die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfaßt. Die göttliche Philia ist nicht eine Theorie, die dem Vergänglichen und Vorübergehenden unterliegt und beseitigt werden kann, als ob sie der Vergangenheit gehöre und keinen Platz in dem gegenwärtigen Geist findet. Der Glaube an einen persönlichen Gott kann niemals abgeschafft werden; das Reden vom Tod Gottes wird leeres Gerede bleiben³¹.

²⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (Phil. Bibl. 41), Hamburg 1962, S. 446: »Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden, sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann«.

²⁹ Diese Suche nach der wahren Freiheit der Person ist gerade das Hauptthema der Existentiellen Philosophie, die den Menschen als freie und selbständige Existenz ansieht, aber in ihm einen ständigen Kampf um die Freiheit erkennt, da er nicht allein lebt, sondern in der Gemeinschaft, in der Gesamtheit.

³⁰ J. Flitscher, *Leben ohne Moral?*, Gütersloh 1969, S. 20.

³¹ Vgl. A. Loen, *Säkularisation*, München 1965, S. 168 ff.

Die Liebe des Christentums ist eine geoffenbarte Liebe und existiert als solche in den Beziehungen der Menschen. Sie macht durch die Philia die Begegnung der Menschen zu einer Begegnung der Freiheit und nicht der Knechtschaft und der Unterwerfung. Jede Art von Philia, durch die die Liebe wirkt, stellt eine göttliche Begegnung dar, die den Ruf zur Teilnahme an der göttlichen Liebe enthält. Nur in einem solchen Verständnis der Philia gibt es eine echte Begegnung. Durch die christliche Liebe begegnet der Mensch dem Menschen als Person in der Überwindung von irdischen Titeln und Vorteilen. Jeder Mensch ist für den anderen Abbild Gottes, und von diesem Standpunkt aus können alle Arten der Gesellschaft verstanden werden. Die Philia kann als eine natürliche Neigung des Menschen zur Gemeinschaft begriffen werden. Durch die Philia überwindet der Mensch sein Ego und sucht in der Du-Begegnung seine Freiheit³². Die Freiheit des Menschen ist ein Produkt des Dialogs, insofern das Wort (Logos) die Beziehungen der Menschen bewirkt und die Freiheit den Begriff der Person.

Wir kommen zu der Feststellung, daß in der Begegnung mit dem anderen der Mensch seine Freiheit erreicht, sein Ego findet, den Weg seiner Vollendung entdeckt. Die Suche nach Entfernung und Isolierung des Menschen von der Gesamtheit kommt aus der Versuchung einer falschen Suche nach seiner Freiheit, die ihn als solche zu tiefem Leid und Verzweiflung führen kann.

³² Spr 25,10: »χάρις καὶ φιλία ἐλευθεροῖ, ὥς τήρησον σεαυτῷ.«

The Bilateral Dialogues of the Orthodox Church

Problems arising from the Reception of their Agreed Statements*

by Georges Tssetsis, Geneva

A. Introduction

Originating from the greek word »dialogos«, which is made up of the preposition »dia« (through, by) and the noun »logos« (word, speech), dialogue denotes the articulate and meaningful conversation between two persons, who by means of words seek to understand each other. The nature of dialogue greatly depends from the intentions of those who engage in it. Thus there is a »dialogue of communication«, taking place between two persons or groups having different perceptions of their beliefs, with the ultimate aim to obtain a mutual agreement. But there is also a »dialogue of communion«, presupposing a common opinion of the conversing partners, which enables them to articulate an agreed perception of truth.

It can be said that the bilateral dialogues the Orthodox Church undertook with a variety of sister Churches from the East and the West in the last 25 years, aim precisely at the creation, through a »dialogue of communication«, of a better understanding between Churches, in order to achieve eventually the visible unity of Christendom, in one faith and in one eucharistic fellowship, through a »dialogue of communion«.

The Third Panorthodox Preconciliar Conference of 1986 articulated in the clearest possible way the reasons which prompted the Orthodox Church to embark in theological discussions with the non-Orthodox Churches and Denominations. »The Orthodox Church«, the Conference said, »recognizes the real existence of all Christian Churches and Confessions. At the same time, she believes that her relations with these Churches and Confessions must be based upon the clarification, as quickly and objectively as possible, of the ecclesiological question and, particularly, of issues concerning their teaching about sacraments, grace, priesthood and apostolic succession.«¹

It is precisely in this spirit that the Orthodox Church, on the basis of a Panorthodox decision taken in 1961 (First Panorthodox Conference of Rhodes), inaugurated in the 70's and 80's theological dialogues with the Oriental Orthodox Churches, the Roman Catholic Church, the Anglican Communion, the Old Catholic Church, the Lutheran

* Paper presented to the »Sixth Forum on Bilateral Dialogues«, held at the Ecumenical Institute of Bossey, 8–13 October 1994, under the general theme: »The process of responding to and receiving the insights of ecumenical dialogues«.

¹ *Episkepsis* 17, N° 369 (15.12.1986) 9.

World Federation and the World Alliance of Reformed Churches, while she started some preliminary theological conversations with the World Methodist Council and she is about to explore possibilities of conversing with the Baptist World Alliance.

The above dialogues are conducted with a varying degree of success, according to the circumstances and to their historical context. Some of them aim at the mutual acquaintance and better understanding of the theology, life and witness of Churches having no particular historical link. Others, especially those conducted in local level, seek cooperation and common action in the resolving of pastoral problems, as they arise in the day to day life and witness of the Churches, in a given local context. While others point to the restoration of the full union of those Churches, which, once constituted the One undivided Church, but in the course of history, found themselves alienated and separated. In this last category belong, no doubt, the dialogues of the Orthodox with the Roman Catholic and the Oriental Orthodox Churches. And it could be said that these dialogues, from a different ecclesiological and historical perspective, have the same importance as the dialogues of the Roman Catholic Church, with the Anglican, Lutheran and Reformed Churches, given the fact that these Churches, until the 16th century, were integral part of the Western Church, but they were separated from her in the aftermath of the Reformation.

B. The present state of the bilaterals of the Orthodox Church

1. The Orthodox/Oriental Orthodox dialogue

Although the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches belong to the same roots and in many respects have a common tradition, paradoxically this dialogue is one of the most recent ones. The **Joint Orthodox and Oriental Orthodox Theological Commission** had its first official plenary meeting only in December 1985, in Chambésy, (Geneva), and worked out the methodology, as well as the agenda of the dialogue. Quite naturally, Christology and ecclesiology were chosen as the main objectives of this dialogue. The second plenary of this Commission met in June 1989 at Amba Bishoy Monastery in Egypt and elaborated a first common text on the christological dogma and nominated a sub-Committee to deal with pastoral issues, the Churches are today facing, particularly in the Middle East region. The third and decisive plenary of the Commission met again in Chambésy, in September 1990, and reviewed two reports, on theological and pastoral concerns. On the basis of the Amba Bishoy document, the Chambésy plenary, unanimously declared that both Church traditions, though they may have used christological terms in different ways, »have always loyally maintained the same authentic Orthodox christological faith and the unbroken continuity of the Apostolic Tradition«. It further stated that »this common faith and continuous loyalty to the Apostolic Tradition, should be the basis of unity and communion between Orthodox and Oriental Orthodox«. Consequently the Joint Commission recommended the lifting of the mutual condemnations and the anathemas, pronounced in the context of the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon.

A further important step in this dialogue, constituted the meeting of the Joint Commission in November 1993 at Chambésy, which on the basis of the 1989 and 1990 Agreed Statements, worked out proposals on the lifting of the anathemas and on restoring full communion between Eastern and Oriental Orthodox Churches, given the fact that the two parties »have always loyally maintained the same authentic Orthodox Christological doctrine and the unbroken continuity of the Apostolic Tradition«.

According to the Joint Commission »The lifting of the anathemas should be made unanimously and simultaneously by the Heads of the respective sides, through the signing of an appropriate ecclesiastical Act, the content of which will include acknowledgement from each side that the other is Orthodox in all respects«, and it should imply:

»a) that the restoration of full communion for both sides is to be immediately implemented;

b) that no past condemnation, synodical or personal, against each other is applicable any more;

c) that a list of Diptychs of the Heads of Churches be agreed upon and used liturgically;

d) that a liturgical committee be appointed by both sides in order to examine the liturgical implications arising from the restoration of communion and propose appropriate forms of concelebration;

e) the matters relating to ecclesiastical jurisdiction be worked out by the local Churches according to common canonical principles«².

No doubt, the consensus achieved in this dialogue is remarkable indeed. It should be admitted, however, that in reaching rapidly a theological convergence, particularly on the christological doctrine, the Joint Commission was greatly helped by the findings of the informal conversations, theologians of the two traditions had in Aarhus (1964), Bristol (1967), Geneva (1970) and Addis Ababa (1971), through the good services of Faith and Order.

2. The Orthodox/Roman Catholic dialogue

This dialogue was inaugurated in 1980 in Patmos/Rhodos with great hopes and expectations. Among its major achievements was the adoption of joint documents on »The Mystery of the Church and of Eucharist, in the light of the Mystery of the Holy Trinity«, on »Faith, Sacraments and the Unity of the Church« and on »The Sacrament of ordination in the sacramental structure of the Church«. This particular text contained chapters about »Christ and the Holy Spirit«, »Priesthood in the divine economy of Salvation«, »The ministry of the Bishop, the Presbyter and the Deacon« and »The Apostolic Succession«.

Unfortunately, after the resurgence of the Uniate problem in Central and Eastern Europe, the Joint International Commission, both in its Valamo (1988) and Freising (1990) plenaries, was compelled to deal extensively with this particular issue. In its Freising plenary, the Commission considered **Uniatism** as an urgent problem, »to be treated

² *Episkepsis* 24, N° 498 (30.11.1993) 6.

with priority over all subjects», while recognizing that as a method of unity, is in opposition to the common Tradition of the two Churches, and that wherever it was employed as a method, Uniatism not only failed to achieve its goal of bringing the Churches closer together, but on the contrary, provoked new divisions. The Freising plenary emphasized that »dialogue, which is the most suitable way to work for unity, is also the most appropriate form to confront problems, particularly that of **Uniatism**«, and pleaded for the continuation of the Orthodox/Roman Catholic dialogue, since this obstacle of Uniatism »has in fact to be overcome, if we wish to continue our progress towards unity«.

After a suspension of its work for about two years, the Joint Commission resumed its work at Balamand (Lebanon) in June 1993 and dealt again exclusively with the issue of the Eastern rite Catholic Churches.

Even if the Balamand plenary was not attended by a number of local Orthodox Churches (Jerusalem, Serbia, Bulgaria, Georgia, Greece, Poland), the Joint Commission was in a position to elaborate a text which, in a way, tried to initiate the beginning of renewed relationships between the two Churches. Carrying the title »**Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion**«, the document reiterates the positions of Freising, but also it makes new statements which could be considered as an ecclesiological breakthrough. Thus, it is recognized that what Christ has entrusted to his Church, namely Apostolic faith, sacraments, ministry and the Apostolic succession of Bishops, cannot be considered as exclusive property. Therefore in this perspective the Roman Catholic and the Orthodox Churches recognize each other as **Sister Churches**, responsible together for maintaining the Church of God in fidelity to the divine purpose, more especially in what concerns unity. In this spirit, and in an endeavour of promoting Christian unity, the document concludes that »in the search for re-establishing unity there is no question of conversion of people from one Church to the other in order to ensure their salvation. There is a question of achieving together the will of Christ for his people and the design of God for his Church by means of a common quest by Churches for a full accord on the content of the faith and its implications. This effort is being carried on in the current theological dialogue. The present document is a necessary stage in this dialogue«³.

3. The Orthodox/Anglican dialogue

Discussions with Anglicans started already in the 19th century and continued in the first quarter of the 20th century, particularly in the context of the recognition of the Anglican Orders. The dialogue was revived in the mid 60's. After some years of stagnation, however, the **International Commission of the Anglican/Orthodox Theological Dialogue**, under new leadership, started a second round of conversation in Finland, in the year 1989.

Scripture, Tradition and Councils, ecclesiology, epiclesis, faith and worship, communion of saints, ordination of women, image, symbol and language in relation to the Holy Trinity, the Holy Trinity as Communion, and the Filioque clause were among the sub-

³ »Uniatism, Method of Union of the Past, and Present Search for Full Communion«, *Ecumenical Trends*, December 1993, p. 174.

jects dealt by this Joint Commission. It is interesting to note that at the above mentioned meeting in Finland, the International Commission recommended that Anglicans consider dropping the Filioque clause in future liturgical revisions. This was an encouraging development. Indeed the resolving of the Filioque controversy, which for many centuries affected negatively the East-West relationships, is of outmost importance and if the Provinces of the Anglican Communion were to restore the Nicene creed to its original form, as the last Lambeth Conference wished (1988), there is no doubt that a major difficulty in Anglican-Orthodox relations would have been removed.

Presently, conversations concentrate on the doctrine of the Person of Jesus-Christ, his relationship to the Holy Spirit, to creation, to humanity and to the Church. The International Commission met between 16–23 October 1994, in Chambésy, and dealt with points of agreement reached so far by Anglicans and Orthodox⁴.

4. The Orthodox/Old Catholic dialogue

This is one of the oldest bilaterals of the Orthodox Church, which started already in the 19th century, in the aftermath of the First Vatican Council. The dialogue took an official character in 1965 after a decision taken by the Third Panorthodox Conference of Rhodes (1964). A variety of theological issues, have been debated and agreed upon in 7 plenary meetings of the Mixed Orthodox/Old Catholic Theological Commission. These issues were the Doctrine of God, Christology, Mariology, the Church and her nature, authority, infallibility, Scripture and Tradition, Apostolic succession, Ecumenical Councils, the Sacraments of Penitence, Holy Unction, Priesthood and Marriage, as well as eschatology and ecclesial communion. The dialogue was concluded after the last meeting of the Mixed Commission, held in Kavala (Greece), in October 1987, and according to the established procedures, its overall results were communicated to the Ecumenical Patriarch and to the Archbishop of Utrecht, in order to officially declare the conclusion of this dialogue.

Needless to say that the conclusion of the Orthodox/Old Catholic conversations does not automatically mean that sacramental unity between the two Churches can be restored. On the one hand, one has to see how the common theological understanding, contained in the agreed statements, is going to be incorporated in the official teaching of the two Churches and expressed in worship and catechism. And on the other hand, one has to wait for an Old Catholic reaction to the Orthodox warning that the sacramental communion of Old Catholics with Anglicans, Lutherans and other Protestant Confessions, constitutes an impediment for the establishment of full communion between the two Churches. It goes without saying that another matter complicating further the anticipated union, is the recent practice of some local Old Catholic Churches to ordain women to priesthood. The green light given by the Old Catholic International Congress in August 1990 to dioceses, allowing them to ordain women at their discretion, certainly will not facilitate the relationships.

⁴ *Episkepsis* 24, N° 510 (31.10.1994) 3.

5. *The Orthodox/Lutheran dialogue*

The work of the **Orthodox-Lutheran Joint Commission** was inaugurated in 1981. After some exploratory meetings in order to fix the topics of the dialogue and the methodology to be followed, this Commission produced a first joint text during its Allentown, USA, meeting (May 1985) on the »Divine Revelation«. The text in a way determined the content of the discussions that followed. Thus the Crete plenary of the Joint Commission (May 1987), dealt with »Scripture and Tradition«, the Bad Segeberg encounter (September 1989), produced an agreed statement on »The Canon and the Inspiration of the Holy Scripture«, while the Moscow plenary (1991) explored the theme »Authority In and Of the Church«. The same topic was further elaborated by the Joint Commission in its Aarhus meeting (July 1993) with special emphasis on Councils. The outcome of the discussions was an agreed statement on »Ecumenical Councils and Authority In and Of the Church«, regarded as a necessary first step towards a more elaborate Joint Statement on Authority. The next plenary meeting scheduled for 1995, will be dealing with »The Lutheran and Orthodox Understanding of Salvation in the light of the Ecumenical Councils«.

In this way the exploratory contacts between Orthodox and Lutherans started already in the 16th century, shortly after the Reformation begun, took a concrete form in our days, helping the two partners to be better acquainted with each other and find at least a common theological vocabulary.

6. *The Orthodox/Reformed dialogue*

The official **dialogue between the Orthodox Church and the Churches of the Reformation** (represented by the World Alliance of Reformed Churches) was inaugurated at Leuenberg (near Basel) in March 1988. During this exploratory meeting participants after an exchange of views about the historical past of the two Churches, had a first theological discussion on the Nicene-Constantinopolitan Creed, with particular emphasis to its relevance and interpretation today.

The second Orthodox-Reformed meeting took place in Minsk (Byelorussia) in October 1990, and dealt with »The Biblical and Patristic doctrine on the Trinity« and »The Trinity in the worship of the Church«.

The third Orthodox/Reformed encounter took place in March 1992 in Kappel-am-Albis, near Zürich. Extending its earlier conversations on the Nicene-Constantinopolitan Creed, the meeting dealt with »The theological implications of the Incarnation«.

The fourth plenary of the Orthodox/Reformed Joint Commission met at Limassol (Cyprus) in January 1994. Its agenda included the following themes: »The Holy Trinity in Creation and Incarnation«, »Antidosis (communicatio) Idiomatum and Theosis (Deification) of Human Nature« and »The Christ of Revelation and the Christ of History«. On the basis of discussions on the above presentations, the Joint Commission produced a Common Statement on »The Doctrine of Christology«, which was sent to the Orthodox and Reformed Churches for study and further discussion.

7. The Orthodox/Methodist dialogue

This dialogue is in a process of preparation. A Planning Committee met in July 1992 in Oxford for an initial presentation of the historical and theological selfunderstanding and ecclesiology of each side.

The Planning Committee met again at the Headquarters of the Ecumenical Patriarchate in July 1993, and dealt with the topics: »Tradition and the Spirit of Faith in a Methodist Perspective« and »Preaching the Gospel and the Unity of the Church in the Contemporary World«. The Planning Committee, while recognizing that the ultimate goal of full organic unity is at this stage no more than a distant hope, believed that Orthodox and Methodists have much to gain by coming to know each other better. This is why it recommended the opening of an official international dialogue between Orthodoxy and Methodism. The Preparatory Committee will meet again in 1995 in order to prepare the first official meeting, to be held hopefully in 1997, subject to approval by the Autocephalous Orthodox Churches, in concertation with the Ecumenical Patriarch, and by the Assembly of the World Methodist Council in 1996.

8. The Orthodox/Baptist dialogue

The Orthodox/Baptist dialogue is presently in an exploratory stage. Interest for an encounter of the two Churches was manifested by the Baptist World Alliance, after the recent political changes in Central and Eastern Europe and the tensions between the Orthodox and Baptists which followed. A Baptist delegation visited the Ecumenical Patriarchate in October 1994, established a first contact and discussed further plans with the Synodical Committee for Interchurch relations.

C. The issue of »reception« in the Orthodox Church today

The Fifth Forum on bilateral conversations, speaking about »reception«, had made reference to Newman's idea that »the ultimate test of doctrine is whether it is taken up and lived out in the life of the Church«⁵. Indeed the term »reception« denotes the process by which the people of God, guided by the Holy Spirit, accept new answers to emerging issues in the life of the Church, provided they do not contradict the apostolic faith and they are in continuity and harmony with the teaching of the universal Church. This process was applied in the early Church, when doctrinal teachings, canons and resolutions of Ecumenical and Regional Councils were shared with the local Churches, not only for information, but also for their implementation in the daily life of the faithful. In this process Christians were able to recognize in these new answers a continuity with the faith and tradition of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church.

Reception is, however, a continuing process. As Archbishop Keshishian remarks, every succeeding generation must receive and re-receive, interpret and re-interpret, for-

⁵ Fifth Forum on Bilateral Dialogues, Report, (Faith and Order paper Nr. 156), p. 42.

ulate and re-formulate the teachings of the Councils in the light of its own understanding of the apostolic faith and vis-à-vis its particular situation⁶.

Can this be achieved today with the bilateral conversations taking place in the context of the wider Ecumenical Movement? The answer could be affirmative, with the proviso, however, that the conversing partners, while recognizing the objective difficulties towards Christian unity, could adopt a methodology which will enable them to articulate the common Christian faith, affirmed by the Ecumenical Councils of the One undivided Church. A methodology which, from an »ecumenism in space«, aiming at agreements between Churches as they exist presently, will shift to an »ecumenism in time«, to an ecumenism »in agreement with all ages«. This shift is of paramount ecclesiological importance for the Orthodox Church, for the simple reason that »the common ground of the existing denominations must be sought in the past, in their common history, in that common ancient and apostolic tradition, from which all of them derive their existence«⁷.

Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamos pertinently remarks that »the catholicity of the Church is not simply a matter of bringing together existing cultures and nations in their present state of concerns«, but a matter of uniting »historical identities and traditions, so that they may be transcended in the unity of the body of Christ«⁸.

Seen from this perspective therefore, the problem of receiving the outcome of a bilateral dialogue appears to be closely linked with the problem of ecclesiology. This is why in debating the issue of the reception or acceptance of agreed statements, one has to have in mind the concept of the Church.

What is today the Orthodox perception of »reception« so far as the agreed statements of the bilaterals are concerned?

Reacting to the Lima Document on »Baptism, Eucharist and Ministry« (BEM) and with reference to its »reception«, an ad-hoc inter-Orthodox symposium (Boston 1985), pointed out that »the notion of reception of the BEM document is different from the classical Orthodox understanding of the reception of decrees and decisions of the Holy Councils«, adding that »reception« in the framework of modern Ecumenical Movement, »is a step forward in the process of our growing together in mutual trust, towards doctrinal convergence and ultimately towards communion with one another, in continuity with the apostles and the teachings of the Universal Church«⁹.

It goes without saying that the same could be affirmed with regard to the outcome of the bilateral dialogues. For the agreed statements they produce are by no means »confessions of faith«, but only steps of an evolving process, leading to unity. This is particularly true with the dialogues of Churches coming from different theological horizons and having different historical backgrounds. In this case, »reception« primarily signifies recognition of the existence of the »others«, a discovery or re-discovery of the beliefs and traditions of our interlocutors, within a deliberate effort however to manifest the oneness of the Church and her saving ministry.

⁶ A. Keshishian, *Conciliar Fellowship, A Common Goal*, Geneva 1992, p. 84.

⁷ Orthodox Statement at the Third Assembly of the WCC in New Delhi 1961, in: C. Patelos (ed.), *The Orthodox Church in the Ecumenical Movement*, Geneva 1978, p. 98.

⁸ John of Pergamos, *Action and Icon ...*, in: Th. Wieser, *Whither Ecumenism?*, Geneva 1986, p. 63.

⁹ G. Limouris (comp.), *Orthodox Visions on Ecumenism*, Geneva 1994, p. 106.

The unity we seek in the Ecumenical Movement, be it in the context of Faith and Order or in the framework of the bilateral dialogues, cannot be the product of the convergence documents, such as BEM, or of agreed statements, like those emanating from our theological encounters. Certainly such encounters are needed and they should be of serious and high quality. Their aim however should be directed towards the understanding of the existential significance of the Church, particularly of her visible structure, which provides human beings with the possibility of entering into new and saving relationships with God and the world.

D. Problems arising in the »reception« process

Without minimizing the value and utmost importance of the dialogue with Churches emerged in the course of the Reformation movement, it could be affirmed that the bilaterals of the Orthodox Church with the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church have a particular significance. Not only because of the common heritage of these churches, but also because, at a certain moment of history, they were protagonists of the painful schisms of the 5th and the 11th centuries, and therefore they have today a debt towards the Lord, namely to restore his broken body.

The agreement reached between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches on the christological doctrine, undoubtedly eliminated the most important obstacle in the way towards the full union of these two Sister Churches of the Christian East. Presently, the convergence document forwarded by the Ecumenical Patriarchate to the local Orthodox Churches, is under study, particularly so far as the lifting of the anathemas is concerned.

Most of the Orthodox Churches have welcomed with satisfaction this historical breakthrough, while recognizing that there are important ecclesiological questions to be resolved before the full union between Eastern and Oriental Orthodox Churches is proclaimed. The final authority to receive the agreed statement and apply its contents is of course a Panorthodox Council. Yet, there are indications that at least some local Orthodox Churches, having experienced in the past schisms in their own body, will be reluctant to receive the agreed statement, with the understandable argument that no Church can afford an eventual split in her own body, for the sake of union with another Church.

The same could be affirmed with regard to the dialogue of the Orthodox with the Roman Catholic Church, particularly so far as the Balamand document is concerned. At this stage it appears that it will be premature to expect the »reception« of its contents, because of a rejection, coming not only from some Orthodox quarters, accusing the Orthodox members of the Joint Commission as betrayers of their faith, after having recognized the reality and existence of the Uniate Churches today, but also from Uniate circles, particularly in Ukraine and Transylvania, who blame the Roman Catholic members of the Commission for jeopardising their future.

Hence the question: What is the value of the Balamand document, if on the one hand Catholic Churches of Eastern rite intend to go their own way and on the other, some Or-

thodox reject it, in a deliberate effort to irritate the *pleroma* against the Roman Catholic Church?

A third problematic area concerning »reception«, relates to the agreed statements produced by the Orthodox – Old Catholic dialogue. This dialogue was successfully concluded eight years ago, but no action was been taken so far by the Orthodox. The »orthodoxy« of the documents signed in this dialogue, is not questioned whatsoever. What prevents, however, the reception of these documents, is the nature of the affirmations the Old Catholics make in their dialogues with non-Orthodox, being in total contradiction with the affirmations they make when they converse with the Orthodox. Another factor for the Orthodox reluctance to officially declare the conclusion of the dialogue, is the full sacramental communion of the Old Catholics with the Anglican Church, the Philippines Independent Church and the Evangelical Church in Germany, namely with Churches not in communion with the Orthodox Church.

* * *

The outcome of the bilaterals is periodically evaluated by the Orthodox Church, in order to have a comprehensive idea about their orientation and development and make sure that they are in conformity with the directives given by the Third Panorthodox Preconciliar Conference. Such an evaluation took place on August 30 and 31, 1994, at the Ecumenical Patriarchate, during a meeting of the Synodical Committees on Inter-orthodox and Inter-christian Affairs with the Orthodox co-presidents and secretaries of the various Joint Theological Commissions. This was an occasion to receive a detailed account of the progress made so far in the bilaterals and to discuss plans so far as their future agenda is concerned.

One interesting development in this meeting was the conclusion that the evaluation of the Orthodox bilaterals could not be productive without a parallel indepth study of the agreed documents, our dialogue partners sign when they meet among themselves. The more so, as they also deal with issues which are on the agenda of their bilaterals with the Orthodox. Hence the move of the Ecumenical Patriarchate to appoint a Theological Commission with the mandate to study the documents of the bilaterals of Sister Churches, detect, if any, their contradictions and bring them to the attention of the members of the Inter-orthodox Commissions for appropriate action.

E. Concluding remarks

In view of the proliferation of bilateral dialogues in our days, what is imperative is to ensure a coherence both in their orientations and in their anticipated results. And, the most important, to avoid contradictions. A bilateral dialogue is above all a dialogue of truth. It is in this sense that the Orthodox Church conceived her dialogues 25 years ago and inaugurated theological conversations with a variety of Churches and denominations, with the sole aim to facilitate the common journey towards our union. If however, participants in these dialogues formulate contradicting positions in order to ensure, out of

ecumenical courtesy, some convergence with the theological tradition of the interlocutor of the moment¹⁰, then not only they fail to manifest the truth, but also they hinder the common search of Christian unity, which is precisely the main goal of our theological dialogues.

¹⁰ As the late W. A. Visser't Hooft was pointing out quite pertinently, »Ecumenical dialogue, which for reasons of politeness or opportunism conceals the real issues, does far more harm than good. We need maximum ecumenism, in which each church brings the fullness of its conviction, not minimum ecumenism in which we are left with a meagre common denominator«. *W. A. Visser' t Hooft*, *The Ecumenical Movement*, from Amsterdam to Geneva (1948–1966), in: *The welcome and the Speeches of Dr Visser't Hooft and E. C. Blake at the University of Athens*, Athens 1967, p. 33.

Dokumente

‡320 A. Besuch des Ökumenischen Patriarchen im Vatikan (Rom, 1995)

[Zum Festtag der Apostel Petrus und Paulus am 29. Juni reiste der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** für vier Tage nach Rom. Bei diesem Anlaß wurde das Ökumenische Patriarchat schon in den Jahren zuvor durch hochrangige Delegationen vertreten. Höhepunkte des Festgottesdienstes waren das von Papst **Johannes Paul II.** und dem Ökumenischen Patriarchen gemeinsam abgelegte Glaubensbekenntnis ohne den Zusatz des »Filioque« und der am Ende der Messe gemeinsam erteilte Segen.

Zu Irritationen war es im Vorfeld gekommen, als bekannt wurde, daß der Papst beabsichtigte, an diesem Tag einem unierten Bischof das Pallium zu verleihen. Aufgrund des Einspruchs des Patriarchen wurde die Verleihung auf den Vortag verlegt.

Der Papst bekundete bei diesem Treffen den Wunsch nach einer baldigen Überwindung der Spaltung zwischen den beiden Schwesterkirchen. Dem schloß sich der Patriarch an, nicht jedoch ohne die aktuellen zwischenkirchlichen Probleme beim Namen zu nennen, besonders bezüglich des Primates, des »Filioque« und der Unia. Der Patriarch betonte zudem, daß zunächst die Ursachen der Auseinandersetzungen angegangen werden müssen und die Vielfalt nicht verloren gehen dürfe. Trotz der erwähnten Schwierigkeiten wurden die Gespräche durch eine gute und herzliche Atmosphäre geprägt.

Kon. Nikolakopoulos]

Homilie des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (Vatikan, 29. Juni 1995)

Eure Heiligkeit,

Die Gnade des Allerheiligsten Geistes, dessen höchsten Triumph die Kirche in der Geschichte durch das Pfingstereignis erfuhr – welches gerade vor einigen Wochen wieder auf analoge Weise in unseren beiden liturgischen Traditionen gefeiert wurde –, hat uns heute in dieser historischen Basilika des hl. Petrus zusammengeführt, um den Gott der Mächte und des Erbarmens mit geistlichen Gesängen zu verherrlichen. Er hat mit seiner übergroßen Menschenliebe all das zugelassen, was sich um uns ereignet, und dies gilt in besonderer Weise für unsere brüderliche Begegnung.

Zweifellos bedeutet die Tatsache, daß wir uns jedes Jahr, vertreten durch gegenseitige offizielle Delegationen, am Patronatsfest unserer jeweiligen Kirche zusammenfinden, eine *Gabe*, aber auch eine *Prüfung*, zumal wir aufgrund der andauernden Trennung noch nicht der Gnade des *gemeinsamen Kelches* gewürdigt wurden, dem aber mit Eifer und Gottesfurcht weiterhin alle Christen entgegenstreben, die in Ost und West, in Süd und Nord den Herrn suchen und bekennen.

Noch mehr genießen wir die geistliche Reinigung dieses Privileges, aber auch der Prüfung in diesem geheiligten Moment, in dem wir zusammenkommen. Das geschieht dieses Jahr auf persönliche Weise anläßlich des hochverehrten Gedächtnisses des hl. Petrus des Apostelfürsten und des hl. Paulus, der zusammen mit Petrus um derselben Wahrheit des Evangeliums und um desselben Bluteugnisses willen den Märtyrertod erlitt.

Vorrangiges und grundlegendes Kapitel in der Kirche Christi, das weder verlangsamt noch in den Schatten gedrängt, bzw. noch weniger durch irgendeinen weltlichen Faktor abgeschafft werden kann, ist ohne Zweifel das *Bekenntnis* des makellosen Glaubens, der von Gott »den Heiligen ein für allemal anvertraut ist« (Jud 1,3) und der entsprechende *Gehorsam*, der während des Lebens in der Geschichte mit diesem unverformbaren Glauben *konform* ist.

Der apostolische Spruch – »ich habe geglaubt, darum habe ich geredet« (2 Kor 4,13) – ist keine rhetorische Selbstgefälligkeit noch eine Selbstrechtfertigung. Er ist ein *Lebensgesetz* und *Maß der Wahrheit* in der Kirche. Glücklicherweise hat die Theologie in Ost und West seit geraumer Zeit aufgezeigt – und dies ist auch bei protestantischen Theologen unserer Zeit der Fall –, daß »so, wie Christus immer als *Herr* verkündet wird, auch der Glaube gleichzeitig immer Gehorsam bedeutet« (E. Brunner, Dogmatik, Bd. III, S. 59).

Daher lassen sich alle Wechselfälle der Kirche, die in der Geschichte hin und wieder auftreten – ob sie nun von außen oder von innen durch unsere Sünden kommen – direkt oder indirekt auf das *Bekenntnis* und den *Gehorsam* des Glaubens zurückführen. Daher rühren auch die *Verfolgungen* der Gläubigen jeder Art auf der Erde; und daher rühren die *Häresien* und *Zwietracht* zwischen den Gläubigen.

Es ist also an diesem Tag und in diesem historischen Augenblick einsehbar und geziemend, nicht nur in *Erinnerung* zu rufen, sondern vielmehr an unser *Gewissen* und das Gewissen aller, die uns umgeben, ob nah, ob fern, zu appellieren, daß es eine unerläßliche und unauflösliche Einheit zwischen Lippenbekenntnis und dem tieferen *Geist* gibt, und zwar eben aufgrund dieser Glaubenssubstanz selbst. Dazu ruft uns andererseits auch das soeben vorgetragene Evangelium von dem *Bekenntnis* des Petrus in Kaisareia Philippi auf.

Die unvergleichliche Wichtigkeit dieses Verses wurde, wie ja bekannt, zur Genüge von der exegetischen, bzw. der Kontroverstheologie durch den Versuch, den *Primat* unter den Aposteln herauszufinden oder zu interpretieren, in Erinnerung gerufen.

Heute sind wir mit Gottes Hilfe glücklicherweise – allerdings nicht selten durch Be- trübnis und ebenso durch Demütigungen – zur Reife des wirklich *apostolischen Gewissens* gelangt. Wir sind darauf gekommen, den Primat nicht *unter Personen*, sondern eher *unter den Ämtern des Dienstes* zu suchen. Wir wissen ja, wie viele und wie notwendige Ämter des Dienstes in jedem Augenblick auf dieser Erde wir vor uns haben, wenn wir wirklich daran interessiert sind, »nicht von den Menschen bewundert zu werden, sondern vor Gott Wohlgefallen zu finden«.

Heute lernen wir also erneut, daß die Haupttugend, die Königin unter den christlichen Tugenden jene ist, die allein die Welt weise macht und heilen kann, nämlich die Tugend der *Demut* und mit ihr die *Reue*. Sie ist das *mutigste* und daher auch das *überzeugendste* Glaubensbekenntnis. Es ist unmöglich, zu glauben und wirklich zu bekennen, daß »nur einer heilig, nur einer der Herr ist, Jesus Christus, in der Ehre Gottes des Vaters«, und gleichzeitig andere *Machtbefugnisse* und andere *Ehren* in der Kirche zu suchen.

Deshalb ist eine große Demut und ständige Reue unter den *Hirten* und *in der Herde* wirklich vonnöten. Die *Gesinnung* dieser Welt wird nicht so einfach herausgerissen, auch unter den Gläubigen entzieht er sich nicht so einfach. Um des »Gedankens Christi« wür-

dig zu werden, müssen wir erst »zu vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen« (Eph 4,13). Wenn nach dem unbestrittenen Herrenwort »die Welt unter der Macht des Bösen steht« (1 Joh 5,19), müssen wir auch ebenso die Feststellung des Herrn darüber in Erinnerung rufen, d.h., daß »diese Art von Dämonen nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden kann« (Mk 9,29).

Nur mit solchen »geistlichen Koordinaten« wird der Glaube in der Geschichte in seiner ganzen *Unversehrtheit* gerettet, und nur so kann unser Glaube wirklich bekannt und als »Macht, die die Welt besiegt hat« (1 Joh 5,4), gewürdigt werden.

Es ist einleuchtend, daß solche geistlichen Koordinaten, die ja von der Unversehrtheit des Glaubens *vorausgesetzt* werden, ganz deutlich aufzeigen, daß *Orthodoxie* ohne *Orthopraxis* zum unerträglichen Pharisäismus wird, daß aber andererseits auch die theologische Reflexion über *Werke* und *Glaube* zu unfruchtbarem, akademischem Wortschwall wird.

Mit solchen Aussagen, Eure Heiligkeit und ihr Brüder und Schwestern, wollen wir aber keineswegs die Andacht dieser festlichen Zelebration stören. Es ist vielmehr unsere Absicht, der ganzen christlichen Welt von heute mit Aufrichtigkeit und Gottesfurcht unsere Überzeugung von einer notwendigen *Selbstkritik* und *unaufhörlichen Reue* feierlich zu erklären.

Das aber, wonach in erster Linie gemäß der *Selbstkritik* und Reue des Christen getrachtet wird, kann nicht darin bestehen, daß wir versuchen ausfindig zu machen, *wer von uns zuerst und wer zuletzt einen Fehler begangen hat, oder wer von uns einen größeren oder einen kleineren Fehler begangen hat*. Das wäre eine kleinliche irdische Spurensuche, die schon die vorchristlichen griechischen Philosophen als eine für den geistlichen Menschen niedrige Beschäftigung betrachteten.

Die fundamentale Frage lautet für uns also, *wie wir unseren Nächsten, dem wir ja dienen, heilen können, und wie mit ihm und durch ihn auch wir der Heilung gewürdigt werden*.

Leider haben wir Christen diesbezüglich die goldene Regel des Paulus – »einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen« (Gal 6,2) – als einfache *gegenseitige Solidarität weltlichen Charakters* mißverstanden. Es war daher sehr früh notwendig, daß die Väter des Ostens diese Worte des Paulus mit dem bekannten »*Selbsttadel*« vervollständigen oder vielmehr korrekt interpretieren mußten. Dies war eine Praxis, die von ihnen während des ganzen Lebens ausgeübt wurde, das ja wirklich die einzige Möglichkeit darstellt, »Christi Gesetz zu erfüllen«.

Das bedeutet, daß nach dem patristischen »Selbsttadel« alle Sünden und Verirrungen des Bruders, außer den Irrlehren und Häresien, nicht auf diesem, sondern auf mir lasten. Ich muß sie spontan und ohne Murren auf mich nehmen, wenn ich wirklich will, daß mein Bruder wie auch ich Elender und überhaupt die ganze Welt gerettet werden sollen.

Wie der Mensch gewordene Gott »uns in allem ähnlich geworden ist, außer in der Sünde«, so sollen auch wir unserem Bruder in allem ähnlich werden, »außer im Irrglauben«.

Wenn der Herr, allein ohne Sünde, aufgrund seiner übergroßen Liebe zu uns Menschen zum Vater und zu uns im Blick auf seine Jünger sogar sagte: »Und ich heilige mich für sie« (Joh 17,19), um wieviel mehr müssen dann wir Elenden unaufhörlich uns selbst durch die Kenosis, die Selbstentäußerung, für die Welt reinigen und heiligen.

Am Ende möchten wir euch zum heute feierlich begangenen Gedenktag gratulieren und umarmen. Es sei uns noch gestattet, zu bekräftigen, daß erst dann, wenn wirklich der Primat des *Ethos der Kenosis* in überzeugender Weise in der Geschichte der Kirche vorherrschen wird, es ein Leichtes sein wird, nicht nur die über alles ersehnte *Einheit* im Glauben wiederherzustellen, sondern augenblicklich werden wir dann auch gewürdigt werden, zu erfahren, was die Offenbarung Gottes denen versprochen hat, die den Herrn lieben, nämlich »eine neue Erde und einen neuen Himmel«.

Amen!

Ansprache des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. beim Angelus am 29. Juni

Wir feiern zusammen das Fest der Apostel und Märtyrer. Wir begehen das heilige Gedächtnis von Petrus und Paulus.

Lob, Ehre und Dank sei dem Heiligen Gott für das Fest, das uns beiden gemeinsam ist. Dank dem bischöflichen Mitbruder des alten Roms, Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. Eine herzliche Umarmung der Liebe und Hochschätzung euch Kindern Gottes, allen Kindern Gottes in nah und fern.

Das Fest der Apostel und Märtyrer lädt zu tiefer Reflexion ein; es fordert dazu auf, heute den Eifer für die *Sendung* und das *Zeugnis* der Kirche zu erneuern. Das haben wir Bischöfe des alten und des neuen Roms ganz bewußt getan. Unter Tränen gedachten wir der riesigen Schar der Märtyrer der Urkirche, die in dieser Stadt den wilden Tieren um des Namens Christi willen entgegengetreten sind.

Die Raubtiere leben noch. Sie finden sich vor, unter und in uns. Es sind die Sünde, die Überheblichkeit, die Lüge, der Betrug, der Eifer, der keiner rechten Erkenntnis entspringt, der Fanatismus, die Schismen, die Spaltungen, der Krieg, die Angst, der Tod. Dennoch lebt Gott, der Herr der Apostel und der Märtyrer, unser Gott, und wir leben in ihm.

Er sandte und sendet uns in die Welt. Wir gehen und verkünden den Frieden, die Versöhnung und die Einheit. Wir sind Zeugen der Auferstehung Christi. Wir fürchten die wilden Tiere nicht, denn wir haben unseren Beistand, den Heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, den Gabenschatz und den Spender des Lebens.

Deshalb, Brüder und Schwestern, habt Mut! Gott liebt die Welt, er liebt den Menschen, er liebt das Leben. Lieben auch wir einander in der Wahrheit, und der Gott der Liebe, des Friedens und der Einheit wird immer mit uns sein.

Amen.

**Gemeinsame Erklärung
von Papst Johannes Paul II. und dem Ökumenischen Patriarchen
Bartholomaios I. am 29. Juni**

»Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel« (Eph 1,3).

1. Wir sagen Gott Dank auch für diese unsere brüderliche Begegnung, verwirklicht in seinem Namen und mit der demütigen und überzeugten Absicht, seinem Willen zu gehorchen, damit seine Jünger eins seien (vgl. Joh 17,21).

Diese unsere Begegnung ist zustandegekommen in der Wegrichtung der anderen großen Ereignisse, die unsere Kirchen ihren Willen bekunden ließen, die alten Exkommunikationen in die Vergessenheit zu verweisen und sich auf den Weg zu machen zur Wiederherstellung der vollen Einheit. Unsere verehrten Vorgänger Athenagoras I. und Paul VI. sind als Pilger nach Jerusalem aufgebrochen, um sich im Namen des Herrn ebendort zu begegnen, wo der Herr mit seinem Tod und seiner Auferstehung den Menschen die Vergebung und das Heil gebracht hat. In der Folge haben ihre Treffen im Phanar und in Rom diese neue Tradition der brüderlichen Besuche eröffnet, um den wahren Dialog der Liebe und der Wahrheit zu fördern. Diese wechselseitigen Besuche wurden während der Amtszeit des Patriarchen Dimitrios weitergeführt, als unter anderem auch der theologische Dialog für eröffnet erklärt wurde. Die wiedergefundene Brüderlichkeit im Namen des einen Herrn hat uns zu einer unbefangenen Diskussion gebracht, zum Dialog, der das Verständnis und die Einheit sucht.

2. Dieser Dialog hat sich durch die gemischte internationale Kommission als ergiebig erwiesen und konnte grundsätzliche Fortschritte machen. Es ergab sich daraus eine gemeinsame sakramentale Konzeption der Kirche, durch die Zeit hindurch getragen und überliefert aufgrund der Apostolischen Sukzession. In unseren Kirchen ist die Apostolische Sukzession grundlegend für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes. In Anbetracht dessen, daß in jeder Ortskirche sich das Geheimnis der göttlichen Liebe realisiert, und daß auf diese Weise die Kirche Christi ihre wirksame Gegenwart in jeder von ihnen ausdrückt, konnte die gemischte Kommission erklären, daß unsere Kirchen sich als Schwesterkirchen wiedererkennen, gemeinsam verantwortlich für die Bewahrung der einen Kirche Gottes in der Treue zum göttlichen Plan, in ganz besonderer Weise hinsichtlich der Einheit.

Von ganzem Herzen sagen wir dem Herrn der Kirche Dank, weil er durch diese gemeinsam abgegebenen Bestätigungen nicht nur den Fortschritt zur Lösung der bestehenden Schwierigkeiten beschleunigt, sondern Katholiken und Orthodoxe von nun an auch fähig macht, ein gemeinsames Glaubenszeugnis abzugeben.

3. Das ist ein besonders passender Zeitpunkt am Vorabend des dritten Jahrtausends, an dem zweitausend Jahre nach der Geburt Christi alle Christen sich anschicken, eine Gewissensprüfung darüber zu halten, wie seine Heilsankündigung in der Geschichte und unter den Menschen verlaufen ist. Wir wollen dieses Große Jubiläum feiern, während wir auf der Pilgerschaft zur vollen Einheit sind und zu jenem gesegneten Tage, von dem wir

erbitten, daß er nicht fern sei: der Tag, an dem wir in der einen Eucharistie des Herrn am selben Brot und am selben Kelch teilnehmen können.

Wir laden unsere Gläubigen ein, diese Pilgerschaft zum Jubiläum im Geiste gemeinsam zu machen.

Die Reflexion, das Gebet, der Dialog, die gegenseitige Vergebung und die gegenseitige brüderliche Liebe werden uns dem Herrn noch näher bringen und uns helfen, seinen Willen für die Kirche und die Menschheit besser zu verstehen.

4. Unter diesem Gesichtspunkt ermutigen wir unsere Gläubigen, Katholiken und Orthodoxe, den Geist der Brüderlichkeit zu stärken, der aus der einen Taufe und der Teilnahme am sakramentalen Leben hervorgeht. Im Lauf der Geschichte und der jüngsten Vergangenheit hat es gegenseitige Beleidigungen und Übergriffe gegeben. Da wir uns nun bereit machen, in dieser Lage vom Herrn seine große Barmherzigkeit zu erbitten, laden wir alle ein, sich gegenseitig zu vergeben und den festen Willen zu bekunden, eine neue Beziehung der Brüderlichkeit und der praktischen Zusammenarbeit herzustellen.

Ein solcher Gott sollte Katholiken und Orthodoxe, vor allem dort, wo sie Seite an Seite zusammenleben, zu einer noch intensiveren Zusammenarbeit im kulturellen, geistlichen, pastoralen, erzieherischen und sozialen Bereich ermutigen, und dabei soll jede Versuchung zu ungebührlichem Eifer für die eigene Gemeinschaft, der zu Lasten der anderen ginge, vermieden werden. Immer möge das Wohl der Kirche Christi den Ausschlag geben! Die gegenseitige Unterstützung und der Austausch der Gaben kann die Pastoralarbeit selbst nur wirksamer und das Zeugnis für das Evangelium, das man verkünden will, nur transparenter machen.

5. Wir sind der Ansicht, daß eine aktivere und abgestimmte Zusammenarbeit auch den Einfluß der Kirchen für den Frieden und die Gerechtigkeit in den Zonen politisch oder ethnisch begründeter Konflikte fördern kann. Der christliche Glaube hat ungeahnte Lösungsmöglichkeiten für die Spannungen und Feindseligkeiten der Menschheit.

6. Der Papst von Rom und der Ökumenische Patriarch haben bei ihrer Begegnung um die Einheit aller Christen gebetet. Sie haben in ihr Gebet alle eingeschlossen, die als Getaufte in Christus eingegliedert sind, und sie haben für die verschiedenen Gemeinschaften um eine immer tiefergehende Treue zu seinem Evangelium gebetet.

7. Sie tragen die Sorge um die ganze Menschheit in ihren Herzen, unabhängig von jeder Diskriminierung aufgrund von Rasse, Farbe, Sprache, Ideologie und Religion.

Darum regen sie den Dialog an, nicht nur zwischen den christlichen Kirchen, sondern auch mit den verschiedenen Religionen, vor allem den monotheistischen.

Das alles bildet ohne Zweifel einen Beitrag und eine Voraussetzung für die Festigung des Friedens in der Welt, um den unsere Kirchen unablässig beten. In diesem Geist erklären wir ohne Zögern, daß wir für die Einheit unter den Völkern und für ihre Zusammenarbeit eintreten, besonders in dem, was uns unmittelbar betrifft, und wir beten um die unverzügliche volle Verwirklichung der europäischen Union und wünschen dabei, ihre Grenzen mögen noch weiter nach Osten ausgedehnt werden.

Zu gleicher Zeit richten wir einen Appell an alle, sich mit größter Aufmerksamkeit für das brennende ökologische Problem einzusetzen, um die große Gefahr zu bannen, die heute aufgrund des Mißbrauchs der Ressourcen, die ein Geschenk Gottes sind, die Welt durchzieht.

Möge der Herr die Wunden heilen, die heute die Menschheit plagen, und unsere Gebete und die unserer Gläubigen um den Frieden in den Kirchen und in der ganzen Welt erhören.

*B. Der assyrisch / römisch-katholische Dialog
(Rom, 1994)*

Die gemeinsame Erklärung

Seine Heiligkeit Papst Johannes Paul II., Bischof von Rom und Papst der Katholischen Kirche, sowie Seine Heiligkeit Mar Dinkha, Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens, danken Gott, der sie zu dieser brüderlichen Begegnung bewegt hat.

Beide betrachten diese Begegnung als eine Grundlage auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft, die zwischen ihren beiden Kirchen wiederhergestellt werden soll. Sie können in der Tat von nun an vor der Welt ihren gemeinsamen Glauben an das Geheimnis der Inkarnation bekennen.

Als Erben und Wächter des von den Aposteln empfangenen und von unseren gemeinsamen Vätern im Glaubensbekenntnis von Nikaia formulierten Glaubens bekennen wir den einen Herrn Jesus Christus als den einzigen Sohn, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, der in der Fülle der Zeit vom Himmel herniedergekommen und um unseres Heiles willen Mensch geworden ist. Das Wort Gottes, die zweite Person der Heiligen Dreifaltigkeit, wurde Fleisch durch die Kraft des Heiligen Geistes, indem es von der heiligen Jungfrau Maria einen Leib angenommen hat, der durch eine Vernunftseele belebt ist. Mit diesem Leib war er untrennbar vereint vom Augenblick seiner Geburt an.

Deshalb ist unser Herr Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, vollkommen in seiner Gottheit und vollkommen in seiner Menschheit, wesensgleich mit dem Vater und wesensgleich mit uns in allem außer der Sünde. Seine Gottheit und seine Menschheit sind in einer Person, ohne Vermischung oder Verwandlung, ohne Teilung und Trennung miteinander vereint. In ihm ist die Unterscheidung der Naturen der Gottheit und der Menschheit mit all ihren Eigentümlichkeiten, Weisen des Wollens und Tätigkeiten (Wirkungen) bewahrt worden. Jedoch weit davon entfernt, 'den einen oder den anderen' zu konstituieren, sind Gottheit und Menschheit in der Person desselben und einzigen Gottessohnes und Herrn Jesus Christus vereint, dem die eine Anbetung zukommt.

Deshalb ist Christus kein ›gewöhnlicher Mensch‹, den Gott adoptiert hat, um in ihm zu wohnen und ihn zu inspirieren, wie dies bei den Gerechten und Propheten geschehen ist. Aber derselbe Gott-Logos, gezeugt aus dem Vater vor der Erschaffung der Welt und ohne Anfang seiner Gottheit nach, wurde in seiner Menschheit geboren von einer Mutter ohne Vater, nachdem die Zeit erfüllt war. Die aus der gesegneten Jungfrau Maria geborene Menschheit Jesu Christi war immer die des Gottessohnes selbst. Das ist der Grund, weshalb die Assyrische Kirche die Jungfrau Maria preist als die ›Mutter Christi unseres Gottes und Erlösers‹. Im Licht dieses selben Glaubens spricht die katholische Tradition von der Jungfrau Maria als der ›Mutter Gottes‹ und ebenso als der ›Mutter Christi‹. Wir beide anerkennen die Legitimität und die Richtigkeit dieser Ausdrucksweisen desselben Glaubens und respektieren die Vorliebe jeder Kirche zu ihrem liturgischen Leben und zu ihrer Art der Frömmigkeit.

Dies ist der eine Glaube an das Geheimnis Christi, den wir bekennen. Die Kontroversen der Vergangenheit führten zu Verurteilungen von Personen und Lehrformeln. Der

Geist Gottes ermöglicht es uns, heute besser zu verstehen, daß die Unterscheidungen, die auf diese Weise gemacht worden waren, zu einem großen Teil Mißverständnisse sind.

Was auch immer unsere christologischen Divergenzen waren, wir erfahren uns heute selbst als vereint im Bekenntnis desselben Glaubens an den Sohn Gottes, der Mensch wurde, so daß wir durch seine Gnade Kinder Gottes wurden. Wir wollen von nun an gemeinsam Zeugnis ablegen für diesen Glauben an den Einen, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, indem wir ihn in passender Weise unseren Mitmenschen verkünden, so daß die Welt an die Frohbotschaft von der Erlösung glauben kann.

Das Geheimnis der Inkarnation, das wir gemeinsam bekennen, ist kein abstrakter und isolierter Glaube. Er bezieht sich auf den Sohn Gottes, der um unseres Heiles willen gesandt wurde. Die Heilsordnung der Erlösung, die ihren Ursprung im Geheimnis der Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist hat, kam zur Vollendung durch den Anteil an dieser Gemeinschaft und durch die Gnade innerhalb der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die das Volk Gottes, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes ist.

Die Gläubigen wurden Mitglieder dieses Leibes durch das Sakrament der Taufe, in dem sie durch das Wasser und das Wirken des Heiligen Geistes als neue Geschöpfe wiedergeboren worden sind. Sie sind bestärkt durch das Siegel des Heiligen Geistes, der das Sakrament der Salbung schenkt. Ihre Gemeinschaft mit Gott und miteinander kam zur vollen Verwirklichung durch die Feier des einzigen Opfers Christi im Sakrament der Eucharistie. Diese Gemeinschaft ist wiederhergestellt für die sündigen Glieder der Kirche, wenn sie mit Gott und miteinander versöhnt sind durch das Sakrament der Vergebung. Das Sakrament der Weihe zur geistlichen Priesterschaft in der apostolischen Sukzession garantiert die Authentizität des Glaubens, der Sakramente und der Gemeinschaft in jeder Ortskirche.

Wenn wir aus diesem Glauben und aus diesen Sakramenten leben, folgt als Konsequenz daraus, daß die Katholische Teilkirche und die Assyrische Teilkirche einander als Schwesterkirchen anerkennen können. Damit die Kommuniongemeinschaft ganz und gar vollständig sein kann, ist Einmütigkeit gefordert bezüglich des Glaubensinhaltes, der Sakramente und der Verfassung der Kirche. Da diese Einheit, die wir erstreben, noch nicht erreicht worden ist, können wir unglücklicherweise nicht miteinander die Eucharistie feiern, die das Zeichen der bereits voll erreichten Kirchengemeinschaft ist.

Nichtsdestoweniger berechtigen uns die tiefe geistliche Gemeinschaft im Glauben und das gegenseitige Vertrauen, das bereits zwischen unseren Kirchen besteht, von nun an darüber Überlegungen anzustellen, wie wir gemeinsam die Frohbotschaft bezeugen und in besonderen pastoralen Situationen, die speziell den Bereich der Katechese und der Ausbildung künftiger Priester betreffen, zusammenarbeiten können.

In Dankbarkeit gegenüber Gott, der uns wiederentdecken ließ, was uns bereits im Glauben und bezüglich der Sakramente einigt, verpflichten wir uns, alles mögliche zu tun, um die Hindernisse aus der Vergangenheit, die die vollständige Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen noch behindern, aus dem Weg zu räumen, so daß wir besser Antwort geben können auf den Ruf des Herrn nach der Einheit, die natürlich des sichtbaren Ausdrucks bedarf. Um diese Hindernisse zu überwinden, bilden wir eine gemischte

Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens.

Gegeben zu St. Peter in Rom, am 11. November 1994

Johannes Paul II.

K. Mar Dinkha

Rezensionen

Cullmann, Oscar, Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1994, 194 S., 54,- DM.

Das Gebet, d. h. einer der grundlegendsten Bestandteile des kirchlichen Kultus, aber auch des Lebens schlechthin jedes religiös eingestellten Menschen, ist heutzutage mehr denn je von großer Bedeutung und besitzt ohnehin Aktualität. Aufgrund seiner Infragestellung seitens mehrerer religiöser Strömungen und Sekten erweist sich eine biblisch-neutestamentliche Klärung und Begründung dieses Begriffes, so wie es im vorliegenden Buch unternommen wird, als absolut notwendig und aufschlußreich. Sowohl die »zum modernen Schlagwort gewordene Rede vom ›Tode Gottes« (S. 15) als auch die allgemeine »Gebetskrise« (S. 7) bedürfen selbstverständlich der kirchlichen Gegenrede aufgrund der biblischen Argumentation.

Der Vf. gliedert sein Werk in drei Teile auf, von denen der erste sich auf die Schwierigkeiten und die »Einwände, die theoretisch gegen alles Beten oder bestimmte Gebetsformen erhoben werden« (S. 8), bezieht. Der zweite Teil, der den Kern dieser Arbeit bildet, stellt übersichtlich die meist wichtigen Gebetstexte aus allen Büchern des Neuen Testaments vor. Durch die Behandlung dieser Texte wird dabei der theologische Zusammenhang des Gebets hervorgehoben. Aufgrund der Ausführungen im zweiten Teil wird schließlich im darauffolgenden dritten Teil des Buches der Versuch unternommen, durch eine Synthese der neutestamentlichen Gebetsaspekte Antworten auf neue Fragen zu erteilen.

Im Rahmen dieser neutestamentlichen Untersuchung, die vielleicht durch eine intensivere Hinzuziehung der alttestamentlichen Gebetsaspekte bereichert werden könnte, wird gezeigt, daß »alles Beten Zwiegespräch mit Gott (ist)« (S. 108). Das aber, welches das Beten zur »größten uns verliehenen Gnadengabe« macht (S. 2), ist das persönliche Vertrauen des Menschen Gott gegenüber. Zwar unterstreicht C. die drei Grundformen des Gebets, d. h. das Dank-, Lob- und Bittgebet (S. 18 f.), die heutzutage vielerseits festgestellte Unannehmbarkeit des Bittgebets läßt sich nach der Meinung vom Vf. jedoch begründen, wenn man bedenkt, daß dieses Gebet in konkreten Fällen nicht erhört wird. Der Vf. wiederholt in diesem Zusammenhang das zeitgenössische Dilemma: »Wie kann man nach Auschwitz noch beten?«, und gibt die Antwort: »Gott bedient sich des *existierenden* Bösen zum Guten« (S. 48). In den Augen der verweltlichten Gesellschaft ist das Beten zweifellos schwierig (S. 154). Hierbei müßte aber vom Autor der Faktor des Glaubens (vgl. S. 167) nachdrücklicher in Betracht gezogen werden, damit das Gebet als Gespräch mit Gott ermöglicht wird.

Dem Vf. ist es gelungen, ein globales Bild über das Beten im Neuen Testament zu zeichnen. Jedoch kann man die zahlreichen Druckfehler – hauptsächlich bei den griechischen Wörtern (z. B. auf S. 4, 24, 27, 93, 96, 104, 109, 124, 136, 146 u.a.) –, die den inhaltlichen Wert des Buches wohl nicht mindern, nicht übersehen. Sie stellen jedoch einen Nachteil dieser Auflage dar. Zuletzt wäre es wünschenswert, wenn sich dem Autoren-

(S. 183–185) und Bibelstellenregister (S. 187–194) ein einschlägiges Sachregister anschließen könnte.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Rauch, Albert – Imhof, Paul SJ (Hgg.), Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum, (KOINONIA. Schriftenreihe des Ostkirchlichen Instituts Regensburg Bd. IX), St. Ottilien: EOS Verlag 1991, 505 S.

Albert Rauch, langjähriger Direktor des Ostkirchlichen Instituts der Deutschen Bischofskonferenz mit Sitz in Regensburg, legt zusammen mit Pater Paul Imhof mit dem obigen Buch eine bedeutsame Veröffentlichung über die orthodox/römisch-katholischen Beziehungen und Probleme vor.

Wie dem ausführlichen Vorwort der Hgg. (S. 11–20) zu entnehmen ist, handelt es sich hier um die Veröffentlichung vorwiegend (aber nicht nur) der Referate des Regensburger Ökumenischen Symposions vom 17.–22. Juli 1989 im Schloß Spindlhof bei Regensburg. Dieses Symposion war das letzte seiner Art im zweiten Zyklus der Regensburger Ökumenischen Symposien, welche unter dem allgemeinen Rahmenthema »Das Mysterium der Kirche. Die eine Kirche und ihr Leben in Zeit und Raum« stand. Vorauszuschicken sei auch die Bemerkung, daß die Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche fast zur selben Zeit ihre 6. Vollversammlung in München hielt.

Die Bedeutung der vorliegenden Publikation läßt sich einfach aus ihrem Titel erahnen: »Das Dienstamt der Einheit der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum«; die Hauptprobleme in den orthodox/römisch-katholischen Beziehungen liegen doch im Bereich der Ekklesiologie und der Stellung und Bedeutung des Bischofs von Rom im Gesamtgefüge der Kirche. Braucht die Kirche überhaupt ein Dienstamt der Einheit, und wenn ja, muß dieses Amt an der Person eines Primas, eines Patriarchen oder eines Papstes festgemacht werden? Die Herausgeber geben die Tragweite dieser Fragestellung offen zu, wenn sie sagen, daß die mit diesem Buchtitel angezeigte Problematik »zur eigentlichen neuralgischen Fragestellung zwischen Rom und den übrigen christlichen Kirchen führt« (S. 12).

Unter dieser Prämisse enthält der vorliegende Band eine Reihe gewichtiger Beiträge, die das Thema des Regensburger Symposions von 1989 aus mehreren Aspekten zu durchleuchten versuchen:

In einem ersten Teil (S. 45–131) werden in sechs Referaten die geschichtlichen Aspekte des petrinischen Dienstamtes behandelt. Im zweiten Teil (S. 133–317) wird die Frage des Dienstamtes der Einheit und dessen praktische Handhabung und Ausübung in den Kirchen des Ostens heute vorgestellt, so z. B. in der äthiopischen, der koptischen und in den verschiedenen orthodoxen Kirchen. Ein allgemeiner Beitrag des Athener Theologen Prof. *E. Theodorou* liefert die notwendigen orthodoxen theologischen und patristischen Zeugnisse zum Thema »Päpstlicher Primat«.

Der dritte Teil (S. 321–505) behandelt die systematisch-theologischen, die ökumenischen und ekklesiologischen Aspekte und Implikationen des Themas. Weil die Beiträge dieses dritten Teils aktuelle Fragen berühren, seien sie hier einzeln genannt:

A. Rauch, Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum (S. 321–332); M. Turtshien, Die Einheit der Kirche Christi und die Probleme der Unio (S. 333–350); L. Bernhard OSB, Oberste einheitliche Kirchenleitung und Einheit der Kirche (S. 351–375); F. R. Gahbauer OSB, Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (S. 377–415); Th. Nikolaou, Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche (S. 417–447); H. Döring, Das Dienstamt der Einheit des Bischofs von Rom in der neueren ökumenischen Literatur (S. 449–505).

Den Referaten aus dem Regensburger Symposium von 1989 werden drei kleinere Beiträge vorangestellt, die durchaus zum allgemeinen Thema des Buches passen: a) Eine Predigt von Friedrich Kardinal Wetter über die Heilige Dreifaltigkeit (S. 21–26), b) eine Ansprache desselben an die Mitglieder der Internationalen orthodox/römisch-katholischen Dialogkommission zum Thema »Dialog« (S. 27–32) und c) ein Beitrag des koptisch-orthodoxen Patriarchen Papst Shenuda III. aus dem Jahre 1974 zum Thema »Christliche Einheit« (S. 33–41).

Bedenkt man, daß sich der orthodox/römisch-katholische Dialog nach einer längeren Unterbrechung wegen des Problems der Unia/Uniaten und nach dem sog. Valamodokument aus dem Jahr 1988 über »Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, ...« nunmehr den eigentlichen ekklesiologischen Fragen im Zusammenhang mit der Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche widmen wird, erkennt man die Wichtigkeit der Beiträge im vorliegenden Band für das orthodox-katholische Gespräch und auch für jeden, der sich mit Fragen der Ekklesiologie, des Papsttums und des Dienstamtes der Einheit beschäftigt. Erst recht gilt dies im Rahmen der Koinonia-Debatte, die im Zentrum aller ökumenischen Gespräche der letzten Jahre liegt.

Athanasios Basdekis, Frankfurt a.M.

Nikolaou, Theodoros, Ἡ σημασία τῆς εἰκόνας στό Μυστήριο τῆς Οἰκονομίας. Πατερικές μαρτυρίες, übers. von K. Nikolakopoulos, Thessaloniki: Pournaras 1992, 186 S.

Der Autor legt mit dieser Publikation fünf seiner zahlreichen Arbeiten über die Stellung und Bedeutung der Ikonen in der orthodoxen Theologie und Kirche in griechischer Sprache vor. Die Übersetzung (vier der Artikel erschienen erstmals in deutscher, einer in griechischer Sprache) aus dem Deutschen besorgte sein wissenschaftlicher Assistent, Dr. Konstantinos Nikolakopoulos. Die fünf Beiträge behandeln folgende Themen:

1. Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios der Große, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomos) (S. 13–45);

2. Fortsetzung der christologischen Streitigkeiten auch nach dem 6. Ökumenischen Konzil (S. 47–72);

3. Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchlicher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes Damaskenos (S. 73–123);

4. Eine quellenkritische Untersuchung des Traktats (87) De iconis der Quaestiones quolibetales und seine Bedeutung hinsichtlich der Verurteilung von Johannes Italos (S. 125–147);

5. Die Stellung der Ikone. Ihre Bedeutung im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche (S. 149–171).

Allein die Nennung der fünf Beiträge macht deutlich, daß es sich hier um sehr unterschiedliche Arbeiten handelt, die offensichtlich aus unterschiedlichen Anlässen entstanden sind: Der erste und der letzte Beitrag sind als Reden bei kirchlichen Festen und Anlässen gehalten worden, während die übrigen wissenschaftliche Untersuchungen im strengerem Sinne sind. Doch alle befassen sich mit demselben Gegenstand: mit der Bedeutung, Theologie und Spiritualität der Ikonen in der orthodoxen Theologie und Kirche und für den Glauben und das Leben der orthodoxen Christen.

Der Autor macht zu Recht im Prolog darauf aufmerksam, daß orthodoxe Theologen und Christen bei ihrer Begegnung mit westlichen, katholischen wie protestantischen Christen hierzulande oft die Erfahrung machen, daß die Theologie der Ikone, so wie sie in der frühen und in der Orthodoxen Kirche heute aufgefaßt und als Ikonenverehrung im täglichen Leben, in der Spiritualität und Frömmigkeit praktiziert wird, bei den Schwestern und Brüdern aus den anderen Kirchen und Konfessionen oft mißverstanden wird. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist es das Verdienst des Autors, daß er mit seinen Beiträgen aus verschiedenen Bereichen eine Analyse und Auswertung der vielfältig verwendeten Zeugnisse aus der Patristik erarbeitet hat. Es ist richtig, daß als erster Beitrag die Behandlung des Themas Kunst im Zusammenhang der Ikonen und ihrer Bedeutung vorangestellt wird, namentlich nach der Lehre der drei Kirchenväter Basileios des Großen, Gregors des Theologen und Johannes Chrysostomos'. Bei aller Unterschiedlichkeit der Betrachtung und Nuancierung ist allen diesen drei Kirchenvätern die Einsicht gemeinsam: Der Wert der Kunst ist ein religiöser, erzieherischer und lehrhafter Wert. Die Kunst existiert nicht für sich selbst, sie ist kein Selbstzweck, sondern dient der Zielsetzung der Schöpfung und des Menschen auf dem Weg zu seiner Vollendung, zur Vollendung seines Lebens in Christus (Theosis).

Es ist unverkennbar, daß bei der vorliegenden Arbeit das Hauptgewicht bei der Erörterung der theologisch-systematischen Begründung der Ikonen und deren Existenzberechtigung und Relevanz liegt. Es ist das Bestreben des Autors nachzuweisen, daß die Frage der Ikonen eine eminent christologische Frage ist. Hier liegt die Berechtigung der Ikonen und ihre Verehrung durch die Gläubigen. So gesehen bzw. ausgehend von der Annahme, daß der Bilderstreit erst durch das VII. Ökumenische Konzil (787) theologisch beigelegt wurde, liegt dem Autor sehr daran, nachzuweisen, daß die christologischen Streitigkeiten, die auch für die Frage der Ikonentheologie von grundlegender Bedeutung sind, keineswegs mit dem VI. Ökumenischen Konzil (680–681) beendet wurden. Der Vf. zeigt sich überrascht von der Tatsache, daß angesehene orthodoxe Theologen die Auffassung westlicher Autoren (z.B. von H.-G. Beck) übernommen haben, wonach mit dem VI. Ökumenischen Konzil die »Entwicklung der byzantinischen Christologie« abgeschlossen sei (S. 50). Der Autor setzt sich hier mit bekannten orthodoxen Theologen auseinander wie Ph. Vapheides, V. Stephanides, Vl. Pheidas, J. Kalogirou, S. Balanos u.a. (S. 55f.). Die Ikonenfrage ist eine eminent christologische Frage, sodaß die These gilt: »Wir betreiben Theologie authentisch, weil Gott dies durch die Menschwerdung des Logos möglich gemacht hat, ... und wir stellen auch Ikonen authentisch dar, d.h. ohne daß wir die christli-

che Offenbarung verfälschen, weil ›wir Ikonen von allen (Dingen) erstellen können, die wir gesehen haben‹, wie Johannes Damaskenos sagt« (S.52). Der 82. Kanon des Konzils von 691/692 verdeutlicht den Zusammenhang von Christologie und Ikonentheologie (S.59).

Sieht man von dem spezifischen Beitrag über Johannes Italos und seine Abhandlung »Über die Ikonen« ab, so wird man sagen müssen, daß im Zentrum der vorliegenden Publikation die Behandlung der Ikonenfrage nach der Lehre des Johannes Damaskenos steht. Das unterstreicht auch die Länge dieses Beitrags (50 Seiten). Es dürfte inzwischen auch nichtorthodoxen Theologen bekannt sein, daß Johannes Damaskenos als der Kirchenvater schlechthin für die Frage der Theologie der Ikonen und deren Bedeutung für die christliche Frömmigkeit gilt. Seine drei Reden über die Ikonen sowie ein Kapitel in seinem Hauptwerk »De fide orthodoxae« sind die Hauptquellen zu diesem Thema. Dem Leser wird die Lektüre dieses überaus wichtigen Beitrags wärmstens empfohlen. Bedeutend ist hier vor allem nicht nur die neutestamentliche Begründung der Ikonendarstellung und -theologie und deren Verhältnis zur Tradition (S.75–90), sondern auch die Begriffsbestimmung dessen, was Ikone ist (S. 90–93), welche Arten von Ikonen es gibt (S. 93–104) sowie die Beantwortung der Frage, was überhaupt abgebildet bzw. mittels einer Ikone dargestellt werden darf (S. 104–110). Aus der Sicht eines westlichen, insbesondere eines protestantischen Christen dürfte die Behandlung der Frage von besonderer Bedeutung sein, was den Ikonen gebührt, Anbetung oder Verehrung. Wie verhalten sich beide zueinander? Was gebührt Christus, was gebührt den Heiligen? Was bedeutet der von Basileios dem Großen geprägte und auch von Johannes Damaskenos übernommene Grundsatz: »Die Ehre, die der Ikone erwiesen wird, geht auf das Urbild über«? (S.111–123).

Der deutschsprachige Leser sei auf die deutsche Originalfassung der einzelnen Beiträge in den einschlägigen Zeitschriften hingewiesen. Aber auch der griechischsprachige Leser wird aus der Lektüre der vorliegenden Arbeit großen Nutzen ziehen, sowohl für seine Theologie als auch für seine orthodoxe Frömmigkeit. Denn auch orthodoxe Christen tun gut daran, ihre Frömmigkeitspraxis an der richtigen orthodoxen Theologie zu begründen und sich danach zu richten. Es darf durchaus bezweifelt werden, daß allen orthodoxen Christen die Haupt- und Grundzüge der Ikonentheologie bekannt sind (S.150).

Athanasios Basdekis, Frankfurt a.M.

Chaillot, Christine, Rôle des Images et Vénération des Icônes dans les Églises Orthodoxes Orientales, syrienne, arménienne, copte, éthiopienne, (Dialogue entre Orthodoxes), Genève 1993, 110 S., 26 Abb.

Christine Chaillot aus Genf hat ihr Buch, und auch einen wesentlichen Teil ihres Lebens, dem Dialog zwischen den Altorientalischen und Orthodoxen Kirchen gewidmet. Bestens bekannt mit der Praxis der Bilderverehrung in den vier Altorientalischen Kirchen, stellt sie dem Leser die ähnliche Bilderverehrung dieser Kirchen in Geschichte und Gegenwart vor.

Eingeleitet wird der Band durch den Text der zweiten gemeinsamen Erklärung der Gemischten Theologischen Kommission der Orthodoxen Kirche und der Altorientalischen Kirchen, worauf schon das Vorwort des Metropoliten der Schweiz Damaskinos Papandreou hinweist (Text auf deutsch in: *Ofo* 5, 1991, 134–139). Demzufolge stimmen die Altorientalischen Kirchen voll und ganz dem Horos des VII. Ökumenischen Konzils, der bekanntlich die Bilderverehrung beschreibt, zu. Trotz dieser Zustimmung wird selbst bei wissenschaftlichen Kongressen immer wieder behauptet, daß es bei ihnen keine Bilderverehrung im Sinne dieses Konzils gäbe, womit gelegentlich noch der Monophysitismusvorwurf verbunden wird. Diese Zweifel an der Orthodoxie der Orientalen bewegte Ch., die Erklärung der o. g. Kommission mit ihrem Buch zu erhärten.

Zu diesem Zweck untersucht sie in vier Kapiteln die Bilderverehrung in der (West-) Syrischen, der Armenischen, der Koptischen und der Äthiopischen Kirche. Dabei werden literarische Belege für die Verwendung von Bildern in vor- und nachchalkedonischer Zeit bis in die Gegenwart gesammelt, die zeigen, daß die Bilderverehrung in den genannten vier Kirchen nicht auf eine vorchalkedonische Periode beschränkt blieb oder erst sekundär durch spätere Kontakte mit anderen Kirchen wieder aufgenommen, sondern kontinuierlich gepflegt wurde. Zwar erwähnen viele Belege nur die Anbringung von Bildern in Kirchen und sagen nichts über den Kult aus, doch finden sich auch zur Verehrung selbst genügend Belege, um sie nicht anzweifeln zu können. Fotos belegen zudem die heutige Verehrungspraxis. Man stellt fest, daß es Unterschiede in den Bräuchen sowohl bei den Altorientalischen Kirchen untereinander als auch im Vergleich mit den Orthodoxen Kirchen gibt. Die Armenische Kirche pflege z. B. die Verehrung des Kreuzes mehr als die der Bilder. (Zur Bilderverehrung der Armenier: *P. Jeznik Petrosian, Ἡ θέσις τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῶν ἱερῶν εἰκόνων*, Athen 1987). Ch. versucht zudem einen geschichtlichen Überblick über die Bildkunst zu geben, was durch die Seltenheit alter Bilder erschwert wird. Man kann sich aber eine Vorstellung davon machen, wenn man die Miniaturen in den Handschriften der jeweiligen Kirchen betrachtet. Ein Textanhang mit Gebeten zur Ikonenweihe rundet das Bändchen ab. Leider erfährt der Leser nicht, wann diese Gebete entstanden sind, sollte sich dies überhaupt noch feststellen lassen.

Da Vf. sich nur auf übersetzte Texte gestützt hat, ließe sich die Zahl der Belegtexte sicherlich vergrößern. Doch hier wie auch bei den Bildbeispielen war das Ziel nicht ein enzyklopädisches Sammeln, sondern ein repräsentativer Querschnitt durch die Geschichte. Dies ist Chaillot gelungen. Persönliche Beobachtungen bereichern den Überblick. So zeigt Ch. hinreichend umfassend und gut belegt, daß die Altorientalischen Kirchen auch ohne einen Bilderstreit mit einem diesen überwindenden Konzil zu einer dem Konzil von Nikaia entsprechenden Bildertheologie und Verehrungspraxis gelangt sind. Ikonenweihe mit Salbung, Unterscheidung von Anbetung, die allein Gott gebührt, und Verehrung, die Motive der Bilder, nämlich Christus, die Gottesgebälerin Maria, die Apostel und Heiligen, Szenen aus Altem und Neuem Testament, all dies ist beiden Kirchenfamilien eigen.

Wassilios Klein, Bonn

Jensen, Anne, Gottes selbstbewußte Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?, (Frauenforum: Herder), Freiburg i. Br. – Basel – Wien: Herder Verlag 1992, 508 S., 68,- DM.

Ziel dieses Buches ist es, die Rolle der Frauen in der Kirchengeschichte des 2. bis 5. Jahrhunderts aufzuzeigen und auf diesem Wege dem oft vernachlässigten Beitrag der Frauen in der Geschichte insgesamt die gebührende Aufmerksamkeit zu verschaffen.

Die Autorin beherrscht ihr Gebiet ausgezeichnet und verfügt über gute Kenntnisse der griechischen und lateinischen Sprache, was an der umfassenden und soliden Bearbeitung der Quellen abzulesen ist. Durch eine umfangreiche Bibliographie stellt sie die einzelnen Themen jedesmal in den weiteren Rahmen der heutigen Problematik und behandelt sie unter feministischer Perspektive.

Zu Beginn wird die Frage, ob das Christentum die Frauenemanzipation förderte, neuformuliert. Die Frauen sollen dabei in ihrer Rolle als handelnde Subjekte der Geschichte stärker ins Blickfeld gerückt werden. Folglich müssen die Fragen, die als Leitfäden des Buches dienen sollen, dieser Perspektive Rechnung tragen. So beschäftigt sich diese Arbeit damit, »welche Rolle die Christinnen in der Geschichte spielten«, »ob sie einen Beitrag zur Emanzipation leisteten« oder »ob Frauen im Christentum autonom lebten, bzw. leben konnten«.

Das Buch zerfällt in vier Teile: Der erste gibt einen historischen Überblick über die Entwicklung der Situation der Frauen in der frühen Kirche, während die anderen drei sich auf die spezifischen Themenbereiche von Frauen im Martyrium, im charismatischen Prophetismus und im Lehramt beziehen.

Im ersten Teil werden die Zeugnisse der Kirchenhistoriker Eusebios, Sokrates, Sozomenos und Theodoret unter Hinzuziehung von Cyprian, Tertullian, Rufinus, Palladius und Hippolyt untersucht.

Der Bischof von Kaisareia hat in seinem Geschichtswerk zahlreiche Informationen über Frauen aus den ersten drei Jahrhunderten gesammelt, seine Nachfolger berichten umfassend über das 4. und 5. Jahrhundert. Eusebios teilt nicht nur einiges über Frauen aus allen sozialen Schichten mit, die Mitglieder der Kirche waren und sich durch ein besonderes Charisma auszeichneten – als Beispiele seien hier die Töchter des Philippos, Thekla von Ikonion und Ammia von Philadelphia genannt. Es finden sich bei ihm daneben auch Hinweise über jene Frauen, die in den häretischen Gruppen aktiv waren. Außerdem werden in diesem Werk des Kirchenvaters die neuen Lebensformen der Christinnen vorgestellt, die sich durch die »Zuneigung für die wahre Philosophie« auszeichneten. Dies äußerte sich in Zölibat und Askese oder in einem Leben ohne sexuelle Beziehungen als Syneisakten. Eine besondere Stellung nahmen dabei die Witwen ein, die zeitweise dem Klerus der Kirche zugerechnet wurden.

Daß sich bei den anderen Historikern nur wenige Zeugnisse finden lassen, wird von der Autorin als Zeichen für die Marginalisierung der Frauen gewertet. Trotzdem führt sie eine beachtliche Zahl von Belegen an, die Frauen als Mitarbeiterinnen der Häretiker und große Asketinnen zeigen. Daneben stehen auch Frauen, die sich der Philosophie verschrieben hatten, wie Hypatia, deren Schicksal es war, von fanatischen Christen umge-

bracht zu werden. Und das, obwohl sie die Lehrerin einiger Kirchenväter war, die sich durchaus positiv über das Studium bei ihr äußerten.

Im letzten Kapitel dieses Teiles wird das Phänomen der »Diakoninnen« in der Alten Kirche unter dem Titel »Fortschritt oder Rückschritt?« dargestellt. Dieses Amt verdankt seine Existenz in der Alten Kirche den Bedürfnissen der Christen jener Zeit und überlebte mit einfachen liturgischen Funktionen bis zu Anfang dieses Jahrhunderts noch in den Frauenklöstern der orthodoxen Tradition.

Im zweiten Teil wird das Thema der Frauen im Martyrium behandelt, wofür die Historiographie noch um die Martyrerakten ergänzt worden ist. Es ist dabei auffällig, daß die Autorin mehr den wissenschaftlichen Untersuchungen dieser Quellen zu vertrauen scheint als dem kirchlichen Gedächtnis, das durch die Synaxarien über Jahrhunderte hindurch zahlreiche Zeugnisse über Frauen aufbewahrt hat, die inmitten einer patriarchalischen Welt »als Sperlinge in der Freiheit Christi geflogen sind«. Diese Probleme werden immer wieder auf den jährlichen liturgischen Treffen der ostkirchlichen Gemeinden diskutiert.

Die Untersuchungen des zweiten Teils sind auf Perpetua, Felicitas und Vlandina konzentriert. Es entsteht der Eindruck, daß dabei gewisse Ziele verfolgt werden. Die Autorin beschäftigt sich mit dem visionären Übergang vom einen zum anderen Geschlecht. Die feministische Sicht befaßt sich dabei mit der Tugend der Tapferkeit auf der einen Seite und mit der Identifikation der menschlichen Natur mit Christus auf der anderen Seite im eschatologischen Moment des Martyriums, wobei der Begriff des Unbewußten eine große Rolle spielt. Aber wird bei diesem Thema die Bedeutung des Unbewußten nicht überschätzt?

Man kann sich schon wundern, wie das Martyrium alle, ob Sklaven oder Bischöfe, Frauen oder Männer, auf gleiche Ebene stellen konnte. Das erfährt man auch, wenn man vom Blut-Martyrium zum Willens-Martyrium der realisierenden Eschatologie übergeht, – dem Anschein nach eine den westlichen Christen unbekannte und von ihnen mißverstandene erlösende Erfahrung. In unseren logischen Kategorien gibt es keine Repräsentationen Christi, sondern nur Werkzeuge Christi. Den äußeren Formen kommt nur eine dienende Funktion zu, insofern sie die Einwirkung der neuen Schöpfung nach dem tiefen Sturz der menschlichen Natur unterstützen. Dieser tiefe, bis zur Todeserfahrung reichende Dienst ruft bei den meisten Christen, Männern wie Frauen, heute in der Regel eine ablehnende Reaktion hervor, weil der Mensch eher Ehre, Herrschaft und Genießen zugezogen ist, als sich im Opfer des Willens selbst hinzugeben.

Der dritte Teil des Buches bezieht sich auf das Phänomen des Prophetismus in der Kirche. Es ist merkwürdig, daß man in den zwei ersten Abschnitten des Buches umsonst eine Erwähnung des bewunderungswürdigen Wirkens des Heiligen Geistes sucht, der im Leben aller Glieder der Kirche wirksam ist. Es entsteht der Eindruck, als ob dieser erst im mutigen Prophetismus von Priska und Maximilla wieder in Erscheinung getreten sei. Das Bewunderungswürdige an diesem Ausguß des prophetischen Charismas begründet die ausführliche Darstellung der ergangenen Orakel. Die Autorin stützt sich in ihrer Einschätzung des Montanismus auf Dokumente der antiken Umwelt, sowie auf die Zeugnisse Tertullians. Gegenstimmen, die dem Montanismus nicht so positiv gegenüberstehen und dabei auf die Vergöttlichung des Montanos, das Eheverbot, die Ekstase, das Fasten,

das freiwillige Martyrium, die Exklusivität und Autorität verweisen, kommen in dieser Abhandlung weniger gut davon.

Der Leser des Buches wird durch die Einleitung schon vorbereitet auf die kritische Einstellung, welche die Autorin der Kirche gegenüber hegt. Auch ihre Zielsetzung, die Frauen als handelnde Subjekte der Geschichte zu beschreiben, ist klar. Den Hintergrund der Argumentation dieses Buches prägt eine pluralistische Auseinandersetzung, was die Duldung eines Relativismus in bezug auf die Kirche und die Häresie, sowie auch bezüglich aller Religionen verlangt. Ein solcher Ansatz hat den Vorteil, daß er die hochmütige Perspektive des späteren Siegers vermeidet und eine unvoreingenommene Forschung ermöglicht.

Man spürt im ganzen Buch eine besondere Zuneigung zu den häretischen Gruppen, als ob nur dort zahlreiche Zeugnisse zu finden seien oder weil vielleicht so es erscheint, daß dort eine größere Freiheit bei der Suche besteht.

Das Anliegen, auch große Frauen innerhalb der Großkirche ausfindig zu machen, erfüllt vielleicht der vierte Teil, in dem mit Philumene eine Frau im Lehramt vorgestellt wird, die den großen Gnostiker Markion widerlegen konnte. Das Glaubensbekenntnis ihres Anhängers Apelles wird ausführlich nach den Zeugnissen des Epiphanius rekonstruiert. Trotzdem war sie nicht in der Lage, die Diarchie des Gnostizismus zu überwinden. Sie lehrte auch nicht die wahre leibliche Geburt und die leibliche Himmelfahrt. Die Autorin weist zwar die Wahrheit der leiblichen Auferstehung, das Prinzip des Bösen in engelförmigen Wesen, die Zustimmung zur materiellen Welt in den Gedankengängen von Philumene als antignostische Elemente auf und zeigt so eine bedeutende Übereinstimmung mit der wahren christlichen Lehre. Diese Punkte sind aber als Ausweis für den richtigen Glauben der Kirche unzureichend.

Am Ende des vierten Teils wird eine interessante Feststellung getroffen: Die westliche Theologie könne als Weiterführung der alten gnostischen Richtungen verstanden werden, während die östliche Theologie in gewisser Weise philumenische Züge zu tragen scheine. Diese Ansicht stützt sich auf Gemeinsamkeiten des philumenischen Denkens mit der sogenannten späteren griechisch-orthodoxen Theologie, wobei anzumerken ist, daß diese stärker im Rahmen der gesamten östlichen Theologie gesehen werden muß. Ein solcher theologischer Brückenschlag nach Osten aus feministischer Perspektive wirkt allerdings etwas verwunderlich. Die auf drei Seiten (422–424) dargelegten fünf Punkte der Übereinstimmung sind zwar meiner Meinung nach sehr wichtig. Aber wären diesem sehr wichtigen und hoffnungsvollen Thema nicht andere Wege angemessen, als im Bereich der gnostischen Häresie Gemeinsamkeiten zwischen West und Ost aufzuzeigen? Ich würde allerdings zustimmen, daß die westliche Theologie dem Gnostizismus zugeneigt ist.

Die östliche Theologie und Spiritualität, deren Symbol die Weisheit Gottes ist, bewahrt viele Elemente, die den Gefühlen von Frauen entsprechen, weil sie sich stärker an den Problemen der menschlichen Natur orientiert und nicht bei Fragen der Macht stehenbleibt. Man sollte nicht vergessen, daß dieser kritische Punkt vor zehn Jahrhunderten die Spaltung zwischen West und Ost hervorgerufen hat. Unsere Hoffnung wäre, daß der feministischen Theologie bei unserem Zusammenkommen besonders Sorge getragen wird.

Eva Adamtziloglou, Thessaloniki

Härle, Wilfried – Wagner, Harald (Hgg.), Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, 2., neubearbeitete und erweiterte Auflage, München: Verlag C.H. Beck 1994, 311 S., 24,80 DM.

Im Vorwort zur ersten, 1987 erschienenen Auflage des hier in einer neubearbeiteten und erweiterten Fassung vorliegenden Nachschlagewerks schreiben die beiden Herausgeber Wilfried Härle (Professor für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Marburg) und Harald Wagner (Professor für Systematische Theologie und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät Fulda und Direktor des Katholisch-Theologischen Seminars der Universität Marburg): »Ein Theologenlexikon im Taschenbuchformat, das über die bedeutendsten Theologen von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart informieren will, ist ein gewagtes Unternehmen. Wir haben uns auf dieses Wagnis eingelassen, weil wir davon überzeugt sind, daß ein solches Hilfsmittel sowohl für das Theologiestudium als auch für die kirchliche Bildungsarbeit sowie im allgemeinen für interessierte Zeitgenossen von Nutzen sein könnte. Für die Beschäftigung mit der Theologie gilt ganz besonders: Sie kann nur effektiv sein, wenn dabei das, was vor uns theologisch gedacht wurde, Berücksichtigung findet. Für diejenigen, die (noch) nicht die Gelegenheit und Möglichkeit hatten, sich ausführlich und intensiv mit der Theologiegeschichte zu beschäftigen, soll dieses Lexikon grundlegende Informationen über die Lebensdaten, den theologischen Ansatz, das Werk und die Wirkung der wichtigsten christlichen Theologen vermitteln.« Dankbar wird man bei der Benutzung dieses von zwanzig weiteren Fachgelehrten verschiedener christlicher Konfessionen verfaßten Werks, das sich als bewußt ökumenisches Unternehmen versteht, feststellen, daß sich das »Wagnis« mehr als gelohnt hat: Das den heutigen Stand der Forschung repräsentierende Lexikon informiert in alphabetischer Reihenfolge (Abaelard bis Zwingli) über Leben, Werk und Wirkung von über vierhundert der herausragendsten Denker und Gestalten in den christlichen Konfessionen, der Apologeten und Kirchenväter der Alten Kirche, Theologen und Philosophen des Mittelalters, der Reformatoren und Gegenreformatoren, der Aufklärer der Neuzeit und der Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts. Dabei fanden nur (bereits verstorbene) Theologen »von erheblicher Bedeutung für die Theologie im Ganzen« Berücksichtigung, unter denen für den Umfang der Darstellung drei Kategorien gebildet wurden, wobei von dem Kriterium großer theologischer Bedeutung nur in einigen wenigen Fällen Ausnahmen gemacht wurden, »wo es sich um Gestalten mit außerordentlicher frömmigkeitsgeschichtlicher Bedeutung handelt, deren Impulse einen indirekten Bezug zur Theologie besitzen bzw. später in theologische Positionen umgeformt wurden (so etwa bei Franz von Assisi, Johann Arndt oder einigen Vertretern bzw. Vertreterinnen der Mystik).«

Den Artikeln über die einzelnen Theologen folgt eine tabellarische Übersicht in chronologischer, in die jeweiligen Epochen unterteilte Reihenfolge, welche die geschichtlichen Zusammenhänge, Schwerpunktbildungen und Aufeinanderfolgen sichtbar macht. Wertvoll ist auch das sich daran anschließende »Register der übrigen in den Artikeln erwähnten Theologen« (mit Lebensdaten): »Es handelt sich dabei überwiegend um Theologen, daneben aber auch um Personen, die, ohne selbst Theologen zu sein, für die Theologiegeschichte wichtig geworden sind. Die großen Philosophen (von Platon bis

Heidegger), deren Einfluß allgemein vorausgesetzt werden kann, wurden dabei nicht berücksichtigt.«

Das »Theologenlexikon« erweist sich als höchst nützliches, zuverlässige und gediegene Erstinformation bietendes Hilfsmittel für die Beschäftigung mit der abendländischen Theologie-, Religions-, Kultur- und Geistesgeschichte.

Manfred Heim, München

Păcurariu, Mircea, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia, Bd. 33), Erlangen 1994, 622 S.

Die »Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche« von M. Păcurariu wurde in der Reihe Oikonomia, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, veröffentlicht, die von Fairy v. Lilienfeld gegründet wurde und von Karl Christian Felmy und Heinz Ohme vom Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens der Universität Nürnberg-Erlangen herausgegeben wird. Nach der orthodoxen Dogmatik von D. Stăniloae ist P.s »Geschichte ...« das zweite Werk im deutschsprachigen Raum, das der rumänischen Theologie entstammt. Das erste ist »ein weithin anerkanntes Basiswerk der rumänisch-orthodoxen Theologie und Kirche«, während das zweite zum ersten Mal ein Gesamtbild der Geschichte der rumänischen Kirche in deutscher Sprache darstellt. Der Vf. ist Inhaber des Lehrstuhls für die Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche der orthodoxen Fakultät »Andrei Saguna« der Universität von Sibiu und in Rumänien ein bekannter Historiker. Aus seinen zahlreichen Studien und Büchern erwähnen wir nur einige: Die Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, 3 Bde., Bukarest 1980–1981; Die Anfänge der Metropole Transilvaniens, 1980; Geschichte des Klosters Prislop, 1986; Die Politik des ungarischen Staates gegenüber der rumänischen Kirche während des Dualismus, 1986; Zweihundert Jahre theologischer Unterricht in Sibiu, 1987; Bessarabien. Aspekte der Kirchengeschichte und des rumänischen Volkes, 1993; Dako-römische und rumänische Heilige, 1994.

Nach der Aussage des Vf.s ist dieser Band eine zusammenfassende Darstellung seines schon erwähnten Geschichtswerks. Dieses Kompendium erschien 1993 auch in rumänischer Sprache in Kischineu (Republik Moldau).

P. beginnt seine Arbeit mit einer kritischen Darstellung der Erforschung der Geschichte der rumänischen orthodoxen Kirche von ihren Anfängen bis heute. Hier werden auch Studien und Werke einiger ausländischer Historiker und Theologen erwähnt, die sich mit Aspekten der Geschichte oder der rumänischen Theologie beschäftigen. Einige davon werden geschätzt, andere werden als oberflächlich, falsch oder gar tendenziös bezeichnet. Der Vf. zieht daraus die Schlußfolgerung, daß das Leben und die Geschichte der rumänischen Kirche in Westeuropa wenig bekannt sind. Aus diesem Grund nimmt er sich vor, eine »sine ira et studio«-Darstellung der rumänischen Kirchengeschichte vorzulegen.

Ein bedeutender Teil des Buches umfaßt die Geschichte des christlichen Lebens auf dem heutigen Territorium Rumäniens im 2.-14. Jahrhundert. In seiner Darstellung benutzt der Vf. direkte und indirekte Beweise, die aus archäologischen und historischen Forschungen stammen, macht Gebrauch von philologischen Argumenten und behilft sich

dort, wo Beweise fehlen, mit der »historischen Logik«, um uns ein Bild über das christliche Leben und seine Organisationsformen zu vermitteln. Es handelt sich um eine Periode, die mehr als 1000 Jahre umfaßt und in der sich die Ereignisse überstürzten, wie auch um eine Zeit, in der Eroberungen sehr oft die Zerstörung der materiellen Zivilisation und Kultur der Besiegten bedeutete. Dieser Teil hält für den westlichen Leser viele Neuigkeiten bereit.

In anderen Teilen des Werks werden wir aufmerksam gemacht auf die Beziehung zwischen der nationalen und religiösen Identität, auf die Art und Weise, wie die Autokephalie der rumänischen Kirche betrachtet wurde, und auf die Kontinuität der Rumänen auf dem heutigen Territorium Rumäniens, die mit Überzeugung betont wird. Der deutsche Leser mag vielleicht von dieser Art, Geschichte zu schreiben, überrascht sein, aber diese Frage außerhalb ihres balkanischen Kontextes zu betrachten, würde den Versuch bedeuten, die Geschichte der Orthodoxen Kirche des südosteuropäischen Raumes von einem fremden Standpunkt aus zu verstehen. Wir dürfen nicht vergessen, daß P. die Geschichte seiner Kirche als Rumäne und orthodoxer Priester schreibt. Jeder Versuch, die Geschichte der Orthodoxen aus dem erwähnten Raum von einem anderen Standpunkt aus zu betrachten, bedeutet auch die Einführung fremder Gesichtspunkte in die Kirchengeschichte und ihre Auslegung. Neben der Bemühung, das Leben des rumänischen Volkes und der orthodoxen Kirche als eine organische Verbindung darzustellen, bezieht sich der Vf. in seinem Werk auch auf andere Konfessionen, auf benachbarte Völker, auf die Beziehungen mit den anderen orthodoxen Kirchen wie auch auf die Verhältnisse der rumänischen Kirche zur ökumenischen Bewegung, zu den anderen christlichen Kirchen oder zur rumänischen Diaspora.

Mit großem Interesse liest man die Seiten, die die Kontrolle des Staates über das kirchliche Leben ab 1948 zum Inhalt haben, und auch das Bemühen der Kirche beschreiben, zu retten, was noch zu retten war. Man schloß in dieser Zeit Kompromisse, um einen *modus vivendi* zu finden, der das Überleben der Kirche mit einem Minimum an Tätigkeit erlaubte. Unter diesen Umständen fand auch die Wiedervereinigung der rumänisch-orthodoxen Kirche in Transilvanien statt (1948), welche P. neben anderen ähnlichen Bemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts einreicht und als Folge des Aufrufs des Metropoliten Nicolae Balan (Mai 1948) und des Patriarchen Justinian Marina (Juni 1948) sieht. In anderen Studien aber erwähnt der Vf. auch das Interesse des Staates an der Abschaffung der griechisch-katholischen Kirche, was den Tatsachen der damaligen Zeit entspricht.

P. hat das Verdienst, mit diesem Werk die Geschichte der rumänischen orthodoxen Kirche im deutschen Kulturraum bekannt gemacht zu haben. Er stellt ein Gesamtbild seiner Kirche dar und schließt auf diese Weise eine alte Lücke. Sein Werk leistet gewiß einen bemerkenswerten Beitrag zum besseren Verständnis der rumänisch-orthodoxen Kirche in Westeuropa und zur Annäherung der Kirchen auf dem Weg zur Einheit.

Mircea Basarab, München

Oikonomou, Ilias B., Θεολογική Οικολογία. Θεωρία καί πράξη, Athen: Ekdoseis D. Mavrommati 1994, 367 S.

Wir befinden uns in einer Zeit, in der bewußt wird, daß das ökologische Problem ein »absolut theologisches und religiöses Problem« ist. Das vorliegende Buch faßt eine zwanzigjährige Forschung (1973–1993) zusammen und argumentiert mit der Heiligen Schrift, dem patristischen Denken und der orthodoxen kirchlichen Praxis. Der Vf. sucht den Grund der Umweltzerstörung in der menschlichen Seele und zwar in ihrer Beziehung zu Gott, der als »die Ursache von den Weltursachen gilt« (S. 18).

Das Buch gliedert sich in drei Teile. In den vier Abschnitten der *Einleitung* (S. 21–43) behandelt der Vf. u. a. die Diagnostik des Problems und entfaltet die Prinzipien für die christliche Betrachtung von aktuellen Problemen und die Prinzipien der Bibelforschung.

Der *erste Teil* (S. 47–246), der aus sechs Kapiteln besteht, hat theoretischen Charakter. Hier werden die theologischen Voraussetzungen für die Betrachtung der Umweltprobleme untersucht. Im ersten Kapitel (S. 47–84) wird die Ökologie als »κτισματολογία« behandelt. Im Rahmen der Erzählung vom »biblischen Paradies« spricht der Vf. von einer »Ur-Ökologie«. Das Paradies wird als »irdische Umwelt« bezeichnet. Hier stellt sich die Frage nach der Autorität des Menschen über die Natur und nach seiner Beziehung zur Natur. Es wird nachgewiesen, daß der Mensch Nutznießer und nicht absoluter Herrscher ist. Im zweiten Kapitel (S. 85–110) wird von der Umwelt, die von Gott gebildet wurde, gesprochen. Die in der Genesis als »sehr gut« bezeichnete Welt wird von Kirchenvätern als »πανδεχής ὕλη« mit Lebensverschiedenheit und Vollständigkeit bestimmt. Das Alte Testament hat Gesetze, wie u. a. die »Sabbatruhe« und das »Jubeljahr«, die nach dem Sündenfall die Umwelt schützen. Im dritten Kapitel (S. 111–142) wird der Mensch aufgrund seiner Erschaffung als »Identität und Nichtidentität mit der Umwelt« bezeichnet. Der leibliche Mensch ist »der Tontempel (πῆλινος ναός) Gottes« und gleichzeitig Miniatur der ganzen Schöpfung. Im vierten Kapitel (S. 143–197) wird die »von außen menschliche Lebensökonomie«, die sich auf »Arbeiten« (ἐργάζεσθαι) und »Bewahren« (φυλάσσειν) bezieht, erforscht. Danach werden die Begriffe Ökologie und Ökonomie erarbeitet. Der Mensch nimmt von der Natur und gibt der Natur. Die Umwelt gilt als der »Wohnort« (ἐνδιαιτήμα) des Menschen. Diese Tatsache ist der Grund für alle Abhängigkeiten (technologische, therapeutische, gnosiologische, institutionelle, ästhetische, erzieherische und religiöse Abhängigkeit). Im fünften Kapitel (S. 199–233) beschäftigt sich der Vf. sehr treffend mit einer »biblischen Betrachtung von ökologischen Katastrophen«. Es werden der Grund, das Wesen und die Konsequenzen der Entfremdung von der Natur und in der Natur in bezug auf konkrete Fälle von Umweltkatastrophen, wie z. B. die Wasserflut, die Verbrennung von Sodom und Gomorra, die Landplagen Ägyptens, die Katastrophen, die in der Johannesoffenbarung abgebildet sind, u. a. untersucht. Im sechsten Kapitel (S. 235–246) werden die Gründe für die anti-ökologische Lebensart des Menschen mit Schwerpunkt beim Sündenfall erforscht, dessen Substanz »der Gebrauch der gegebenen Denkens-, Willens- und Handlungsfreiheit des Menschen gegen den Willen Gottes, des Schöpfers, für die *Qualität* und die *Quantität* der menschlichen Macht im Raum der Schöpfung« ist (S. 244).

In den drei Kapiteln des *zweiten Teils* (S. 247–311) wird der ökologische Beitrag der kirchlichen Gottesdienste und der christlichen Ethik untersucht. Im ersten Kapitel (S. 249–256) (d. h. dem siebten in der Reihe) untersucht der Vf. »die Orthodoxe Ekklesiologie als Voraussetzung für die Umweltpraxis« in bezug auf die »kirchliche Kybernetik«. Im zweiten (achten) Kapitel (S. 257–288) wird die ökologische Erziehung, die sich durch die mystagogische Erziehung der Gottesdienste vollzieht, dargestellt. In diesem Zusammenhang werden die Gottesdienste in den Apostolischen Konstitutionen, die Liturgien von Basileios dem Großen, Johannes Chrysostomos, Markos und der Gottesdienst der Vorgeweihten Gaben untersucht. Diese Gottesdienste, die Kirchensakramente mit dem Höhepunkt der Göttlichen Eucharistie, die Sakramentalien und alle religiösen Zeremonien enthalten eine bewundernswerte Umweltpraxis, die in der gleichzeitigen Darlegung von Glauben und Handeln besteht. Die »Anwesenheit« der Natur in den Sakramenten, die sich in der Benutzung von Naturmitteln ausdrückt, beweist den religiösen Wert und die religiöse Bedeutung der Natur. Die geheiligte Materie funktioniert als Träger von Gottes Willen und Macht. Es muß hier hervorgehoben werden, daß Oik. der erste ist, der den ökologischen Inhalt und die ökologische Bedeutung des Gottesdienstes, der sich in den Apostolischen Konstitutionen befindet, festgestellt hat. Außerdem hat er dem Ökumenischen Patriarchat vorgeschlagen, diese Texte in den Gottesdienst mit einzubeziehen, in dem die Orthodoxe Kirche am ersten September jeden Jahres für das Anliegen des Umweltschutzes betet. Das dritte Kapitel (S. 289–311) wird der »ökologischen Ethik der Christen« gewidmet.

Der *dritte Teil* (S. 313–339) bezieht sich auf die ökologische Tätigkeit der Kirchen im Osten und im Westen.

Im Epilog (ἐπίµετρον) stellt der Vf. eine zweckmäßige Frage, die von allen Christen, beantwortet werden soll. Die Frage lautet: »Warum haben die christlichen Gesellschaften zur Praxis eines ökologischen Benehmens, das im Hinblick auf ihren Glauben inkonsequent ist, beigetragen oder nur zugestimmt? Und sie tun es angesichts der Tatsache, daß sie einen Glauben vertreten, der die Natur vollkommen bejaht, sie als göttlichen Willensakt verherrlicht und sie als Mittel der Übertragung der Gnade Gottes benutzt«.

Das Buch schließt mit den Anmerkungen (S. 341–357), dem Bücherverzeichnis (S. 359–364) und den von Oik. bisher veröffentlichten Werken (S. 365–367).

Die »Theologische Ökologie« von Oik. ist eine Quellenökologie, denn der Vf. begründet ihre Existenz nicht auf der modernen Bibliographie, die er bewußt vermeidet (vgl. S. 17), sondern auf der Bibel, der Patristik und der ekklesiologischen und kirchlichen Praxis. Unter dieser Berücksichtigung ist dieses Werk originell, interessant und nützlich nicht nur für die Theologiestudenten, sondern auch für alle, die ein ökologisches Empfinden haben, und zwar für die Vertreter der Ökologie in den nichttheologischen Wissenschaften, denen sie als Herausforderung dienen sollte.

Eine Übersetzung in westeuropäische Sprachen wäre empfehlenswert. So könnte das Buch zu einer kritischen Auseinandersetzung anregen und einladen.

Apostolos B. Nikolaidis, Athen

Davis, Leo Donald, S.J., *The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology*, (Theology and Life Series 21), Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press 1990, 342 S., 17,95 \$.

Die Bemerkung auf der letzten Seite des Bucheinbandes, »no other work yet available in English treats this subject«, weist mittelbar darauf hin, daß der Thematik dieses Buches in der Theologie und im Leben der westlichen Kirchen herkömmlicherweise kein besonderer Stellenwert zukommt. In der Tat sprechen sie gewöhnlich nicht von den sieben Ökumenischen Konzilen, und ihr Urteil über die Zahl der Ökumenischen Konzile fällt unterschiedlich aus. Dies gilt im Großen und Ganzen auch für die wichtigeren protestantischen Kirchen – trotz der gegenteiligen Meinung des Vf.s (S. 9; vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche, *OfO* 5 [1991] 218–220). Dagegen bilden die sieben Ökumenischen Konzile von ihrem einmaligen theologischen Gewicht her ein Spezifikum der Orthodoxen Kirche, die sogar als die Kirche der sieben Ökumenischen Konzile bekannt ist.

Von dieser Perspektive her ist es begrüßenswert, daß D. es sich in diesem Buch zur Aufgabe gemacht hat, die Geschichte und die Theologie der »ersten« sieben Ökumenischen Konzile darzulegen. Noch bemerkenswerter scheint mir sein Vorschlag, mit dem er seine Abhandlung abschließt: »Perhaps in the interests of better relations with the Orthodox and Protestants, the time has come to reconsider the whole question and accept with them only the first seven great councils as the truly ecumenical pillars of the faith« (S. 325). Dieser Vorschlag, daß nämlich die Römisch-katholische Kirche sich **nur** für die sieben Ökumenischen Konzile entscheiden sollte, sollte nicht so sehr »im Interesse besserer Beziehungen mit den Orthodoxen und Protestanten« bejaht werden, sondern vielmehr, weil die Entscheidungen dieser Konzile die »wahrhaftig ökumenischen Säulen« des christlichen Glaubens ausmachen. Dies ist wohl der Hauptgrund, warum heutzutage auch andere römisch-katholische Theologen diese Meinung vertreten.

Nach einem einführenden Kapitel über »Die römische Welt« (S. 11–32) wird in den anschließenden Kapiteln 2–8 jeweils eins der sieben Ökumenischen Konzile (von Nikaia I, 325, bis Nikaia II, 787) behandelt (S. 33–322). Als neuntes Kapitel fungiert der kurze Epilog des Buches (S. 323–325) und danach folgen ein Glossar theologischer Termini (S. 326–330) und ein Namens- und Sachregister. Die Darstellung umfaßt kleinere überschaubare Abschnitte, in denen kirchen- und theologiegeschichtliche Zusammenhänge sowie der Verlauf und die Nachgeschichte eines jeden Konzils behandelt werden. Hilfreich ist hierbei die Zeittafel, die sich (jeweils vor einer ausgewählten – meist älteren – englischsprachigen Literatur) am Ende eines jeden Kapitels befindet.

Die Ausführungen des Buches entstanden im Rahmen der Lehrveranstaltungen des Vf.s im Weston School of Theology, Cambridge, Massachusetts, und beanspruchen, wie er schreibt, keine Originalität, denn er habe zusammengetragen, was bereits vielseitig erforscht und veröffentlicht worden ist (S. 9). Es ist wohl auf diese Herkunft und diesen Anspruch des Werkes zurückzuführen, daß auf Anmerkungen verzichtet wird und daß sich einige Fehler besonders in den Details eingeschlichen haben. Wohl der größte dieser Fehler betrifft die Gesamtzahl der Ökumenischen Konzile nach römisch-katholischer Zählung; indem der Vf. das Konzil von Vienne (1311–1312) außer acht läßt, kommt er

auf die Gesamtzahl von zwanzig (S. 323 und 325), statt einundzwanzig (vgl. die ersten zwanzig z. B. *H. Jedin*, Konzil, in: *LThK* Bd. 6, Sp. 529–530; zu diesen zwanzig muß das Vatikanum II hinzugerechnet werden). Trotzdem läßt sich der Abhandlung großer Nutzen abgewinnen, weil sie insgesamt eine Fülle gesicherter Erkenntnisse in gelungener Weise zusammenfaßt.

Theodor Nikolaou, München

Beck, Hans-Georg, Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen, München: Beck 1993, 198 S., 48,- DM.

Der bekannte Münchener Byzantinist B. unternimmt in diesem Buch den Versuch, durch »ehrliches Bemühen« »das religiöse Anliegen der kleinen Ketzer anzuerkennen« und den Glauben »an den Ernst dieses Anliegens« zu wecken (S. 10). Da es sich um einen durchaus lobenswerten Vorsatz handelt, lassen sich seine Befürchtungen, sich »damit kaum Freunde« zu machen und vor »das Ketzergericht« gestellt zu werden (S. 10), bestenfalls als rhetorische Übertreibung verstehen, zumal er sich auch anderswo ähnlich geäußert hat.

Ebenfalls geht es wohl um rhetorisch pauschalisierte Urteile, wenn er z. B. nebenbei bemerkt: »die älteste Kirche war alles andere als »orthodox«« (S. 14). Denn die Richtigkeit eines solchen Satzes hängt – dies versteht sich von selbst – von der Definition des Begriffes »orthodox« ab. Nach B. impliziert die Orthodoxie »vor allem Lehrsätze, eine Begrifflichkeit«, und »konkretisiert sich in abrufbaren Sätzen, im Dogma« (S. 14). Aber die Begrifflichkeit blieb zum einen immer wieder und für lange Zeit umstritten, so z. B. hinsichtlich der Gleichsetzung der Termini οὐσία und ὑπόστασις vom ersten Ökumenischen Konzil (325) bis zum Tomus ad Antiochenos (362). Zum anderen war und ist die letzte Instanz der Orthodoxie nicht die Begrifflichkeit für sich, sondern das Verständnis derselben, so z. B. in bezug auf den Ausdruck »aus zwei Naturen« im Rahmen der christologischen Streitigkeiten über die Zwei-Naturen-Lehre, der nur dann theologisch verwerflich ist, »wenn jemand, dies nicht in der Weise annimmt, wie auch die heiligen Väter gelehrt haben«¹. In beiden Fällen – die übrigens die zwei Dogmen der Christenheit schlechthin betreffen (das trinitarische und das christologische), welche in den sieben Ökumenischen Konzilen vom 4. bis zum 8. Jh. verteidigt wurden – ging es nicht um »abrufbare Sätze«, sondern um das Ringen darum, den überlieferten Glauben richtig auszudrücken. Die Orthodoxie impliziert demnach die Kontinuität und den Konsens mit dem von Anfang an überlieferten Glauben. Wohl im Bewußtsein dieses Sachverhaltes und im Wissen, daß er durch seine obige Bemerkung die Theologiegeschichte stark vereinfacht, fügt B. unmittelbar hinzu: »Es wäre allerdings schlicht übertrieben zu behaupten, damit (sc. mit den »abrufbaren Sätzen«) sei ein neues Glaubensgeflecht entstanden, das die alte Form des Glaubens, die 'Pistis', einfach abgelöst hätte« (S. 10). Trotzdem geistert durch das Buch der alte und unbegründete Vorwurf von Adolf von Harnak über die »Hellenisierung des

¹ So Kanon 8 des fünften Ökumenischen Konzils: *J. Karmiris*, *Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae*, Bd. I, Graz 1968, S. 195.

Christentums«, auch wenn dieser durch den schöner klingenden Ausdruck von J. B. Metz über eine »geschichtslose Ideen- und Naturmetaphysik« (S. 25) abgelöst wird. In diesem Sinne spricht B. beispielsweise auch von »der griechischen Orthodoxie« (S. 70) als Gegensatz zum Monophysitismus, obwohl er unter dem Ausdruck »griechische Orthodoxie« die Lehre der Kirche im Osten und im Westen meint.

Das Buch umfaßt zwei Teile. Im ersten, der neun Kapitel enthält, werden geistes- und theologiegeschichtlich relevante Fragen erörtert, wie z. B. das Verständnis und die Entstehung des Begriffs »Orthodoxie« bzw. »Häresie«, die Rolle der Hierarchie, und vor allem die häretischen Bewegungen der Messalianer, der Manichäer, der Paulikianer und der Bogomilen. Es handelt sich um Häresien, die auf dem Boden des Oströmischen Reiches aufgekomen sind – wie im Übrigen auch die großen Häresien von Areios, Makedonios, Nestorios, Eutyches usw. Während aber letztere typisch christliche Häresien waren, geht es bei den hier behandelten Irrlehren um solche, die sich eher am Rande christlicher Lehre bewegten, aber teilweise in einer gewissen geistesgeschichtlichen Abhängigkeit standen. Ihren gemeinsamen Nenner bildete hauptsächlich die Frage nach dem Bösen bzw. mal stärker mal schwächer der Dualismus (S. 63 ff.); außerdem zählt B. zu ihren religiösen Anliegen den Wunsch nach Rückkehr zu den Ursprüngen (S. 36 ff.) und das Verlangen nach Heilsgewißheit (S. 47 ff.). Bei der Behandlung dieser Anliegen geht der Vf. unvoreingenommen vor, zeigt in souveräner Weise manche geistesgeschichtliche Zusammenhänge und vermittelt somit eine weniger bekannte, jedoch sehr wertvolle und ernstzunehmende Sicht, nämlich den Sitz dieser Häresien im Leben.

Im zweiten Teil wird eine Auswahl von Quellentexten beigelegt (S. 101–194), die z. T. zum ersten Mal in deutscher Übersetzung erscheinen. Sie illustrieren die Erörterungen des ersten Teils.

Der längste dieser Quellentexte entstammt Petros Sikeliotes und betrifft »die Manichäer und die Paulikianer« (S. 122–154) – streng genommen nur die Paulikianer. Teile dieses Textes, z. B. S. 128 ff. und 137 ff., veröffentlichte B. (allerdings freier übersetzt) in seinem Buch »Lust an der Geschichte: Leben in Byzanz. Ein Lesebuch«, hrsg. von H.-G. Beck, (Serie Piper 1457), München u.a. 1991, S. 236–242 (die Originalausgabe dieses Buches trug den Titel »Byzantinisches Lesebuch« und erschien 1982). Besonders erwähnenswert scheint mir hier, daß B. in diesem Lesebuch von der »militanten Sekte« der Paulikianer spricht (S. 242), während im vorliegenden Werk die Paulikianer »gewiß keine militante Sekte (waren)« (S. 74). Woher hat der Vf. diese neue Erkenntnis? Sollte er auf diesen eklatanten Widerspruch und Wandel seiner Meinung innerhalb von zwei Jahren nicht ausführlicher eingehen?

Auch ein weiterer Text sollte kurz genannt werden. Es handelt sich um den allerersten, den »Beschluß der Synode von Gangra über die Eustathianer« (S. 102–105). Sieht man davon ab, daß die »Regeln« von Basileios dem Großen angeblich Sätze enthalten, »die mit der Orthodoxie nicht mehr vereinbar sind« und daß dieser, wie Eustathios von Sebaste, mit dem altchristlichen Ideal anscheinend einen »ausgesprochenen Rigorismus« verband (S. 42), so bleibt die Frage offen: Wie läßt sich die Aufnahme dieses Textes begründen, da die Entscheidungen dieser Synode lauter Anliegen gerade der kleinen Leute (z. B. die Ehe, den Beischlaf, den Verzehr von Fleisch, die Heirat der Priester etc.) in Schutz nehmen?

Die Darstellung im ersten Teil, in die sich kleinere Druckfehler eingeschlichen haben (vgl. z. B. S. 13: 1 Kor 11,19 – anstatt 11,18 – und Tit 3,10 – anstatt 3,11), erfolgt in der bei B. gewohnten sprachlich faszinierenden Form. Die Anmerkungen dieses Teils sind auf ein äußerst geringes Maß reduziert (S. 97–99). Das Buch liefert insgesamt eine bemerkenswerte Ketzergeschichte trotz oder gerade wegen ihrer ausgewählten Thematik. Diese Ketzergeschichte ist nicht nur für den Byzantinisten und den Theologen, besonders den Kirchenhistoriker, von hohem Interesse, sondern wohl auch für ein breiteres Publikum, zumal Häresien immer eine gewisse Anziehungskraft besitzen und auch heute Hochkonjunktur haben. Dem Vf., der übrigens in diesem Jahr (1995) sein 85. Geburtsjubiläum begeht, sei Dank für dieses Buch, verbunden mit dem Wunsch für weiteres, langes und schöpferisches Leben.

Theodor Nikolaou, München

Kunzler, Michael, *Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie*, Paderborn: Bonifatius 1993, XLV + 801 S., (Format 21x27 cm), 268,- DM.

Dieses Opus ähnelt von seinem Umfang und der Vielfalt der behandelten Gesichtspunkte her eher einem Nachschlagewerk. Es ist aber kein Nachschlagewerk, und dies erschwert erheblich die Herausstellung und konkrete Erwähnung seiner Vorzüge und Mängel, zumal beides reichlich vorhanden ist. Der Umfang ist wohl auch einer der Gründe für Wiederholungen im Buch. Selbst das beigefügte ausführliche Register (S. 753–801) vermag hinsichtlich der Übersichtlichkeit keine nennenswerte Hilfe zu leisten, da entscheidende Begriffe, wie z. B. Gnade, Heilsökonomie, Sakrament, Teilhabe etc., so oft vorkommen, daß man überfordert wäre, wollte man etwas mit den angegebenen Seitenzahlen anfangen.

Was die Mängel angeht, besonders in den Details (gemeint sind Druckfehler, Übersetzungsfehler etc.), so läßt sich nach aufmerksamer Lektüre auf jeder Seite etwas finden; manchmal sogar leider mehrere Fehler. Beispielsweise auf S. 307: Z. 5 beim Zitat von Meyendorff fehlt die Übersetzung von »aussi«; Z. 12 statt »damit er uns zeige« wäre getreuer »um zu zeigen« (jedenfalls fehlt für das »uns« das ἡμῖν im Original) und nach den Worten »führen wird« sollten wie in der Anmerkung Auslassungszeichen folgen; Z. 16 für den Halbsatz »und ein Heilmittel gegen unseren Stolz« fehlt der Originaltext in der Anmerkung; Z. 26 statt »Α. Δεμετρακόπουλος« sollte es heißen »Α. Demetrakopoulos« und wenn man den Namen unnötigerweise ins Griechische zurücktranskribieren will, dann »Α. Δημητρακόπουλος«; Z. 37 »μολυσμόν« statt »μολυσμόν«; Z. 41 »μεταλαβόν« statt »μεταλαβήν« und »ἀνθρώπους« statt »ἀνθρώπους«. In dieser Aufzählung fehlen einige kleinere Punkte einer nicht ganz richtigen Übersetzung des griechischen Textes (Anm. 25) in den Zeilen 11–22. Ebenfalls klingt der Neologismus »hypostatische Funktion Christi« (Z. 3–4) theologisch merkwürdig, während der erste Satz des zweiten Absatzes »Einer aus der Dreifaltigkeit ... Tod am Kreuz« (Z. 7–10) manche theologische Rätsel aufgibt.

Zu den Vorzügen des Buches zählt dagegen, daß z. B. eine reiche Literatur herangezogen und eingearbeitet wurde und daß der Autor über gute Griechischkenntnisse verfügt, so daß seine Übersetzung im großen und ganzen zuverlässig ist; die Tatsache, daß er in den Anmerkungen des öfteren das Original der entsprechenden Abschnitte angeführt hat, macht die gelegentlich erforderliche Überprüfung leicht. Das besondere Verdienst des Vf.s liegt darin, daß er mit diesem Buch zwischen der östlichen und der westlichen Theologie vermitteln will – ein durchaus begrüßenswerter Vorsatz. Er wählt hierbei den unkonventionellen Weg, von der östlichen Tradition her, vom »Osttor des Tempels, des Heiligtums des Glaubens und der Liturgie« her an die westliche Theologie heranzugehen; wir gehen, schreibt er, »an der eigenen Tradition ›außen herum‹ vorbei und betreten das ›Gebäude‹ des Glaubens und seines liturgischen Vollzugs durch das östliche Tor, durch die Theologie und Spiritualität des christlichen, genauer byzantinischen Ostens. Von Osten her wollen wir die Herrlichkeit neu sehen lernen, von der der Prophet sagt (sc. Ez 43,1 ff.), sie sei durch das Osttor eingezogen« (S. 3). Noch konkreter beschreibt er diesen Weg folgendermaßen: »Wir wollen **mit den Augen des palamitischen Denkens** die abendländische Theologie und die westliche Liturgie betrachten und **mit diesem fremden Blick** die Herrlichkeit mitten unter uns neu zu sehen versuchen« (S. 5; die Hervorhebung stammt von mir).

Dieser Satz ist für das ganze Buch bezeichnend und verrät den grundlegenden Mangel des Buches. Das Buch beginnt demnach nicht nur mit einer falschen Beurteilung des gewählten Blickwinkels, und, indem es letzten Endes eine Rechtfertigung der eigenen Tradition anstrebt, macht es auch die möglichen nützlichen Ergebnisse eines fruchtbaren Dialogs fragwürdig. Es geht nämlich um die »hermeneutische Basis« (S. 28) und »Grundlegung« des Buches, um die Betrachtung »des östlichen Tores an sich« und »seiner Eigenart« (S. 4). Dieses Tor nennt er »**palamitische Theologie**« bzw. »**Palamismus**«. Damit übernimmt er unkritisch die im Westen landläufige und theologiegeschichtlich völlig unbegründete Ansicht, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes um eine Sonderlehre von Gregor Palamas handelt. Charakteristisch für diesen fundamentalen methodischen Fehler des Buches ist zum einen die Tatsache, daß die einschlägige vorangegangene Tradition (z. B. die biblisch-patristische Begründung bzw. konkret die Aussagen von Basileios dem Großen, Gregor von Nyssa, Maximos dem Bekenner etc.) überhaupt nicht untersucht wird und zum anderen die daraus resultierende Beurteilung des Ansatzes als »fremden Blickes« und als konfessionelle Besonderheit der Orthodoxen Theologie und Kirche. An diesem methodischen Fehlsatz vermag auch das redliche Bemühen des Vf.s, extreme Urteile über die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes und über die diesbezüglichen Ausführungen von Gregor Palamas zu vermeiden, wenig zu ändern. Indem er sich so ausführlich und vehement gegen *Yannaras* wendet, legt er bezüglich dieser Unterscheidung fast jene Haltung westlicher Theologen an den Tag, die er anderswo als »militante Gegnerschaft« bezeichnet hat (Gnadenquellen. Symeon von Thessaloniki ..., Trier 1989, S. 87). Nur nebenbei sei hier bemerkt, daß bis zum Erscheinungsjahr des Buches (1993) insgesamt fünf Bände der kritischen Edition der Werke von Palamas in Thessaloniki erschienen waren und nicht nur drei, wie K. schreibt (S. XXXII).

Um seinem Vorhaben zu entsprechen, unternimmt K. fünf »Versuche«, deren jeweiliger Titel auch über seinen Zusammenhang mit dem Schwerpunkt des Buches, der Liturgie, eine allgemeine Auskunft gibt: »Erster Versuch: Über die Specifica palamitischer Theologie« (S. 6–144); »Zweiter Versuch: Über einen tieferen Zugang zum Begriffe des ›Kultes‹« (S. 145–294); »Dritter Versuch: Christianus offerens: über das Opfern, den Laien und das geistliche Amt in der Kirche« (S. 295–465); »Vierter Versuch: Über Wahrgebung und Wahrnehmung des göttlichen Kults« (S. 466–659); »Fünfter Versuch: Über das Ewige und die Qualität des Lebens in der Zeit« (S. 660–752). Sowohl die »Versuche« als größere Einheiten des Werkes, als auch die einzelnen, insgesamt wenigen Kapitel innerhalb dieser »Versuche« sind sehr weitausholend und lassen häufiger den roten Faden der Liturgie vermissen.

Einem so voluminösen Werk in einer kurzen Anzeige gerecht werden zu wollen ist nicht möglich. Der Autor hat darin enorm viel Fleiß investiert, der großen Respekt verdient, auch wenn er das Ziel, das er sich für dieses Buch gesteckt hat, aus der Sicht des orthodoxen Theologen nicht voll erreicht hat.

Theodor Nikolaou, München

Migne, J.-P., ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΑΤΡΟΛΟΓΙΑ (Patrologia Graeca), Nachdruck besorgt von Rev. John K. Diotis, Athen 1987 ff.

Jacques-Paul Migne, französischer Priester, (* 25.9.1800 in Saint-Flour, † 24.10.1875 in Paris) hat durch die Veröffentlichung von über 1000 Bänden theologischen Inhalts (sein Vorhaben war, eine »Bibliothèque universelle du clergé« herauszugeben, die 2000 Bände umfassen sollte) ein monumentales Lebenswerk hinterlassen und ist darum einer der größten und wichtigsten Verleger in der Kirchengeschichte. Besonders ist er bekannt geworden durch die Herausgabe der beiden Reihen der *Patrologiae cursus completus*, der lateinischen (217 Bände und 4 Registerbände, Paris 1844–1855) und der griechischen (161 Bände, Paris 1857–1866), die auch heute noch ein für viele Disziplinen unentbehrliches Arbeitsinstrument darstellt. Denn trotz ihrer älteren Herkunft und der Tatsache, daß sie keine kritische Edition darstellt, bleibt die *Patrologia Migne* im Vergleich mit wertvollen späteren kritischen Editionen die bislang umfassendste Ausgabe. Sie wird deshalb auch heute gerne zitiert.

Auch wenn die *Patrologia Migne* in vielen größeren bzw. in Spezialbibliotheken zugänglich ist und vom Verlagshaus Brepols (Brüssel) nachgedruckt wird, blieb sie bis zu ihrem hier angezeigten Nachdruck durch D. für die private Bibliothek der Wissenschaftler und Gelehrten völlig außerhalb des üblicherweise finanziell Möglichen und Zumutbaren. Denn kostet der Nachdruck bei Brepols etwa zwischen 150,- und 200,- DM pro Band, so beträgt der Preis pro Band bei dieser Athener Ausgabe lediglich ca. 40,- DM. Zum finanziellen Vorteil zählt auch die Tatsache, daß im Gegensatz zum Brüsseler Nachdruck die Bände der Athener Ausgabe ausgesprochen schön gebunden sind.

Außer diesem überaus bemerkenswerten finanziellen Vorteil hat der Athener Nachdruck noch folgende drei inhaltlich-wissenschaftliche Vorzüge: **erstens** wird am Anfang jeden Bandes der entsprechende Teil des Index von Dorotheos Scholarios nachgedruckt;

zweitens wird von Georg Dragas (Hellenic College Holy Cross, Brookline/USA) das Leben und das Werk eines jeden Kirchenvaters und christlichen Schriftstellers mal kurz mal ausführlicher dargestellt (hierbei sind auch die Beiträge sowohl von K. Bonis und E. Moutsoulas als auch von Diotis selbst erwähnenswert, die im Bd. 1, S. κζ'-σμ' gedruckt wurden); und **drittens** ist am Ende eines jeden Bandes ein Register von Bibelstellen enthalten, welches von S. Sakkos und P. Koutlemanis erstellt wird.

Bisher sind folgende siebenundvierzig Bände erschienen: 1–4, 41–43, 69–79, 81–84, 87 B'–Γ', 89–91, 94–96, 101–104, 112–116, 123–126, 137–138 und 155. Der Nachdruck kommt offensichtlich nur schleppend voran. Dies ist auf verschiedene – nicht zuletzt finanzielle – Gründe zurückzuführen. Denn das Ziel dieses großartigen und lobenswerten Unterfangens, für das Pfarrer Diotis Dank und Anerkennung gebührt, ist nicht kommerzieller Profit, sondern (genauso wie seinerzeit bei Migne) die Verbreitung des patristischen Erbes. Auch und gerade aus diesem Grund (gegen den Trend der heutigen profitorientierten Gesellschaft mit ihren ausgefeilten Marketing-Techniken) verdient dieser Nachdruck jede Unterstützung (Die bislang erschienenen Bände kann man direkt bei dem von Diotis gegründeten »Centre for Patristic Publications«, Patission Str. 5, GR–104 31 Athen, bestellen).

Theodor Nikolaou, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Zweiter Kongreß orthodoxer europäischer Parlamentarier

Am 2. November 1994 fand in Athen auf Anregung des griechischen Parlaments der »Zweite Kongreß orthodoxer europäischer Parlamentarier« statt. 45 Delegierte aus 18 Ländern nahmen an dem Treffen teil. Es versammelten sich Abgeordnete aus Armenien, Weißrußland, Bulgarien, Estland, Finnland, Georgien, Griechenland, Lettland, Litauen, Moldavien, Serbien/Montenegro, Polen, Rumänien, Rußland, Tschechien, der Ukraine und Zypern sowie Mitglieder des Europäischen Parlaments und Beobachter der Europäischen Kommission. Albanien war nicht vertreten. Der griechische Parlamentspräsident **Apostolos Kaklamanis** und Staatspräsident **Konstantin Karamanlis** sprachen sich auf der Eröffnungsveranstaltung vor den Repräsentanten und griechischen Regierungsmitgliedern dafür aus, ein interparlamentarisches europäisches Gremium zu schaffen, das den gewählten Vertretern von etwa 300 Millionen Menschen in Mittel- und Osteuropa erlaube, sich ihrer gemeinsamen kulturellen und religiösen Tradition entsprechend im Rahmen der europäischen Einigung für Frieden und Dialog einzusetzen.

Die Delegierten beschlossen in Athen, eine »Interparlamentarische Vereinigung orthodoxer europäischer Abgeordneter« zu gründen. Sie verfaßten eine Satzung und legten die Arbeitsweise der Vereinigung fest. Ein siebenköpfiges Sekretariat mit

Sitz in Athen soll koordinierende Aufgaben wahrnehmen. Den Vorsitz der Vereinigung sollte ein russischer Abgeordneter innehaben. Die Vereinigung verfolgt das Ziel, die Orthodoxie »im Rahmen der bestehenden europäischen Institutionen« »zur Geltung zu bringen« und »Brücke zwischen Ost und West« zu sein. Sie trägt dazu bei, »nationalistische und konfessionelle Konflikte zu überwinden« und dafür zu sorgen, daß Religionsfreiheit und Toleranz in den Ländern mit orthodoxer Tradition verbürgt werden. Rußland als Großmacht und Griechenland als einziges orthodoxes Land, das gegenwärtig Mitglied der Europäischen Union ist, fühlen sich besonders verpflichtet, die Interessen der Völker mit orthodoxer Tradition zu schützen. [*Service Orth. de Presse* 193 (1994) 9–10]

Treffen orthodoxer Bischöfe aus Kanada und den USA

Vom 30. November bis 2. Dezember 1994 versammelten sich auf Einladung der Ständigen Konferenz der Kanonischen Orthodoxen Bischöfe von Nord- und Südamerika (SCOPA) erstmals 29 Bischöfe der elf kanonischen orthodoxen Kirchen aus den Vereinigten Staaten und Kanada in Ligonier, Pennsylvanien/USA. Die Bischöfe berieten darüber, wie sie in Nordamerika künftig zu wichtigen religiösen, sozialen und politischen Fragen »mit einer Stimme« sprechen könnten. Den Vorsitz der Versammlung hatte Erzbischof **Iakovos** von der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika inne.

Die Bischöfe verabschiedeten eine »Erklärung zur Kirche in Nordamerika«. Darin wird betont, die orthodoxen Kirchen

dort seien längst keine Kirche in der Diaspora mehr, auch in organisatorischer Hinsicht nicht. Deshalb kündigten sie an, eine jährlich einmal zusammentretende Bischofskonferenz (Episcopal Assembly) zu gründen. Sie soll Vorläuferin einer Allgemeinen Bischofssynode (General Synod of Bishops) sein. Hierfür erbitten sie die Billigung und Unterstützung ihrer Mutterkirchen in Europa und im Nahen Osten. Erzbischof Iakovos erklärte, die orthodoxen Kirchen Nordamerikas, die rund fünf Millionen Mitglieder haben, könnten dann »als eine Orthodoxe Kirche« in Erscheinung treten, ohne ihre eigene Identität und ihre eigenen Namen zu verlieren. [*Solia* 60 (1995), Heft 1, S. 2–4]

Aufruf zum 400. Jahrestag des Konzils von Brest-Litovsk

Im Juli 1995 trat auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** hin im Phanar die interorthodoxe Kommission für den theologischen Dialog zusammen und bewertete die bisherigen Entwicklungen des Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche. An diesem Treffen nahmen Vertreter der orthodoxen Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Serbien, Rumänien, Georgien, Griechenland, Albanien und Finnland teil. Dabei rief die Kommission Rom auf, jedwede Festveranstaltung anlässlich des 400jährigen Einberufungsjubiläums des »Unions-Konzils« von Brest-Litovsk (1595/96) zu vermeiden. Es handele sich dabei um »Ereignisse, die das Gedächtnis der Orthodoxen Kirche negativ geprägt haben«. Dementsprechend wurde bei diesem Treffen entschieden, daß der Dialog mit der Schwesterkirche ausschließlich über das Thema der Unia und ihre Problematik fortgesetzt werden muß. Im Anschluß an ihre Arbeiten äußerte die

Kommission den Wunsch, daß »die aktuellen Probleme auf dem Balkan und anderswo nicht durch die Waffen, sondern durch den Dialog und die Verhandlungen gelöst werden sollten«. [*Makedonia*, 18.7.1995]

2. Ökumenisches Patriarchat

Sorge wegen kriegeischer Auseinandersetzungen

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, ist besorgt wegen der Eskalation des Krieges in Tschetschenien und des ungelösten Konfliktes auf dem Balkan. Der Patriarch sagte, das Blutvergießen in diesen Regionen könne nicht religiös legitimiert werden. Die wachsende Orientierungslosigkeit in der Welt bezeichnete Bartholomaios als bedrohlich, weil sie den »Kräften der Dunkelheit« Raum gebe. [*Publik-Forum* 24 (1995), Nr. 2, S. 9]

Ökumenischer Patriarch in Japan und Südkorea

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** weilte vom 2. bis 8. April 1995 zu einem offiziellen Besuch in Japan und vom 8. bis 13. April 1995 zu einem Pastoralbesuch in Südkorea. Es handelte sich um die erste Reise eines Ökumenischen Patriarchen in den Fernen Osten. Bartholomaios wurde begleitet von den Metropolit **Johannes** von Pergamon und **Meliton** von Philadelphia sowie von dem griechischen Soziologen und Theologen Prof. **Christos Yannaras**.

In Japan nahm der Patriarch auf Einladung des Herzogs von Edinburgh, Prinz **Philipp**, Präsident des World Wide Fund for Nature (WWF), an einem Kolloquium zum Thema »Religionen und Naturschutz« teil. Er empfing in Tokio Metropolit

Theodosios, den Vorsteher der orthodoxen Kirche in Japan.

In Südkorea besuchte Bartholomaios zahlreiche Exarchatsgemeinden des Ökumenischen Patriarchats. In Seoul feierte er in der Hl.-Nikolaus-Kirche eine Liturgie und weihte die Kirche des Hl. Maksim des Griechen im orthodoxen Missionszentrum und die Hl.-Anna-Kirche in Tsontu. [*Service Orth. de Presse* 198 (1995) 2]

Ukrainische Exilkirche kanonisch

Am 11. April 1995 wurde die ukrainische orthodoxe Kirche im Ausland, deren Sitz in New Jersey/USA ist, auf eigenen Wunsch der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel unterstellt. Sie gehört damit in kanonisch gültiger Weise zur weltweiten Orthodoxie. Metropolit **Konstantin (Buggan)** und die sechs Bischöfe der ukrainischen orthodoxen Kirche im Ausland nahmen am 12. April 1995, dem Sonntag der Orthodoxie, an einer Liturgie teil, die der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** als Hauptzelebrant in der St.-Georg-Kirche des Ökumenischen Patriarchats im Phanar feierte.

Die ukrainische Emigration bleibt weiterhin in mehrere kirchliche Einheiten gespalten, die jetzt allerdings alle kanonisch zum Ökumenischen Patriarchat gehören. Die zahlenmäßig größte ist die ukrainische orthodoxe Kirche von Kanada, die seit 1990 dem Ökumenischen Patriarchat untersteht und von Metropolit **Vasilij** geleitet wird. Der ukrainischen Diözese des Ökumenischen Patriarchats in den USA steht Bischof **Vsevolode** vor. Die ukrainische orthodoxe Kirche im Ausland umfaßt etwa 150.000 Gläubige und an die 200 Pfarreien. Die meisten befinden sich in den USA, aber auch in Brasilien und Westeuropa existieren Gemeinden.

Von großem innerorthodoxem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Reaktion der russisch-orthodoxen Kirche, deren Oberhaupt, der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, mit einem heftigen Protestbrief vom 18. Mai 1995 an den Ökumenischen Patriarchen von einer Einmischung spricht, die die Beziehungen der beiden Kirchen »bis zur Grenze der Gefahrenzone« führen könnte. [*Service Orth. de Presse* 197 (1995) 3–5; 200 (1995) 9–10]

Versuchter Angriff auf byzantinisch-christliche Baudenkmäler

Der islamisch-fundamentalistische Oberbürgermeister von Istanbul **Recep Tayyip Erdogan** schlug unter anderem vor, die historischen Stadtmauern sowie die Hagia Sophia abzureißen, um Wohnraum zu schaffen. Ähnlich äußerte sich der stellvertretende Chef der islamischen Wohlfahrts-partei **Oguzhan Asiltürk**. Er forderte ebenfalls, die Stadtmauern Istanbuls abzureißen, da sie Machtsymbole des früheren Byzantinischen Reiches seien und setzte sich dafür ein, den Muslimen die Hagia Sophia für Gebetszwecke zu öffnen. Diese Politik wird von der türkischen Regierung mißbilligt. [*Süddeutsche Zeitung*, 28./29.1.1995, S. 9]

Der Ökumenische Patriarch auf Tenedos

Anläßlich der Wiedereinweihung der von islamischen Fanatikern geschändeten Kirchen stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** der Insel Tenedos einen pastoralen Besuch ab. Bei der festlichen Liturgie betete er um Versöhnung zwischen Christen und Muslimen. Auch die Spannungen der Kirchen besonders in Osteuropa schloß der Patriarch in seine Bitten ein. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (4.7.1995) 19]

Studiengang »Orthodoxe Theologie« an der Münchener Universität

Mit Beginn des Wintersemesters 1995/96 wird an der Ludwig-Maximilians-Universität München ein eigener Studiengang »Orthodoxe Theologie« eingerichtet (s. *Ofo* 9, 1995, 3). Um diesen vorzustellen, hatten die Dekane der Evangelischen und der Katholischen Fakultät vom 3. bis 6. Juli 1995 zu einer Informationsveranstaltung eingeladen. Sie begann mit einem Vortrag von Prof. Dr. **Ivan Dimitrov** (Sofia) über die Biblische Theologie aus orthodoxer Sicht im Kontext der deutschen Universität. Der Redner wurde durch den Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Heinz-Wolfgang Kuhn**, vorgestellt. Prof. Dr. **Grigorios Larentzakis** aus Graz, der von Prof. DDr. **Theodor Nikolaou** eingeführt wurde, sprach über die Systematische Theologie aus orthodoxer Sicht im Kontext der deutschen Universität. Aus Würzburg reiste Dr. theol. habil. **Peter Plank** an, um, nach einer Einführung durch Prof. Dr. Kuhn, über die Praktische Theologie aus orthodoxer Sicht im Kontext der deutschen Universität zu sprechen. Über die Historische Theologie aus orthodoxer Sicht im Kontext der deutschen Universität sprach Prof. Dr. **Viorel Ionita** (Iassi/Genf), dessen Vortrag der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Johannes Gründel**, einleitete. Neben Prof. DDr. Nikolaou, der die Historische Theologie und Patrologie lehren wird, sollen Prof. Dr. **Georgios Galitis** (Athen) den Bereich Biblische Theologie mit Schwerpunkt Neues Testament, Prof. Dr. **Georgios Martzelos** (Thessaloniki) die Dogmatik und Erzpriester Prof. **Vladimir Ivanov** (Berlin/Moskau) die Praktische Theologie als Gastprofessoren für ein Jahr überneh-

men. Sie stellten bei dieser Gelegenheit ihr Lehrangebot für das kommende Semester vor. Den Abschluß der Veranstaltung bildete eine Podiumsdiskussion unter Leitung von Prof. Dr. **Karl Christian Felmy** aus Erlangen, an der alle Gastredner teilnahmen.

Erzbischof Chrysostomos Tsiter gestorben

Am 2. April 1995 verstarb der frühere Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Österreich, Erzbischof **Chrysostomos Tsiter**, im 92. Lebensjahr. Er wurde am 1. November 1903 im kleinasiatischen Smyrna geboren. Nach seiner Ausbildung in Konstantinopel, Chalki und in Athen übernahm er 1936 als Archimandrit die Gemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit in Wien. Ab 1955 war er Titularbischof von Thymai und Auxiliarbischof des Erzbischofs von Thyateira mit dem Aufgabenbereich Österreich. 1963 berief ihn der damalige Ökumenische Patriarch **Athenagoras** zum Vorsteher der neuerrichteten Metropole von Österreich, die er bis zu seiner Emeritierung 1991 leitete.

Metropolit Tsiter setzte sich nachhaltig für die Annäherung zwischen Orthodoxen und Katholiken ein. Er war mehrfach als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen und als Leiter offizieller Delegationen zu Gesprächen im Vatikan. Nicht zuletzt auf sein engagiertes Wirken geht das 1967 verabschiedete Orthodoxengesetz zurück, das der Metropole von Österreich die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts einräumt und die Jurisdiktionsgewalt des Ökumenischen Patriarchen in Österreich anerkennt. [*Katholische Nachrichten-Agentur* – *ÖKI* 15 (4.4.1995) 1]

Archimandrit Kyrillos Argentis verstorben

Am 21. November 1994 verstarb in der französischen Stadt Clamart der Archimandrit der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Frankreich, **Kyrillos Argentis**, der wegen seines Engagements in den innerorthodoxen Beziehungen und im ökumenischen Dialog Frankreichs bekannt geworden war. Er wurde 1918 in Marseille geboren und hat Philosophie in Aix-en-Provence und Oxford und Theologie in Athen studiert. Seit 1950 diente er als Pfarrer der griechisch-orthodoxen Gemeinde von Marseille. [*Anaplas* 358 (1995) 96]

3. Patriarchat von Alexandrien

Jurisdiktionelle Veränderungen im Patriarchat von Alexandrien

Vom 27. bis 30. November 1994 tagte die Heilige Synode des Patriarchats von Alexandrien. Den Vorsitz führte der Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika **Parthenios III.** Auf der Tagesordnung standen wichtige jurisdiktionelle Entscheidungen: a) Umbenennung von Metropolen: Die Metropole von Nubien heißt jetzt Metropole von Khartum und dem ganzen Sudan; die Metropole von Akkra wurde zur Metropole von Kamerun und ganz Zentralafrika, die Metropole von Eirenoupolis zur Metropole von Kenya und Eirenoupolis; der Metropolit von Aksum wurde zum Exarchen von ganz Äthiopien und Eritrea ernannt. b) Gründung der Metropole von Kabala und ganz Uganda. c) Besetzung von Metropolitansitzen: Zum Metropoliten der neugegründeten Metropole von Kabala und ganz Uganda wurde der Weihbischof von Uganda **Theodoros** gewählt. d) Mission in

Afrika. e) Die Pastoralreisen des Patriarchen von Alexandrien in Afrika, z. B. die in die Metropolen von Ioannoupolis und Pretoria, von Zimbabwe, von Akkra und ganz Westafrika. Besonders auf seiner zweiten Pastoralreise nach Westafrika vom 11. bis 23. Oktober 1994 wurde der Patriarch von den orthodoxen Afrikanern mit Gefühlen tiefer Freude und ehrlicher Liebe empfangen. [*Pantainos* 86 (1994), Heft 4, S. 9–26]

Orthodoxer Jugendtag in Kenia

Am 2. Februar 1995, dem Fest der Darstellung Christi im Tempel, versammelten sich zahlreiche orthodoxe Jugendliche aus Kenia, Uganda, Tansania, Nigeria und Kamerun im Orthodoxen Theologischen Seminar »Makarios III.« in Nairobi/Kenia, um den Orthodoxen Jugendtag zu begehen. Der Weltverband der orthodoxen Jugend Syndesmos hatte vor zwei Jahren den 2. Februar jeden Jahres zum Orthodoxen Jugendtag erklärt. Eröffnet wurde der diesjährige Orthodoxe Jugendtag von dem Direktor des Seminars, Bischof **Makarios (Tillyridis)** von Riruta. [*Service Orth. de Presse* 196 (1995) 15–16]

4. Patriarchat von Antiochien

Die syrische Orthodoxie empfing den Patriarchen von Alexandrien

Vom 28. April bis 9. Mai 1995 stattete der Patriarch von Alexandrien, **Parthenios III.**, dem griechisch-orthodoxen Patriarchat von Antiochien einen offiziellen brüderlichen Besuch ab. Mit großer Begeisterung und Herzlichkeit wurde er vom orthodoxen, überwiegend arabischsprachigen Volk des Patriarchats und seinem Oberhaupt, dem Patriarchen **Ignatios** empfangen. Unter den vielen Persönlich-

keiten besuchte Parthenios auch den syrischen Präsidenten, **Hafez El Assad**, und den Rat der Kirchen des Nahen Ostens, bei dessen Empfang die Vertreter aller christlichen Kirchen und der islamischen Welt anwesend waren. Im Rahmen der Reise durch das Patriarchat von Antiochien war auch der Besuch im Libanon geplant. Nach einem Aufenthalt in der libanesischen Stadt Zahle traf sich der Patriarch von Alexandrien in Beirut mit dem Präsidenten dieses Staates, **Ilja Rauis**, und dem maronitischen Patriarchen, der seinen Sitz in Beirut hat. Hervorzuheben ist ebenfalls der Besuch des Klosters von Balamand und seiner Universität und der liturgische Höhepunkt, nämlich die Konzelebration der beiden Patriarchen am 7. Mai. Die Reise, die als »eine Pilgerfahrt der Liebe und der Ehre für die apostolische Kirche von Antiochien« bezeichnet wurde, endete in Damaskus, dem Sitz des Patriarchats. [*Ekklesia* 72 (1995) 456–458]

5. Patriarchat von Jerusalem

Ökumenischer Patriarch im Heiligen Land

Vom 9. bis 15. Mai 1995 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** das Heilige Land. Der griechische orthodoxe Patriarch von Jerusalem **Diodoros** und einige hundert Gläubige bereiteten Bartholomaios und seiner Delegation am Jaffator in Jerusalem einen herzlichen Empfang.

Der Ökumenische Patriarch absolvierte seinen Antrittsbesuch bei Diodoros. Er versicherte, die Beziehungen beider Patriarchenstühle seien wieder ungetrübt (vgl. *Ofo* 8, 1994, 141 und 270). In der Grabeskirche vollzog Bartholomaios zusammen mit Diodoros eine Göttliche Liturgie. Eine Pilgerreise führte ihn zu den heiligen

Stätten des Landes. In Jerusalem trat Bartholomaios für die Rechte der orthodoxen Christen in Israel ein. Unter den zahlreichen Kirchenvertretern, denen er begegnete, waren auch der armenische Patriarch **Torkom Manoukian** und der lateinische Patriarch **Michel Sabah**.

Am 13. Mai empfingen **Yasser Arafat** und dessen Frau **Suha**, die orthodoxe Christin ist, den Ökumenischen Patriarchen in Gaza mit der Bitte, sich für die Rechte der Palästinenser einzusetzen. In Gaza leben etwa 3.000 orthodoxe Palästinenser.

In Jerusalem stellte die »Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel« in Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen das Buch »Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal« vor. Der Band faßt die Vorträge einer Tagung zusammen, die im März 1993 in Athen stattfand und den theologischen Wurzeln der Beziehungen von Orthodoxen und Juden nachging. Abschließend traf Bartholomaios mit dem israelischen Präsidenten **Ezer Weizman** und Premierminister **Jitzchak Rabin** zusammen. [*Service Orth. de Presse* 199 (1995) 1–3]

6. Patriarchat von Rußland

Kampf gegen den Sittenverfall beschlossen

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland und der Minister des Innern der Russischen Föderation, **E. F. Jerin**, beabsichtigen, gegen den Sittenverfall in ihrem Land gemeinsam einzuschreiten. In einer »Gemeinsamen Erklärung« stellen sie fest, daß die »von den Fesseln des Totalitarismus befreite Gesellschaft ... noch nicht recht die Freiheit zum eigenen Wohl zu gebrauchen« wisse. Auf dem Boden geistiger Verirrung erblühe der Unglaube;

Sittenverfall und allgemeine Verhärtung gingen Hand in Hand. Ehrlich zu leben werde immer schwieriger. Eine kriminelle Lebensweise, unverhohlene Sünde und Laster, Feindschaft und Haß riefen kaum noch Abscheu hervor.

Angesichts dessen mahnen Patriarch Aleksij und der russische Innenminister »gegenüber den Trägern des Bösen, die Leben und Wohlstand ihrer Mitmenschen zerstören, ... zu ganzer Strenge des göttlichen und menschlichen Gesetzes«. Beide sind überzeugt davon, daß die »Tradition gemeinsamer Bemühungen der russischen orthodoxen Kirche und der Leitungsebene der Hüter des Gesetzes im Interesse der Festigung der geistigen und sittlichen Grundlagen in Leben und Arbeit der Mitarbeiter in den Behörden für innere Angelegenheiten der Städte, Kreise, Regionen und Gebiete Rußlands« wiederbelebt werden muß. »Der kirchliche Beitrag zur Kriminalitätsverhütung, die erweiterten Möglichkeiten bei der Realisierung der Rechte gläubiger Mitarbeiter im Bereich des Ministeriums für Inneres und der Angehörigen der inneren Streitkräfte, aber auch der vom rechten Wege abgekommenen Mitbürger, die zeitweilig von der Gesellschaft isoliert sind,« werden ihrer Meinung nach »mithelfen bei der positiven Bewältigung vieler drängender Probleme unseres russischen Volkes«.

Abschließend wurde im selben Dokument vereinbart, wie die angestrebten Ziele praktisch erreicht werden sollen. Eine gemeinsame Arbeitsgruppe, die von Erzpriester **Petljutschenko**, dem stellvertretenden Vorsitzenden des kirchlichen Außenamtes beim Moskauer Patriarchat, und Generalmajor der Polizei **Valeri N. Petrov** seitens des Ministeriums für Innere Angelegenheiten geleitet wird, ist für Programmik und Organisation der Zusam-

menarbeit von Kirche und Ministerium zuständig. Die Anstaltsseelsorge soll gefördert, die Fürsorge des Dienstherrn entwickelt werden; besonders die soziale Absicherung der Mitarbeiter ist hier verbesserungsbedürftig. Schließlich hat die Kirche künftig das Recht, Gläubige in den Organen, Abteilungen und Einrichtungen des Innenministers auf Wunsch mit geistlicher Literatur, Periodika und anderen Schriften geistlich katechetischen Charakters zu versorgen. [*Stimme der Orthodoxie*, 4/1994, S. 4–5]

Offizielle Erklärungen zu den Ereignissen in Tschetschenien

Am 6. Dezember 1994 gab **Aleksij II.**, Patriarch von Moskau und ganz Rußland, eine Erklärung im Zusammenhang mit den Ereignissen in Tschetschenien ab. In dieser Erklärung heißt es unter anderem:

»Die tragischen Ereignisse, die in Tschetschenien geschehen, erfüllen die russische orthodoxe Kirche mit tiefer Sorge. Die russische orthodoxe Kirche wünscht für die Bevölkerung Frieden und erklärt, daß sie ausschließlich friedliche Methoden zur Lösung des entstandenen Gegensatzes unterstützt ... Unsere Kirche ist bereit, in einen Dialog einzutreten mit den muslimischen Brüdern, um mit gemeinsamen Kräften dem Friedensprozeß in Tschetschenien aufzuhelfen.«

Am 26. Dezember 1994 veröffentlichte Patriarch Aleksij II. eine »Erklärung im Zusammenhang mit der Verschärfung der tragischen Ereignisse in Tschetschenien«, in der er den Standpunkt der russischen orthodoxen Kirche erneut unmißverständlich kundgab.

Schon zuvor, am 15. Dezember 1994, gaben Aleksij II. und **M.-H. Alsabekov**, Mufti der Tschetschenischen Republik, eine »Gemeinsame Erklärung« zu den Er-

eignissen in Tschetschenien ab. Daraus im folgenden Auszüge:

«Das Blutvergießen in Tschetschenien muß sofort gestoppt werden ... Wir verwerfen kategorisch allein den Gedanken, daß sich der Konflikt um Tschetschenien in einen christlich-muslimischen Widerstreit entwickeln kann. Die aufrichtigen Anhänger der zwei Religionen wünschen nur Frieden. Die Benutzung von für Christen und Muslime heiligen Symbolen und Vorstellungen mit der Absicht, Feindschaft aufzurühren und einen Konflikt zwischen den Religionen zu provozieren, ist eine Sünde und Ungesetzlichkeit im Angesicht Gottes.

Wir bitten all unsere Brüder und Schwestern – Christen, Muslime, Menschen guten Willens –, all jene, die jetzt an dem Gott nicht wohlgefälligen Konflikt beteiligt sind, einzuhalten und ihren Sinn zu wandeln. Wir rufen unsere Herde auf, darum zu beten, daß Frieden zurückkehren möge in das Land Tschetschenien.» [Information aus dem hallischen Seminar für Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen, Dok. Nr. I / 1995 / 1–3. Januar 1995]

Maßnahmen gegen Sekten gefordert

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland appellierte an die Staatsduma, gesetzliche Maßnahmen zu ergreifen, um die Gesellschaft vor »totalitären Sekten« wie der Vereinigungskirche (Mun) oder der »Weißen Bruderschaft« zu schützen. Nur wenn dies geschehe, könnten sich die traditionellen russischen religiösen Organisationen positiv entwickeln. Aleksij befürwortet eine »Revision der gesamten russischen Gesetzgebung zur Gewissensfreiheit«. Er rief die Duma-Abgeordneten auf, strenge Kriterien anzulegen, wenn es um die Regelung der religiösen Betätigung

von Ausländern in Rußland geht. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 18 (25.4.1995) 3]

Kanonisation zweier Heiliger

Durch die russische Bischofssynode wurden zwei Priester Märtyrer kanonisiert. Es handelt sich dabei um den Erzpriester **Johannes Kotschurrow** (1871–1917), der als erster Priester Opfer der Bolschewisten wurde. Er hatte in Zarskoje Selo als engagierter Gemeindeleiter gewirkt. Ebenso kanonisiert wurde der ehemalige Missionar und Protopresbyter **Alexander Chotowizki** (1872–1937), der das Martyrium nach langjähriger Verfolgung durch das kommunistische Regime erlitt. [*Stimme der Orthodoxie* 2 (1995) 5 f.]

* **Pavel Gratschow**, russischer Verteidigungsminister, empfing die Taufe. Sein Taufpate ist der georgische Verteidigungsminister **Wardiko Nadibaidse**. Gratschows Karriere begann in der Roten Armee. Er nahm am Afghanistankrieg teil und war für den Feldzug in Tschetschenien verantwortlich. [*Publik-Forum* 24 (7.4.1995), Nr. 7, S. 37]

7. Patriarchat von Serbien

Besuch des serbischen Patriarchen in Rußland und in der Ukraine

Vom 6. bis 10. Oktober 1994 weilte Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien auf Einladung des russischen Patriarchen **Aleksij II.** in Rußland; anschließend war der serbische Patriarch vom 11. bis 13. Oktober Gast des Metropoliten **Vladimir** von Kiev, des Vorstehers der ukrainischen orthodoxen Kirche. Dort nahm er unter anderem an einer Göttlichen Liturgie im Höhlenkloster teil und lud

Metropolit Vladimir zu einem Gegenbesuch nach Belgrad ein.

Am 7. und 8. Oktober nahmen die beiden Patriarchen und zahlreiche Bischöfe in der Hl.-Dreieinigkeits-Lavra zu Sergiev Posad an den liturgischen Feierlichkeiten zu Ehren des hl. Sergiev von Radonesch, der das Kloster gegründet hat, teil. Tags darauf konzelebrierten die Ersthierarchen eine Göttliche Liturgie in der Mariä-Entschlafungs-Kathedrale im Kreml und verehrten sodann die Reliquien des hl. Patriarchen Tichon im Donskoi-Kloster zu Moskau. Am letzten Tag ihres Besuches in Rußland wurde die serbische Delegation unter Leitung von Patriarch Pavle vom Vize-Premier **Oleg Soskovits**, vom Präsidenten der Duma, **Ivan Ribkin**, und vom Bürgermeister von Moskau, **Juri Lujkov**, empfangen; später fand ein Arbeitstreffen mit Aleksij II. und Mitgliedern der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche statt.

In dem offiziellen Kommuniqué bezeichnen beide Kirchenführer die autokephalistischen Bestrebungen in der Ukraine und in der ehemaligen jugoslawischen Teilrepublik Makedonien als schismatisch; beide Patriarchen verurteilen jedweden Phyletismus als Häresie, und sie wenden sich gegen diejenigen irrigen ekklesiologischen Interpretationen, die den Begriff der Ortskirche an politische Grenzen einer Nation oder eines Staates binden möchten. Die panorthodoxe Einheit liegt beiden Patriarchen am Herzen; sie wollen helfen, sie im Rahmen der Präkonziliaren Vorbereitungskonferenz zu fördern. Die Tätigkeit von Missionaren und Sekten in traditionell orthodoxen Ländern wird als Proselytismus gebrandmarkt. Schließlich fordern die Ersthierarchen in dem Kommuniqué die Kriegsparteien in Jugoslawien auf, alle Feindseligkeiten sofort einzustellen und

einen gerechten Frieden auszuhandeln. [*Service Orth. de Presse* 192 (1994) 9–10]

Serbischer Patriarch sagt Deutschlandbesuch ab

Am 2. Mai 1995 beschloß die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche, den vom 3. bis zum 8. Mai 1995 vorgesehenen Besuch des Patriarchen **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien in Deutschland abzusagen. Hauptanlaß der Reise des Patriarchen, während derer er auch das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München zu besuchen plante, sollte das 50jährige Bestehen serbischer Gemeinden im Gastland sein. Die Diözese Mitteleuropa des serbischen orthodoxen Bischofs **Konstantin Djokić** umfaßt jetzt Deutschland, Österreich und die Schweiz. Die Bischofssynode der serbischen orthodoxen Kirche beschloß 1994 aus räumlich-organisatorischen Gründen, Italien von der Diözese Mitteleuropa abzutrennen und der Diözese Zagreb-Ljubljana anzugliedern.

Bischof Konstantin gab an, in Deutschland verfüge die serbische orthodoxe Kirche heute über 28 Kirchengemeinden. In Göttingen, Ulm und Bielefeld seien jüngst Gemeinden gegründet, in München (siehe unten) und in Hannover neue Gemeindezentren fertiggestellt worden; in Frankfurt am Main und in Nürnberg sei der Bau von Kirchen in naher Zukunft geplant. Der Bischof teilte mit, die Neustrukturierung seiner Diözese erlaube es ihm nunmehr, besser auf die »spirituellen Bedürfnisse« der Gläubigen eingehen zu können. [*Hermeneia* 11 (1995) 63; *Katholische Nachrichten-Agentur ÖKI* 3 (10.1.1995) 3; *Der Christliche Osten* 49 (1994) 313; *Service Orth. de Presse* 199 (Juni 1995) 10]

Neues serbisch-orthodoxes Gemeindezentrum in München

Im Rahmen der Feierlichkeiten anlässlich des 50-jährigen Jubiläums der serbisch-orthodoxen Kirchengemeinde in München fand am 8. Mai 1995 in München-Neuperlach die Grundsteinlegung für die künftige Kirche der Serben in München und Umgebung statt.

Die Gemeinde ist seit der Mitte der vierziger Jahre durch Einwanderer, die aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen kamen und in der letzten Zeit auch durch zahlreiche Kriegsflüchtlinge stetig angewachsen. Vor zwei Jahren ersetzte ein repräsentatives Gemeindezentrum die kleine Kapelle in der Münchener Infanteriestraße.

Die ursprünglich vorgesehene Visite S. H. **Pavles**, Patriarch von Serbien, mußte wegen der erneut aufflammenden Kriegseskalation in Slawonien kurzfristig abgesagt werden. Der Akt der Weihe wurde von Bischof **Irinej** von Niš, Mitglied der Hl. Synode der serbischen orthodoxen Kirche, vollzogen. Konzelebranten der Doxologie waren der zuständige Bischof für Mitteleuropa, **Konstantin**, sowie zahlreiche Priester und Diakone. Als Ehrengäste waren hochwürdige Erzbischöfe und Bischöfe verschiedener orthodoxer Kirchen und Vertreter der anderen christlichen Kirchen zugegen.

Namenspatron der künftigen Kirche ist der Heilige Jovan Vladimir, ein serbischer Heiliger aus dem 10. Jahrhundert. Im Anschluß an die Doxologie unter freiem Himmel wurde der eigentliche Akt der Grundsteinlegung vollzogen, indem vier Steine aus serbischen Klöstern sowie das große geweihte Holzkreuz an der Stelle in die Erde eingelassen wurden, wo sich der Altarraum der künftigen Kirche befinden wird.

Als Oberhirte der gastgebenden Diözese dankte Bischof Konstantin für die großzügigen Spenden der Schwesterkirchen, die den Bau des Gemeindezentrums erst ermöglicht hatten, sowie für deren moralische Unterstützung, die in solchen prekären Zeiten, in denen ein tiefes Mißtrauen gegenüber allem Serbischen vorherrscht, ganz besonders geschätzt wird.

(Z. M. Andrić)

Botschaft der serbischen Bischöfe zum 50. Jahrestag des Endes des 2. Weltkriegs

Anlässlich des 50. Jahrestages des Endes des 2. Weltkriegs tagte vom 14. bis 26. Mai 1995 die Hl. Synode der serbischen orthodoxen Kirche unter dem Vorsitz von Patriarch **Pavle**. In ihrer Botschaft fragten sich die Bischöfe, warum das serbische Volk von der Feier des Sieges der Freien Welt über den Nationalsozialismus und Faschismus isoliert sei und pauschal angeklagt werde, während die Völker Europas und der ganzen Welt feierten. Die serbische orthodoxe Kirche rief alle Verantwortlichen auf, sich für eine gerechte Lösung einzusetzen, damit alle Völker des ehemaligen Jugoslawien auch zukünftig wie in der Vergangenheit friedlich und in Eintracht miteinander leben könnten. [*Service Orth. de Presse* 200 (1995) 11–13; *Episkopsis* 519 (30.6.1995) 19]

Beitrag des serbischen Patriarchen zur Freilassung zweier Gefangener in Bosnien

Nach einem Antrag der schweizerischen »Protestantischen Solidaritätsorganisation« brachte der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien, **Pavle**, die Freilassung zweier Schweizer aus serbischer Gefangenschaft persönlich voran. Es handelte sich um Mitarbeiter der »kulturellen Brücke Schweiz-Sarajevo«, **Maria Wernle-Matic** und **Simon Gerber**, für die sich der

Patriarch an die serbo-bosnische Führung wandte. Es ist weiter zu bemerken, daß zu der in der Osterperiode erfolgten Freilassung der zwei Gefangenen auch die serbisch-orthodoxen Bischöfe Bosniens beitrugen. [*Episepsis* 518 (31.5.1995) 12]

Österreichische Auszeichnung für serbisch-orthodoxen Bischof

Für sein Bemühen um die Beziehungen der Völker und die der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche zwischen 1969 und 1990 erhielt der serbisch-orthodoxe Bischof **Lavrentije** von Sabac-Valjevo das Große Goldene Ehrenzeichen der Verdienste um die Republik Österreich. In diesen Jahren war der 60jährige Bischof in Westeuropa, Australien und Neuseeland tätig. Mit dieser Auszeichnung, die am 13. Juli 1995 in der österreichischen Botschaft in Belgrad überreicht wurde, wurde erstmals ein serbisch-orthodoxer Geistlicher durch die österreichische Regierung ausgezeichnet. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 30 (18.7.1995) 20]

8. Patriarchat von Rumänien

Dreifaches Jubiläum in Bukarest gefeiert

Am 25. Juli 1885 erhielt die rumänische orthodoxe Kirche durch ein Dekret des Ökumenischen Patriarchen **Joachim IV.** den Status einer autokephalen Kirche. Am 4. Februar 1995 erinnerte die nationale Kirchenversammlung feierlich an den 110. Jahrestag dieses Ereignisses. Auch der Errichtung des Patriarchats in Bukarest vor 70 Jahren, am 4. Februar 1925, wurde gedacht. In seiner Festrede unterstrich Patriarch **Theoktist** die »unauflösliche Verbindung« zwischen der orthodoxen Kirche und dem rumänischen Volk. Der rumäni-

sche Staatspräsident **Iliescu** würdigte in einer Grußadresse die Verdienste der Kirche in der Vergangenheit. Sie habe auch in schweren Zeiten »ihre Aufgabe erfüllt«.

Am 7. Februar 1995 feierten die Mitglieder der nationalen Kirchenversammlung und Ehrengäste den 80. Geburtstag von Patriarch Theoktist. Der 1915 in Tocileni/Nordostromänien geborene Jubilar wurde 1945 zum Priester und 1950 zum Bischof geweiht. Nachdem er 1973 Metropolit in Iassi geworden war, folgte er 1986 **Justin** auf dem Patriarchenstuhl. 1990 wurde er aus politischen Gründen vorübergehend beurlaubt. Theoktist sprach sich in den letzten Jahren wiederholt für eine ökumenische Annäherung der Kirchen in Rumänien aus. [*Service Orth. de Presse* 197 (1995) 1–2]

9. Patriarchat von Bulgarien

Rila-Kloster fordert Restitution

Die Mönche des Hl.-Ivan-Rilski-Klosters, das sich wieder im Eigentum der bulgarischen orthodoxen Kirche befindet, fordern die bulgarische Regierung auf, die 1946 von den Staatsbehörden konfiszierten Besitzungen des Klosters zurückzugeben. Sie berufen sich auf ein 1991 nach dem Umbruch in Bulgarien verabschiedetes Gesetz, das die Rückgabe beschlagnahmten Kirchenbesitzes vorsieht. Im Falle des Rila-Klosters ist die Anwendung dieses Gesetzes allerdings fraglich, weil die 2.400 Hektar Wald und Ländereien des Klosters zu einer aufgelösten Kolchose gehören.

Igoumen **Johan** gab an, die zum Kloster gehörenden Gebäude, Gemälde und Archive seien in den vergangenen Jahrzehnten schwer beschädigt worden; die Mönche wollten sie deshalb so schnell wie

möglich restaurieren. Die Schätze des 1335 an der Stelle einer Einsiedelei gegründeten Klosters gehören zu den von der UNESCO geschützten Kulturdenkmälern. [*Der Christliche Osten* 49 (1994) 308]

10. Kirche von Griechenland

Feierlichkeiten für die Theologische Hochschule von Chalki

An die Feierlichkeiten des Ökumenischen Patriarchats anlässlich des 150jährigen Gründungsjubiläums der Theologischen Hochschule von Chalki (s. *Ofo* 8, 1994, 269) schloß sich am 13. Februar 1995 eine Feierstunde an, welche die Universität Athen, die Theologische Fakultät der Universität Athen und der Verein der Absolventen von Chalki »Hestia Theologon Chalkis« im großen Zeremoniesaal der Nationalen Kapodistrias-Universität zu Athen ausrichteten. Zur Einführung und Begrüßung sprachen der Rektor der Universität, Prof. Dr. **Petros Gemtos**, der Vorstand des theologischen Fachbereichs, Prof. Dr. **Christos Voulgaris**, und der Präsident der »Hestia Theologon Chalkis«, Prof. **Vasilios Anagnostopoulos**. Die Festrede dieser Veranstaltung wurde vom Metropoliten von Ilioupolis und Theira des Ökumenischen Patriarchats und Professor an der zur Zeit geschlossenen Hochschule von Chalki, Prof. Dr. **Athanasios Papas**, gehalten. [*Peiraike Ekklesia*, März 1995, S. 57]

Der Dekan der Theologischen Fakultät von Athen verstorben

Unerwartet ist am 4. März 1995 der Dekan der Theologischen Fakultät der Universität Athen **Basilios Tsakonas** verstorben. Der in Patras geborene, 61jährige

Wissenschaftler war Ordinarius für Exegese des Neuen Testaments. Den Trauergottesdienst am 7. März vollzog das Oberhaupt der griechischen orthodoxen Kirche **Serafim** unter Mitwirkung einer Reihe anderer Metropoliten Griechenlands.

Kirchliches Fernsehprogramm geplant

Vertreter der Kirche von Griechenland kündigten in Athen an, die orthodoxe Kirche wolle mit eigenen Sendungen kirchlich-religiösen Inhalts die christliche Botschaft »unverfälscht und unverkürzt« verbreiten. Diese Absicht fand ein positives Echo. Es bestehen gute Aussichten, gerade die Fernsehzuschauer als Publikum zu gewinnen, die sich über zuviel Gewalt und Spielshows in den angebotenen Sendungen beklagen und statt dessen Verantwortung besonders in der Erziehung der Jugendlichen anmahnen. Die nötige Akzeptanz werde das Unternehmen vor allem dann finden, wenn der vorhandene Bedarf an kirchlichen Sendungen professionell gedeckt werden könne, d. h. wenn man ausgewiesene Fachleute, Journalisten und Publizisten mitarbeiten lasse und um Rat frage. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (7.2.1995) 12]

Meteora-Klöster lehnen touristische Erschließung ab

Die Äbte der berühmten Meteora-Klöster in Mittellgriechenland nahmen in Athen Stellung gegen Pläne zur Modernisierung der direkten Umgebung der Klöster. Daß die zwei zuständigen Gemeinden die Klöster durch erneuerte Straßen, durch Parkplätze, Parks und einen Supermarkt erschließen und Eintrittskarten an die Besucher der Klöster verkaufen wollten, sei völlig absurd. Das monastische Leben würde beeinträchtigt, die Existenz der Klöster an sich sei durch diese Pläne ge-

fährdet. Die Äbte riefen die orthodoxen Christen der Bevölkerung auf, die Modernisierung durch ihren Protest zu verhindern.

11. Kirche in Tschechien und der Slowakei

Proteste beim Papstbesuch in der Slowakei

Papst **Johannes Paul II.** sprach bei seinem Besuch in der Slowakei am 1. Juli 1995 drei Männer heilig, die in der Zeit der Gegenreformation das Martyrium erlitten hatten. Dieser Vorgang wurde von den anderen Kirchen des Landes als Rückschlag für die Ökumene gewertet. Die Evangelische Kirche entschloß sich zu einem Protestgottesdienst in Preschau. Auch die Orthodoxe Kirche reagierte verstimmt und sagte ein geplantes Treffen von Erzbischof **Nikolaj** von Preschau mit dem Papst ab, da das Verhältnis der beiden Kirchen nicht intakt sei. [*Süddeutsche Zeitung* (29.6.1995) 8 u. 10]

12. Kirche von Finnland

Patriarch Bartholomaios in Finnland und Norwegen

Vom 27. Mai bis 2. Juni 1995 erwiderte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den offiziellen Besuch des Oberhauptes der orthodoxen Kirche Finnlands, Erzbischof **Johannes**, im Phanar. Im Rahmen dieser Reise durch Finnland, das 60.000 Orthodoxe zählt, traf sich Bartholomaios u.a. mit dem Präsidenten der Republik **Martti Ahtisaari**, dem Ministerpräsidenten **Paavo Lipponen** und mit einer orthodoxen Delegation aus Estland.

Im Anschluß daran und auf eine offizielle Einladung der Lutherischen Kirche hin stattete Bartholomaios Norwegen einen Besuch ab und nahm an den Veranstaltungen anläßlich des tausendjährigen Christianisierungsjubiläums dieses Landes teil. Zentrum der Feierlichkeiten war die Insel Moster, wo nach der lokalen Tradition der ein Jahr zuvor getaufte norwegische Fürst **Olaf Trygvason** 995 die erste christliche Kirche baute. »Gerade Bartholomaios erregte Aufsehen mit einer Rede, in der er sowohl theologisch auf die Annäherung der Kirchen als auch historisch auf die norwegische Geschichte einging.« Der Besuch in Norwegen endete am 5. Juni. [*Service Orth. de Presse* 200 (1995) 4–5; *Episkepsis* 519 (30.6.1995) 2–5; *L'Osservatore Romano*, Nr. 27 (7.7.95) 9]

13. Kirche von Estland

Orthodoxe Kirche noch nicht neu geordnet

Vom 4. bis 6. Februar 1995 hielt sich eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats unter Leitung von Metropolit **Johannes** von Pergamon in Tallinn und dann am 27. Februar in Moskau auf, um die noch unentschiedene kirchliche Neuorganisation in Estland mit Kirchenführern und staatlichen Stellen zu erörtern. Um die Rechtsnachfolge der unter Stalin zwangsweise aufgelösten estnischen orthodoxen Kirche streiten sich die dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Orthodoxen Estlands mit der in Stockholm und jetzt auch wieder in Estland ansässigen estnischen orthodoxen Exilkirche. Die Mehrheit der estnischsprachigen und eine Minderheit der russischsprachigen orthodoxen Pfarreien in Estland wollen jurisdiktionell zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel gehören, wie es bis 1940 der

Fall war. Die Mehrheit der russischsprachigen und einige estnischsprachige Pfarreien wollen weiterhin der Jurisdiktionsgewalt des Moskauer Patriarchats unterstehen. Die noch ausstehende Entscheidung dieser Frage impliziert auch vermögensrechtliche Aspekte. Zahlreiche Kirchen und umfangreicher kirchlicher Landbesitz werden dem Moskauer Patriarchat verbleiben oder verloren gehen. [*Service Orth. de Presse* 196 (1995) 11–12; 197 (1995) 7–9]

B. Altorientalische Kirchen

Neuer Katholikos-Patriarch gewählt

Am 4. April 1995 wählte die in Etschmiadzin zusammengetretene Kirchenversammlung der Armenischen Apostolischen Kirche **Karekin II. (Sarkisian)**, Katholikos des Großen Hauses von Kilikien, als **Karekin I.** zum 131. Katholikos aller Armenier. Er konnte im zweiten Wahlgang eine deutliche Stimmenmehrheit der versammelten wahlberechtigten 45 Bischöfe und 347 Laiendelegierten aus vier Diözesen in Armenien und aus der weltweiten Diaspora auf sich vereinigen. Am 9. April 1995 wurde der neue Katholikos in Anwesenheit zahlreicher Vertreter der Schwesterkirchen aus aller Welt inthronisiert.

Karekin I. wurde 1932 in Kesab/Nordsyrien geboren, 1949 zum Diakon, 1952 zum Mönchspriester und 1964 zum Bischof geweiht. Er studierte unter anderem in Oxford und stand armenischen Kirchengemeinden in den USA, im Iran und in Indien vor. Von 1975 bis 1983 war er Vizepräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf. Karekin war seit 1983 Katholikos von Kilikien mit Sitz in Antelias bei Beirut. Ihm unterstanden bis-

her eine halbe Million Gläubige in sechs Eparchien des Nahen Ostens und Amerikas.

In einem Brief an alle Kirchenoberhäupter der Welt legte Karekin sein »Regierungsprogramm« dar. Am wichtigsten ist es dem Katholikos danach, eine neue Generation von Priestern und Mitarbeitern im Laienstand heranzubilden. Vordringlich sei es auch, christliche Literatur zu verbreiten und den Einsatz der Medien in seiner Kirche zu fördern. Karekin betonte, die Armenische Apostolische Kirche stehe vor großen Herausforderungen. Sie wolle mit christlicher Bildung und Erziehung sowie sozialen Diensten zur Stelle sein. In den weltweit 35 Diözesen der armenischen Kirche will der Katholikos das kirchliche Leben durch administrative Maßnahmen neu ordnen. Auch auf Pfarrebene sind Reformen geplant. Das neue Kirchenoberhaupt hat die Restaurierung und den Wiederaufbau historischer Kirchbauten ebenso sehr ins Auge gefaßt wie die Errichtung neuer Gotteshäuser. In seinem Brief an die Kirchenoberhäupter erinnert er programmatisch an die Bitte Jesu im Johannes-evangelium, daß alle Glaubenden »eins sein« mögen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 16/17 (11.4.1995) 20; 25 (13.6.1995) 20]

Pastoralreise in den Osten Deutschlands

Karekin Bekdjian, Bischof der armenischen apostolischen Diözese in Deutschland mit Sitz in Köln, reiste im Oktober 1994 mehrfach in pastoraler Absicht in den Osten Deutschlands, um sich mit den Problemen armenischer Asylanten vertraut zu machen. Der Bischof wies in Gesprächen mit deutschen Geistlichen auf die unerträglichen Zustände in Armenien hin und ging auf die Genese des tragischen Konfliktes im Kaukasus ein. Die deut-

schen Schwesterkirchen sagten Bischof Bekdjian unter anderem zu, sich bei ihrer Regierung für den zeitweiligen Aufenthalt der armenischen Asylanten in Deutschland einzusetzen. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 86 (Dezember 1994) 62]

Koptischer Bischof für Deutschland

Zum Pfingstfest am 11. Juni 1995 wurde **Damian Fahmi** zum Bischof für die Kopten in Deutschland geweiht. Damit ist erstmals ein Bischof mit der Leitung der Koptischen Kirche in Deutschland betraut, der seinen ständigen Aufenthalt in Deutschland haben wird. Bischof Damian wurde als Refat Fahmi am 15. März 1955 in Kairo geboren. Nachdem er 1979 seinen Abschluß als Arzt für Chirurgie an der Ain-Shams-Universität gemacht hatte, arbeitete er seit 1980 als Arzt in Süddeutschland und schloß 1988 seine Facharztausbildung im Bereich der Radiologie ab. Am 6. November 1992 wurde er dann im Bishoy-Kloster in Ägypten zum Mönch geweiht und arbeitete nach seiner Entsendung nach Deutschland als Priester in München, Stuttgart, Trier und Hannover. Er hatte wesentlichen Anteil an der Gründung eines neuen koptischen Klosters in Deutschland (Adresse: Probsteistr. 1a, 37671 Hötter-Brenkhausen) im Dezember 1993 und leitete die bisherigen Aufbauarbeiten der stark verfallenen Räumlichkeiten des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters.

Bedrohte und verfolgte Christen in der islamischen Welt

Während die türkische Ministerpräsidentin **Tansu Ciller** verspricht, rechtsstaatliche Grundsätze zu achten, verschlimmerte sich in der Türkei seit Mitte der 80er Jahre die Menschenrechtssituation dramatisch. Der Staat rückte und

rückt auch weiterhin stillschweigend von dem Prinzip des Laizismus, das der Staatsgründer Atatürk verfocht, mehr und mehr ab. Allein seit 1992 wurden etwa 2.000 kurdische Dörfer im Südosten des Landes zerstört. Seit Mitte der 80er Jahre wurden an mehreren Militärstandorten christliche Wehrpflichtige entgegen türkischem Recht zwangsweise beschnitten. Dies stellte der Hessische Verwaltungsgerichtshof in Kassel in einem Asylverfahren fest. Darin sehen laut Gerichtsurteil manche militärische Vorgesetzte und andere Armeeangehörige einen ersten Schritt der zwangsweisen Bekehrung zum Islam.

In Ägypten starben von 1992 bis September 1994 bei dem Versuch der Islamisten, die Macht dort zu erlangen, 453 Menschen, darunter auch 43 koptische Christen.

In der von islamischen Integristen beherrschten Republik Sudan werden Christen wegen ihres Glaubens regelrecht verfolgt. **Adil Adam el-Naim**, ein Unteroffizier der sudanesischen Luftwaffe, wurde 1993 wegen Abfalls vom Islam noch zu einer dreijährigen Haftstrafe verurteilt. Am 18. Juli 1994 verurteilte ein islamisches Gericht in Wad Medani **Abdallah Yusif** und **Mahanna Muhammed** wegen Abfalls vom Islam zu hundert Peitschenhieben und Kreuzigung. In den 70er Jahren hatten sich die Verurteilten und weitere Sippenangehörige mit Erlaubnis des Gouverneurs von Wad Medani taufen lassen.

Daniel Zindo, Bischof der sudanesischen anglikanischen Kirche von Yambio im Südsudan, berichtete auf einer Konferenz des Hilfswerks Christliche Solidarität International (CSI) am 3. August 1994 in Bonn, daß sudanesischen Soldaten in den südsudanesischen Nubabergen systematisch Kirchen zerstörten, daß Geistliche und andere Christen ermordet und ge-

kreuzigt sowie Frauen und Kinder von ermordeten Christen als Sklaven in den Norden des Sudan und nach Libyen verkauft worden seien. UN-Sonderberichterstatter **Biro** bestätigte, daß im Zuge »ethnischer Säuberungen« »mindestens mehrere tausend Kinder« aus dem Südsudan zur »Umerziehung« in Gefangenenlager gesteckt worden seien.

In Saudi-Arabien sind alle Kennzeichen der christlichen Religion, insbesondere das Kreuzzeichen, verboten. Die Schweizer Fluggesellschaft Swissair verzichtet deshalb schon seit längerem in Saudi-Arabien auf ihr Firmenschild mit dem weißen Kreuz auf rotem Grund.

In dem früher portugiesischen und nach der Revolution in Portugal von Indonesien anektierten Ost-Timor kommt es immer wieder zu religiös motivierten Konflikten. 1994 löste ein Hostienfrevel schwere Unruhen aus. Muslimisches Militär hatte in einer Pfarrkirche geweihte Hostien mit Füßen getreten. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 86 (Dezember 1994) 93–95; *Publik-Forum* 24 (7.4.1995), Nr. 7, S. 10–11]

Armenische Kirche in der Ukraine

Im November 1991 gründete Bischof **Nathan Hovanessian**, dem die Leitung der armenischen apostolischen Gläubigen und ihrer vier Priester in der Ukraine anvertraut ist, die ukrainische Diözese der armenischen apostolischen Kirche mit Sitz in Lwow (Lemberg).

Seit 1991 ist die armenische apostolische Gemeinde von Lemberg antragsgemäß registriert. Sie hat etwa 5.000 Mitglieder, viele von ihnen sind Flüchtlinge aus der Region Berg-Karabach. Andere kamen aus der 1988 durch das große Erdbeben erschütterten Republik Armenien. Die Gemeinde beantragte schon frühzeitig,

ihr die ehemals unierte Mariä-Entschlafungs-Kathedrale, das Kloster der armenischen Benediktinerinnen sowie den erzbischöflichen Palast zu übereignen, um darin der Pfarrei und einem armenischen Kulturzentrum eine neue Heimat zu geben. Bislang nutzt die Gemeinde nur den Glockenturm der Kathedrale mit seiner kleinen Kapelle. Gottesdienste finden deshalb einstweilen noch im Freien statt.

Zu Spannungen mit den wenigen in Lemberg ansässigen unierten armenischen Christen kommt es nach Aussagen Hovanessians nicht, obwohl die unierten Armenier sich ebenfalls beim Stadtrat als Gemeinde registrieren ließen und konkurrierende Übertragungsansprüche auf die gerade erwähnten Gebäude geltend machen.

In Kiev leben wohl an die 6.000 Armenier. Ihre Kirche wurde bereits im 18. Jahrhundert zerstört. Bis 1924 bestand die Gemeinde noch fort. Sie sammelte sich im Haus ihres Priesters. Man versucht jetzt, ein Grundstück in der Nähe der alten Kirche zu erhalten, um dort eine neue Kirche zu errichten. Die 8.000 bis 10.000 Armenier Charkovs haben dagegen schon ein Grundstück erworben, auf dem ein Kirchengebäude entstehen soll. Auf der Krim stehen von einstmalen 28 armenischen Kirchen heute noch sieben. Die im zweiten Weltkrieg zerstörte armenische Kirche von Odessa wurde durch einen Neubau ersetzt, in dem die 4.000 bis 6.000 Mitglieder zählende Gemeinde jetzt ihre Gottesdienste feiert.

Die Gesamtzahl der Armenier in der Ukraine beläuft sich Hovanessian zufolge auf etwa 100.000. [*Deutsch-Armenische Korrespondenz* 87 (1995) 36–41]

Syrische orthodoxe Kirche und Apostolische Kirche des Ostens nehmen Dialog auf

Der syrische orthodoxe Patriarch **Mor Ignatios Zakka I. Iwas** gab bekannt, daß zwischen der syrischen orthodoxen Kirche und der »Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens« ein offizieller theologischer Dialog vereinbart worden sei.

Die im November 1994 von dem Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens **Mar Denkha IV.** und Papst **Johannes Paul II.** unterzeichnete christologische Erklärung (siehe auch S. 293 f. und den Text auf S. 250 ff.) führte nach Aussagen des Ökumene-Beauftragten der Apostolischen Kirche des Ostens, Bischof **Mar Bawai Soro**, rasch zu einer neuen Haltung der anderen Kirchen im Nahen und Mittleren Osten. Auf Einladung der katholischen Stiftung »Pro Oriente« konstituierte sich im Vorjahr die »Syrische Kommission«. Eines ihrer wichtigsten Ziele ist es, den vor zehn Jahren beantragten Beitritt der Assyrer zum Middle East Council of Churches voranzutreiben.

Für Februar 1996 wird »Pro Oriente« zur zweiten »Konsultation für den Dialog innerhalb der syrischen Tradition« nach Wien einladen. 40 Bischöfe und theologische Experten aus allen Kontinenten, die die neun Zweige der syrischen Kirchen tradition repräsentieren, sollen auf der einwöchigen Tagung überlegen, inwieweit die christologischen Debatten der fünf »Wiener Konsultationen« mit den Altorientalen (vgl. auch S. 294) auf den syrischen Dialog anwendbar sind sowie über das Konzil von Ephesos sprechen, das von den Assyriern aus Gründen, die in der damaligen Staatspolitik zu suchen sind, nicht mitvollzogen wurde. [*Pro Oriente Information* 25 / 95]

C. Orthodoxie und Ökumene

Gemeinsames Osterdatum

Katholiken, Lutheraner, Anglikaner und Unierte feierten in Ramallah/Israel erstmals das Osterfest an demselben Tag wie die orthodoxen Christen, nämlich am 23. April 1995. Die Entscheidung der örtlichen Kirchenleitungen, in der Region Ramallah den Ostertermin nur noch nach dem julianischen Kalender zu bestimmen, wurde von den Gemeindemitgliedern, den christlichen Einrichtungen und dem Bürgermeister Ramallahs einhellig begrüßt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 9/10 (21.2.1995) 3]

Erstes Treffen der Vereinigung »Heiliger Siluan der Athonit«

Am 8. Oktober 1994 versammelten sich 130 aus verschiedenen europäischen Ländern angereiste Mitglieder der Vereinigung »Heiliger Siluan der Athonit« zu ihrem ersten Treffen im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy bei Genf. Ihr Aufenthalt galt dem Gebet und dem Austausch über den Athosmönch **Siluan** (1866–1938) sowie seinem Zeugnis und seiner Botschaft heute.

Die Vereinigung »Heiliger Siluan der Athonit« wurde 1993 gegründet und zählt 150 Mitglieder, darunter auch 25 Klöster. Der 1993 verstorbene Vater **Sofronij**, ein Schüler des Starez Siluan, befürwortete die Gründung der Vereinigung ausdrücklich, deren Ziel es ist, das Zeugnis und die Lehre des hl. Siluan bekannt zu machen, die Beschäftigung damit zu fördern und Begegnungen Interessierter zu ermöglichen. Veranstaltungen und Veröffentlichungen sollen dabei helfen. Die Mitgliedschaft von zwei protestantischen Pastoren und eines katholischen Mönchs im Vor-

stand ist kennzeichnend für die Offenheit der Vereinigung. [*Irénikon* 67 (1994) 568–569]

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Rom

Einen einführenden Bericht und drei einschlägige Texte siehe unter »Dokumente« auf S. 243 ff.

Gespräch zwischen der russischen Orthodoxie und dem Vatikan

Am 30. und 31. Januar 1995 trafen sich in Moskau Metropolit **Kyrill**, Präsident des Außenamtes im Moskauer Patriarchat, und Kardinal **Edward Cassidy**, Präsident des vatikanischen Rates für die Einheit der Christen, zu einem Spitzengespräch, um zu versuchen, Streitigkeiten zwischen der russischen orthodoxen und der katholischen Kirche beizulegen. Vor einem Jahr war vereinbart worden, regelmäßig Gespräche dieser Art zu führen.

Das Schlußkommuniqué hält die Überzeugung beider Seiten fest, daß im Streit um Gotteshäuser und Kirchengebäude Gewalt um jeden Preis vermieden werden müsse; es seien Lösungen zu finden, die den Bedürfnissen der religiösen Minderheiten Rechnung trügen.

Die missionarische Tätigkeit und den Aufbau kirchlicher Strukturen, wie sie die Katholische Kirche auf dem Gebiet der GUS wahrnimmt, bewerten beide Kirchen grundsätzlich unterschiedlich. Seit 1990 herrscht deshalb zwischen der russischen orthodoxen Kirche und Rom ein spannungsvolles Verhältnis (vgl. *Ofo* 7, 1993, 274). Immerhin spricht man seit einiger Zeit von spürbaren Entspannungen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (7.2.1995) 2]

Orthodox-Anglikanischer Theologischer Dialog

Vom 16.–22. Oktober 1994 tagte die Gemischte Internationale Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und Anglikanischen Kirche im Orthodoxen Zentrum Chambésy bei Genf. Dieses Treffen war Teil eines 1989 beschlossenen Programms zur Erforschung der theologischen Grundlagen der Ekklesiologie. Die Kommission traf sich letztmals 1990 in Toronto. Dort ging es um das Dogma der Trinität im Verhältnis zum Verständnis der Kirche. Das von einem Redaktionskomitee im Juni 1994 in Oxford ausgearbeitete Dokument »Die trinitarische Grundlage der Ekklesiologie« wurde in Chambésy gebilligt. 1996 soll als weitere Veranstaltung dieser Reihe über die Christologie in Beziehung zur Ekklesiologie gesprochen werden. [*Irénikon* 67 (1994) 493–494]

Gespräche zwischen Baptisten und Orthodoxen

Vom 22. bis 24. Oktober 1994 trafen sich in Istanbul Baptisten und Orthodoxe zu einem ersten Gespräch über friedvolle Koexistenz ihrer Gläubigen im östlichen Europa. Der Baptistische Weltbund (BWA) war durch eine dreizehnköpfige Delegation vertreten, deren Teilnehmer aus Amerika, Bulgarien, Deutschland, Großbritannien und der ehemaligen Sowjetunion kamen. Der Präsident des BWA **Knud Wümpelmann** und der Generalsekretär **Denton Lotz** standen an der Spitze der Delegation. Metropolit **Chrysostomos** von Ephesos, Vorsitzender der »Kommission für zwischenchristliche Angelegenheiten« des Ökumenischen Patriarchats, leitete die Delegation der Orthodoxen Kirchen. Beide Seiten erklärten, die Unterre-

dungen seien in einem guten Geist geführt worden. Die Begegnung sei ein »erster Schritt« hin zu einem besseren gegenseitigen Verständnis gewesen. Weitere Gespräche sollen stattfinden. Die orthodoxen Kirchen müssen dem allerdings erst noch zustimmen.

Herrscht bei theologischen Kardinalfragen wie Trinität, Person Christi, Verständnis des Heiligen Geistes und der Heiligen Schrift nach den Ausführungen von Denton Lotz Übereinstimmung zwischen Baptisten und Orthodoxen, so gibt es doch auch Themen, bei denen Dissens besteht. Hierzu zählt vor allem das Missionsverständnis. Was allerdings Baptisten als Mission betreiben, ist für Orthodoxe Proselytismus. Hierüber, so war man sich einig, muß weiter gesprochen werden. [Rundbrief der Ökumenischen Centrale, Nr. 26 (Januar 1995) 41–42]

ÖRK zu Fragen sozialer Gerechtigkeit und des Friedens

Konrad Raiser, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Genf, beklagte auf der Vollversammlung des Lateinamerikanischen Kirchenrates, daß »die Kirchen sich aus dem Kampf um soziale Gerechtigkeit zurückziehen«. Es sei ein »deutlicher Trend zu beobachten, Ökumene auf zwischenkirchliche Beziehungen und auf geistige Erneuerung zu reduzieren«. Raiser wörtlich: »Das Eintreten für Gerechtigkeit wird anderen überlassen.« Der theologische Direktor des ÖRK, **Günther Gassmann**, befürwortet es, eine »ökumenische Eingreiftruppe« für internationale Krisensituationen aufzustellen. Gerade bei Konflikten, die auch aus verschiedener Religionszugehörigkeit entstünden, wie in Armenien, Aserbaidschan, Georgien oder Bosnien, könne die Öku-

mene eine wichtige Rolle spielen. [Publik-Forum 24 (10.2.1995), Nr. 3, S. 39]

Personelle Veränderungen im ÖRK

Das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf (ÖRK) berief **Mary Ann Lundy** zur Stellvertreterin des Generalsekretärs Professor Dr. **Konrad Raiser**. Lundy war bisher bei der Presbyterianischen Kirche der USA angestellt.

Nach zehnjähriger Tätigkeit gab Prof. Dr. **Günther Gassmann** sein Amt als theologischer Direktor beim ÖRK auf. Er nahm einen Lehrauftrag in den USA an. In seine Amtszeit fallen unter anderem die Weltkonferenz für »Glaube und Kirchenverfassung« 1993 in Santiago de Compostela. [Katholische Nachrichten-Agentur – ÖKI 3 (10.1.1995) 24]

Gemeinsame christologische Erklärung von Katholiken und Nestorianern

Am 11. November 1994 gaben Papst **Johannes Paul II.** und der Patriarch der Apostolischen Kirche des Ostens – oft auch assyrische oder nestorianische Kirche genannt – **Mar Denkha IV. Khanania** in Rom eine »Gemeinsame christologische Erklärung« ab (siehe den ganzen Text auf S. 250 ff.). Es ist vereinbart worden, daß beide Kirchen nunmehr besonders in Katechese und Heranbildung zukünftiger Priester zusammenarbeiten. Es wurde abschließend bestimmt, einen »gemischten Ausschuß für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Assyrischen Kirche des Ostens« einzusetzen.

Die Apostolische Kirche des Ostens umfaßt heute ca. 400.000 Gläubige. Davon sind weniger als die Hälfte in ihren ursprünglichen Herkunftsländern Irak und Iran sowie in Indien anzutreffen. Der größte Teil lebt nun in der Diaspora in

Amerika, Australien und Europa. Patriarch Mar Denkha IV. Khanania residiert in Teheran bzw. Chicago. Eine kleinere, wegen der Frage der Kalenderreform abgespaltene Gruppe hat ihr Oberhaupt in **Mar Ad-dai II.** in Bagdad. Jener Teil der Apostolischen Kirche des Ostens, der im 17. Jahrhundert eine Union mit Rom eingegangen ist, nennt sich Chaldäische Kirche und wird auf 800.000 Christen geschätzt. [*Pro Oriente*, Nr. 21, 1995; *Istina* 40 (1995) 230–245]

Symposion zur Apostolischen Kirche des Ostens

Am 24. Februar 1995 fand in Wien auf Einladung der Stiftung »Pro Oriente« ein Ökumenisches Symposion zum Thema »Die Rechtgläubigkeit der assyrischen Kirche« statt. Diese Veranstaltung steht im Zusammenhang mit der 1994 zwischen dem Patriarchen der Apostolischen Kirche des Ostens – oft auch assyrische oder nestorianische Kirche genannt –, **Mar Denkha IV. Khanania**, und dem Präsidenten der Wiener Stiftung »Pro Oriente«, **Alfred Stirnemann**, vereinbarten Aufnahme eines theologischen Dialoges (s. *OFO* 8, 1994, 282 f.).

4. *Evangelisch/Altorientalisch-Orthodoxe Theologische Konsultation*

Vom 7. bis 10. Dezember 1994 fand in Herrenberg/Deutschland die 4. Evangelisch/Altorientalisch-Orthodoxe Theologische Konsultation statt. Orthodoxe Teilnehmer waren unter anderen Metropolit Abba **Bishoy** von Damiette (Koptisch-Orthodoxe Kirche), Erzbischof Mor **Julius Yeshu Cicek** von Mitteleuropa (Syrisch-Orthodoxe Kirche), Bischof **Karekin Bekdjian** von Deutschland (Armenische

Apostolische Kirche), Erzpriester Dr. **Me-rawi Tebege** (Äthiopisch-Orthodoxe Kirche) und Priester **Korah Verghese** (Syrisch-Orthodoxe Kirche von Malabar). Die Reihe der Konsultationen wurde seinerzeit von Professor Dr. **Friedrich Heyer** ins Leben gerufen. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) übernahm mit der dritten Konsultation, die im November 1991 im Kloster Wennigsen unter dem Thema »Jesus Christus, der seine Kirche erbaut« stattfand, die offizielle Gastgeber-schaft. Die Teilnehmer untersuchten damals die Auswirkungen des »Second Agreed Statement« (vgl. dazu *OFO* 5, 1991, 133–142) auf das ökumenische Verhältnis zwischen evangelischen und altorientalischen Christen.

Die 4. Konsultation mit dem Thema »Überleben in schwieriger Zeit« bot den orientalisch-orthodoxen Gesprächspartnern Gelegenheit, sich zu historischen Erfahrungen ihrer Kirchen in deren angestammten Kontexten zu äußern und über das Leben in der europäischen Diaspora zu sprechen. Es galt, mögliche Perspektiven für die zukünftige Organisation des pastoralen Dienstes aufzuzeigen und einen Austausch darüber zu beginnen, wie die eigene Identität und Frömmigkeit zu bewahren sei. [*Überleben in schwieriger Zeit, Kirchenamt der EKD*, Hannover 1995, S. 3–6]

Christlich-islamischer Dialog

Schon 1984 gründete König **Hussein** von Jordanien die Königliche Akademie für islamische Zivilisationsforschung, 1994 öffnete das Königliche Institut für interreligiöse Studien in Amman seine Tore. Beide Institutionen sollen dem geistlichen Brückenbau zwischen Christentum und Islam dienen. Die Akademie führt seit 1984 einen Dialog mit der Orthodoxen

und der Römisch-katholischen Kirche und soll im November 1995 Gespräche mit der Evangelischen Kirche aufnehmen; das Institut für interreligiöse Studien, das der Beiruter Bibelwissenschaftler **Kamal Salibi** leitet, will zu besserem Verständnis zwischen Islam und Christentum beitragen. [*Publik-Forum* 24 (28.4.1995), Nr. 8, S. 29–31]

D. Sonstiges

Apostolisches Schreiben »Orientale lumen«

In seinem am 2. Mai 1995 veröffentlichten Apostolischen Schreiben »Orientale lumen« ruft Papst **Johannes Paul II.** katholische und orthodoxe Christen zum Dialog und zur Begegnung auf, um die Spaltung der einen Kirche Christi zu überwinden. Das päpstliche Schreiben erschien anlässlich des 100. Jahrestages der Veröffentlichung von »*Orientalium dignitas*«. Mit diesem Dokument wollte Papst **Leo XIII.** seinerzeit die Einheit unter den Christen fördern und bestätigte zugleich den unierten Kirchen ihre Eigenarten in Liturgie und Frömmigkeit.

In »*Orientale lumen*« fordert Johannes Paul II. dazu auf, sich verstärkt um Einheit und Vielfalt in Vielfalt und Vielgestaltigkeit zu bemühen. Wichtige Beiträge dazu seien das Kennenlernen der Liturgie, Gemeindebegegnungen, gemeinsame Pilgerfahrten und gegenseitige Besuche. Der Papst hält kritisch Rückblick auf die Geschichte. Er schreibt, »daß eine echte Einheit nur unter voller Achtung der Würde des anderen möglich war«. Die »Bräuche und Gewohnheiten der Lateinischen Kirche« solle niemand »für vollkommener und für besser geeignet« halten, die Fülle der rechten Lehre sichtbar zu machen. Jo-

hannes Paul stellt schließlich fest, »daß dieser Einheit ein Gemeinschaftsbewußtsein vorausgehen mußte«.

Tatsächlich hatte die Römisch-katholische Kirche einstmals den Unierten eine Vorreiterrolle im Streben nach der Einheit der Kirche zugedacht. Der erhoffte Erfolg blieb jedoch aus. Die Orthodoxe Kirche sah und sieht im Schema des Uniatismus ein Hindernis für die Kircheneinheit. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 20 (9.5.1995) 3]

Päpstliche Enzyklika »Ut unum sint« erschienen

Mit Datum des Festes Christi Himmelfahrt, dem 25. Mai 1995, erschien die Enzyklika »*Ut unum sint*« von Papst **Johannes Paul II.** Das über 100seitige Dokument, in dem es um die Beziehungen zur Orthodoxie, zu den Altorientalen, den Kirchen der Reformation und den Anglikanern geht, wurde am 30. Mai 1995 von Kardinal **Edward I. Cassidy**, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, vorgestellt. Die Enzyklika ist dreiteilig: Zunächst geht es um die ökumenische Verpflichtung der Römisch-katholischen Kirche. Der zweite Teil befaßt sich mit den »Früchten des Dialogs«. Im letzten Abschnitt wird die Frage gestellt »*Quanta est nobis via?*«.

Der Papst hebt in seinem Schreiben hervor, Ziel aller ökumenischen Bemühungen sei es, die volle Gemeinschaft der Kirchen zu erlangen. Er bekräftigt, daß der Ökumenismus nicht bloß irgendein »Anhängsel« sei, das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt werde. Er gehöre vielmehr »organisch zu ihrem Leben und zu ihrem Wirken«. Zur Suche nach der Ökumene habe sich die Römisch-katholische Kirche zudem mit dem Zweiten

Vatikanischen Konzil »unumkehrbar« verpflichtet.

Die Enzyklika fordert, die Dialogergebnisse müßten zum Gemeingut der Gläubigen werden. Das päpstliche Schreiben verpflichtet jeden einzelnen, Bischöfe und Gläubige, sich für die Einheit einzusetzen, »ihr Möglichstes zu tun, damit sich die Bande der Gemeinschaft unter allen Christen festigen und die Zusammenarbeit der Jünger Christi wächst«.

Verglichen mit dem letzten Ziel der ökumenischen Bewegung, die sichtbare volle Einheit aller Getauften wiederherzustellen, »sind alle bisher erreichten Ergebnisse nur ein, wenn auch vielversprechendes und positives Wegstück«, stellt die Enzyklika fest und macht deutlich, daß der Weg zur Einen Kirche Christi noch weit ist. Geduldige und beherzte Arbeit ist nach den Worten des Papstes dafür notwendig. Er nennt auch die Fragen, die sich bislang trennend auswirkten und Gesprächsgegenstand der verschiedenen Dialoge waren, nämlich Verhältnis von Schrift und Tradition, das dreistufige Amt und der Jurisdiktionsprimat des Papstes. Das Papstamt wird als Dienstamt akzentuiert. Mit seinen Überlegungen zur Ausübung des Primates kommt der Papst orthodoxen und evangelischen Christen kaum entgegen.

Das päpstliche Schreiben ist im übrigen nicht zufällig vor dem Patronatsfest Peter und Paul, zu dem am 29. Juni 1995 der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Vatikan zu Besuch war, erschienen; denn ein Gesprächsthema während dieses bedeutsamen Besuches waren wohl der päpstliche Primat und die Unfehlbarkeit, »ein brennendes Problem, das uns vor allem trennt«, so Bartholomaios bei seinem Deutschlandbesuch 1993. [*Katholische*

Nachrichten Agentur – ÖKI 23/24 (30.5.1995) 2; 25 (13.6.1995) 2–3]

Moraltheologischer Dissens

Landesbischof **Klaus Engelhardt**, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), überreichte dem Präfekten der vatikanischen Glaubenskongregation, Kardinal **Joseph Ratzinger**, eine Erklärung der EKD, in der die Lehrverurteilungen der Reformationszeit aufgehoben werden. Engelhardt sagte, die EKD erwarte jetzt eine ähnlich verbindliche Erklärung von katholischer Seite.

In moraltheologischen Fragen wie dem Schwangerschaftsabbruch und der Bevölkerungspolitik erwarte er in absehbarer Zeit keine Übereinstimmung. Nach seinem Besuch im Vatikan äußerte der Ratsvorsitzende: »Wir können nur gemeinsame Erklärungen abgeben, die im Evangelium begründet sind.« [*Publik-Forum* 24 (13.1.1995), Nr. 1, S. 35]

Zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener

Wilhelm Ernst, katholischer Professor für Moraltheologie aus Erfurt, der im Auftrag der katholischen Deutschen Bischofskonferenz den zweiten Band des Erwachsenenkatechismus redigiert hatte, erklärte zu der Frage des Kommunionempfangs wiederverheirateter Geschiedener, der zweite Teil des Katechismus, der zu Pfingsten 1995 erschien, gebe geschiedenen und zivilrechtlich wiederverheirateten Katholiken den Rat, in einem Gespräch mit ihrem Seelsorger die Situation zu klären, um dann ihrerseits zu einer verantwortbaren Entscheidung über den Kommunionempfang zu kommen. Rom habe auch gegen diese von der Bischofskonferenz bereits verabschiedete Passage im Text des Erwachsenenkatechismus keine

Einwände erhoben. [*Rheinischer Merkur* Nr. 48 (2.12.1994) 31; *Publik-Forum* 24 (7.4.1995), Nr. 7, S. 37]

Mitgliederstand des Lutherischen Weltbundes

Die in Genf veröffentlichte Jahresstatistik des Lutherischen Weltbundes (LWB) für 1994 hält unter anderem fest: Die Zahl der Lutheraner beträgt 59,7 Millionen, rund 56 Millionen davon gehören einer der 120 LWB-Mitgliedskirchen an. Die Zuwachsrate im Vergleich zu 1993 beträgt 1,2 Millionen. Am meisten wuchs die Evangelisch-Lutherische Kirche in Tansania: Sie gewann in den letzten drei Jahren 700.000 Mitglieder hinzu und umfaßt insgesamt 2,2 Millionen Gläubige. In Deutschland leben 14,3 Millionen Lutheraner, so viele wie in keinem anderen Land. 19 lutherische Kirchen zählen mehr als eine halbe Million Mitglieder. Von den sechs deutschen Kirchen dieser Gruppe steht die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannovers mit 3,3 Millionen Mitgliedern vor der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern mit 2,7 Millionen an sechster Stelle. Die größte LWB-Mitgliedskirche bleibt die Schwedische Kirche mit 7,6 Millionen Mitgliedern, gefolgt von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika mit 5,2 Millionen Gläubigen. Der Kontinent mit der höchsten Anzahl an Lutheranern ist Europa mit 37,7 Millionen vor Nordamerika mit 8,6 Millionen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 6 (31.1.1995) 4]

Besorgnis über Kirchengaustritte

Landesbischof **Hermann von Loewenich** von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern zeigte sich über die hohe Zahl von Kirchengaustritten besorgt. 1994 verließen rund 16.500 Menschen die

evangelische Kirche Bayerns. (1992 waren es fast 20.000.) Übertritte unzufriedener Katholiken zur evangelischen Kirche nehmen nach den Worten des Landesbischofs nicht erkennbar zu. Allerdings würden mittlerweile in mehr als der Hälfte der konfessionsverschiedenen Ehen die Kinder evangelisch getauft; früher sei dies umgekehrt gewesen.

Von Loewenich versicherte zugleich, auf absehbare Zeit seien Dienstleistungen, die in kirchlichen Einrichtungen erbracht werden, noch ohne Gebühren finanzierbar. Langfristig könne die Kirche ihr gegenwärtiges Leistungsangebot jedoch nur aufrecht erhalten, wenn ihre Mitgliederzahl konstant bleibe oder ansteige. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 4 (17.1.1995) 4]

Stellungnahme der Anglikanischen Kirche zur Homosexualität

Der Erzbischof von Canterbury, **George Carey**, hat zu der Veröffentlichung einer Liste angeblich homosexueller Bischöfe durch eine Homosexuellen-Vereinigung Stellung bezogen. Er betonte, daß sich an der Praxis seiner Kirche nichts ändern werde, die zwar durch Toleranz und Verständnis geprägt sei aber die Segnung homosexueller Paare und homosexuelle Beziehungen für Priester verbiete. [*Christen heute* 39 (1995) 83]

* Der österreichische Bundesminister a.D. DDr. **Theodor Piffl-Perčević**, von 1969 – 1989 Präsident der katholischen Stiftung »Pro Oriente« und seitdem ihr Ehrenpräsident, verstarb am 22. Dezember 1994 im Alter von 84 Jahren. Er war ein großer Ökumeniker der ersten Stunde. Das österreichische Orthodoxengesetz geht auf ihn zurück. Unter seiner Leitung kamen die fünf Wiener Dialogrunden mit altori-

entalischen Theologen zu wichtigen Ergebnissen.

* Am 6. Januar 1995 starb Prof. Dr. **Hubert Müller**, der an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn Kirchenrecht und Rechtsgeschichte lehrte, im Alter von 58 Jahren nach schwerer Krankheit. Müller wurde 1963 in Osnabrück zum Priester geweiht. Bevor er 1980 nach Bonn berufen wurde, lehrte er an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an den Universitäten Würzburg und Eichstätt. Müller war Mitglied der Pastoralkommission (Arbeitsgruppe Kirchenrechtsreform) der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz und gehörte der »Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo« an. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 4 (17.1.1995) 24]

* Am 4. April 1995 verstarb im Alter von fast 93 Jahren in Ettal der Abt **Dr. Johannes Maria Hoeck**. Von 1951 bis 1961 war Hoeck Abt der Benediktinerabtei Ettal, 1961 bis 1972 Abt von Scheyern. In beiden Klöstern gründete er ein Byzantinisches Institut. Sein besonderes Anliegen galt der byzantinistischen Forschung sowie der Ökumene mit der Orthodoxie. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 16/17 (11.4.1995) 24]

* Im Alter von fast 82 Jahren verstarb am 7. Juni 1995 der alt-katholische Bischof em. **Josef Brinkhues**. Sein Wirken war geprägt durch das tatkräftige und mutige Angehen der Herausforderungen, die durch die großen gesellschaftlichen und geistigen Umwälzungen der letzten Jahrzehnte entstanden sind. [*Christen heute* 39 (1995) 104 f.]

* Am 19. Juni 1995 verstarb im Alter von 71 Jahren **Paul Wiertz**. Sein Lebenswerk war durch das unermüdliche Ringen um die Ökumene geprägt. Besonders fruchtbar wirkte sich seine Mitarbeit in der Gemeinsamen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland aus. Für seine Mitwirkung an dem Film und Buch »Glauben aus dem Herzen«, in denen die Orthodoxie den Nicht-Orthodoxen sehr einfühlsam vermittelt wurde, erhielt Paul Wiertz das Goldene Kreuz der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 28 (4. 7. 1995) 20]

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolaopoulos**)

Eingesandte Schriften

Agouridis, Savvas, Η αποκάλυψη του Ιωάννη (Εισαγωγικά – Ερμηνεία – Παραρτήματα επί ειδικών θεμάτων), (Ερμηνεία Καινής Διαθήκης 18), Thessaloniki: P. Pournaras 1994, 611 S.

Baloglou, Christos P., Υπήρξε ο Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων φυσιοκράτης; Sonderdruck aus: ΙΕ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο (27–29 Μαΐου 1994). Πρακτικά, (Ελληνική Ιστορική Εταιρεία), Thessaloniki 1995, S. 43–61

Brunelli, Gianfranco, Monachesimo, Laicità e vita religiosa, Bologna: EDB 1995, 198 S.

Cross Currents 44 (1994) No. 1

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Bd. 2: Leben aus dem Glauben, Freiburg-Basel-Wien (Hildesheim u.a.): Herder (Verlagsgruppe engagement u.a.) 1995, 509 S.

Dimitrov, Ivan, Christian Mission Today in a Socialist Country of Yesterday, in: Impressions from Bulgaria. Focus on the Churches in Mission. Central and Eastern Europe (Regional Focus), o. A., S. 421–425

Ders., Der Herr Jesus Christus – Einziger neustamentlicher Erzhiert und Hoherpriester. Exegetische Forschung in Joh 10,11–16; 1 Petr 2,25; 5,4; Hebr 3,1–2; 4,14; 10,21; 13,20, Sonderdruck aus: *Annuaire de l'Academie de Théologie* 29 (1979/1980) 167–198, Sofia 1988

Facultatea de Teologie Ortodoxa »Andrei Saguna« din Sibiu, Persoana si comuniune. Prinos de cinstire. Parintelui Profesor Academician Dumitru Staniloae la implinirea varstei de 90 de ani (= Festschrift zum 90. Geburtstag von Dumitru Stăniloae), Volum tiparit cu binecuvantarea I.P.S. Dr. *Antonie Plamadeala*, Mitropolitul Transilvaniei din initiativa Pr. prof. decan Dr. *Mircea Păcurariu* sub ingrijirea Diac. asist. *Ioan I. Ica jr.*, Sibiu 1993, XXXI, 639 S.

Frühwald, Wolfgang, Festvortrag: Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Universität, in: 500 Jahre Herzogliches Geor-

gianum. Jubiläumsfeier 10.-14. Dezember 1994. Als Manuskript gedruckt, hrsg. v. *Reiner Kaczynski*, München 1995, S. 39–53

Giartzakis, Petros K., 'Η κριτική τῆς μυστικῆς ἐμπειρίας στὴ νεώτερη σκέψη, *Synaxi*, April-Juni 1995, Heft 54, S. 69–80

Ders., Η θεωρία της αλλοτρίωσης. Από την κρίση της μεσιτείας στο όραμα ενότητας της αποκαλυπτικής, Athen 1995, 187 S.

Griohalas, Titos P. – Evert, Lisa (Hgg.), Στη γη του Πύρρου. Διαχρονικός Ελληνισμός στην Αλβανία, Athen: Asterismos 1993

Hanns-Seidel-Stiftung (Hg.), Internationales Forum der Hanns-Seidel-Stiftung, München 5. April 1995, Frieden, Freiheit, Versöhnung – Ein halbes Jahrhundert deutscher Geschichte, mit Beiträgen von Alfred Bayer, Theo Waigel, Shimon Peres u.a., (Sonderausgabe Politische Studien), o. A.

I kath' imas Anatoli. Περιοδική έκδοση του συνδέσμου των ἐν Ἀθήναις μεγαλοσχολιτῶν, Nr. 2, Athen 1994

Iwanow, Wladimir, Rußland und das Christentum, (Theologie Interkulturell 8), Frankfurt a.M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1995, 296 S.

Kaczynski, Reiner (Hg.), 500 Jahre Herzogliches Georgianum. Jubiläumsfeier 10.-14. Dezember 1994. Als Manuskript gedruckt, München 1995, 86 S.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Blick auf die Europäische Union. Gemeinsame Stellungnahme zu Fragen des europäischen Einigungsprozesses, (Gemeinsame Texte 4), Bonn o. J., 26 S.

Konferenz Europäischer Kirchen – Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (Hgg.), Versöhnung. Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens. Eine Arbeitshilfe für die Vorbereitung der Zweiten Europäi-

schen Ökumenischen Versammlung (1997), (Arbeits-hilfen 124), Genf-St. Gallen 1995, 47 S.

Koumariannou, Ekaterini, Die griechische vorrevolutionäre Presse. Wien-Paris (1784–1821), aus d. Griech. übers. v. *Annette Voßwinkel*, *Hanns Langenfaß*, *Katja Schmidt-Koukoumelos*, (Werkstätte der neuen Philologie der Griechen), Wien: Stiftung für griechische Kultur 1995, 224 S.

Lehmann, Karl, Vom Dialog als Form der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. 19. September 1994, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn o.J., 21 S.

Loudovikos, Nikolaos, 'Η εὐχαριστιακή ὀντολογία. Τὰ εὐχαριστιακά θεμέλια τοῦ εἶναι, ὡς ἐν κοινῳνίᾳ γίνεσθαι, στήν ἐσχατολογική ὀντολογία τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητή, Athen: Domos 1992, 299 S.

Ders., Φιλοσοφικές ἐκκλησιολογίες« στο φῶς τῆς ἐκκλησιολογίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου τοῦ ὁμολογητή. (Τό «πανθεϊστικό ἀρχέτυπο» στήν Ρωσική θρησκευτικοφιλοσοφική Ἐκκλησιολογία καί ὁ ὅρος τῆς Χαλκηδόνας), Sonderdruck aus: 14. Theologischer Kongreß: 'Η Μήτηρ ἡμῶν Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία (10–13 Νοεμβρίου 1993), Thessaloniki 1994, S. 249–292

Ders., Συμβολική ἢ ἱστορική ὑπερβατικότητα. Προθεωρία στήν κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς κοινῳνίας στήν ρωμαιοκαθολική ἐκκλησιολογία (Θεολογικά καί φιλοσοφικά σχόλια στά κείμενα τῆς Β' Συνόδου τοῦ Βατικανοῦ καί τῆς Ἑκτακτῆς Συνόδου τῶν Ἐπισκόπων τοῦ 1985), Sonderdruck aus: *Grigorios o Palamas* 77 (1994) 305–346

Mantzaridis, Georgios, Χριστιανική ἠθική, 4. überarb. Aufl., Thessaloniki: Pournaras 1995, 553 S.

Mgaloblishvili, Tamila, The Klardjeti Polyccephalon (Summary), Sonderdruck aus: Academy of Georgia. Institute of Manuscripts, Tiflis 1992, S. 466–490

Mödlhammer, Werner, Die Kirche und die Kirchen. Anmerkungen zur Neuausgabe des Ökumenischen Direktoriums, Sonderdruck aus: *Catholica* 48 (1994) 294–302

Nersinger, Ulrich, Seligsprechungen und Heiligsprechungen heute. Eine Information, Klosterneuburg (Wien): Mayer & Co Verlag 1995, 16 S.

Nikolaïdis, Ap. B., »Νέα ἀνθρωπολογία τῆς ὀρησκείας« στή φιλοσοφία τοῦ Ernst Bloch, Athen 1995, 340 S.

Panagopoulos, Theodor J., Der rechtliche Status des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, Sonderdruck aus: Dawne Prawo i myl prawnicza. Prace history-prawne powiecone pamieci *Wojciecha Marii Bartla* (Festschrift für *Wojciecha Marii Bartla*), hg. v. der Universität Jagiellonski, Krakw 1995, S. 91–102

Papalekas, Johannes Chr., Was wird aus Zypern? Zur soziopolitischen Lage auf der Insel zwanzig Jahre nach der türkischen Invasion, in: *Conturen vip* Nr. 10 (1994), Heft 4, S. 79–94

Papathanasiou, Athanasios, Πείραμα καί πειρασμός ἐλευθερίας. Ἐνοριακή ζωή καί ἐφηβοί, Sonderdruck aus: *Koinonia* 18 (1995) 132–136

Rigas, Dimitrios Ioan., Ὁρθόδοξη μαρτυρία στή Διασπορά. Ὁμιλίες στά Εὐαγγέλια τῶν Κυριακῶν, Thessaloniki 1993, 407 S.

Ders., Σύντομη ἐρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, Thessaloniki 1995, 77 S.

Schenuda III (Papst), Betrachtungen über die Bergpredigt, hg. v. *Koptisch-Orthodoxen Patriarchat*, aus d. Arabischen übers. v. *Gewied Ghaly Tawadros* – *Marianne Hermann*, Waldsolms – Kröffelbach: St. Antonius Kloster 1995, 148 S.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika Evangelium vitae von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. 25. März 1995, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), Bonn o. J., 134 S.

Dass. (Hg.), Enzyklika »UT UNUM SINT« von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995. – Apostolisches Schreiben »ORIENTALE LUMEN« von Papst Johannes Paul II. an den Episkopat, den Klerus und die Gläubigen zum hundertsten Jahrestag des Apostolischen Schreibens »Orientalium dignitas« von Papst Leo XIII. 2. Mai 1995, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn o. J., 118 S.

Sijaković, Bogoljub, Mythos, Physis, Psyche (Ogledanje u predsokratovskoj »Ontologiji« i »Psiholo-

giji«), (Alitheia 1), Nikšić (Beograd): Univerzitetiska Rijec (Filosofsko Drustvo Srbije) 1991, 434 S.

Ders., *Hermesova krila* (=Die Flügel von Hermes – Aufsätze), Beograd: Plato 1994, 232 S.

Staikos, K. Sp., Die in Wien gedruckten griechischen Bücher. 1749–1800, aus d. Griech. übers. v. *Hannelore Stammler*, (Wien: Werkstätte der neuen Philologie der Griechen), Athen - Palaio Psychiko: Stiftung für griechische Kultur 1995, XXXIX, 427 S.

Waldenfels, Hans, Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund, Hildesheim: Benno-Bernward-Morus 1995, 119 S.

Autoren

Adamtziloglou, Eva

Dr. theol.

Nigdis 13–15, GR–544 54 Thessaloniki

Alexidse, Lela

Dr. phil.

Anagi (Schartawa)str. 18–8, 380060 Tbilissi/Georgien

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen

Gemeinde in München

Safferlingstr. 6, D–80634 München

Basdekis, Athanasios

Dr. theol., Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen

Centrale der ACK

Neue Schlesingergasse 22–24,

D–60311 Frankfurt a.M

Beierwaltes, Werner

Univ.-Prof. Dr. phil., Institut für Philosophie der

Universität München

Schellingstr. 5, D–80799 München

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.

Tirolerstr. 74, D–13187 Berlin

Georgopoulou, Nikolitsa

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der

Universität Athen, Fachbereich: Soziale Theologie

Avgis 60 (Adiexodo), GR–145 64 Kifissia-Athen

Heim, Manfred

Dr. theol. habil., Privat-Dozent am Institut für

Bayerische Kirchengeschichte der Universität

München

Geschwister-Scholl-Platz 1, D–80539 München

Klein, Wassilios

Dr. phil., Diakon der Griechisch-Orthodoxen

Metropole von Deutschland

Tilsiterstr. 9, D–53117 Bonn

Nikolaidis, Apostolos

Dr. theol.

Alsous 3, GR–152 31 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

Todt, Klaus-Peter

Dr. phil.

E.-Ollenhauer 32 A, D–65187 Wiesbaden

Tsetsis, Georgios

Großer Protopresbyter, Dr. theol., Ständiger Vertreter

des Ökumenischen Patriarchats bei dem ÖRK

150, Route de Ferney, CH–1211 Genf

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.

