

heol

ORTHODOXES FORUM

R

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas

10. Jahrgang

1996

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



74 7136

✓ 210

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 56,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 30,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

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

ISSN 0933-8586

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1996

HEFT 1:

Geleitwort	3
Ivan Dimitrov , Die Bibelwissenschaft als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	7
Viorel Ionita , Historische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	15
Grigorios Larentzakis , Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	19
Peter Plank , Praktische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	37
Georg Galitis , Meine Lehrveranstaltungen im Fach Biblische Theologie im akademischen Jahr 1995–96	49
Georg Martzelos , Entwurf meiner Lehrveranstaltungen im Fach Dogmatische Theologie im akademischen Jahr 1995–96	53
Vladimir Ivanov , Probleme der Deutung der Göttlichen Liturgie	57
Damaskinos Papandreou , Die Orthodoxie und der Aufbau des vereinten Europas	61
Theodor Nikolaou , Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken	77
Sister Magdalen , Orthodox Women, Monastic Life and the New Europe	93

DOKUMENTE

<i>A. Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (Patmos, 26. September 1995)</i> (übers. v. Athanasios Basdekis)	99
<i>B. Memorandum des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zur Zukunft des ÖRK (Genf, 11. Dezember 1995)</i> (übers. v. Peter Sonntag)	105
<i>C. Dokumente über das strittige Thema der Kirche von Estland (Konstantinopel, 20. Februar 1996)</i>	110
<i>D. Grußadresse des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. an das deutsche Volk (Berlin, 20. November 1995)</i> (übers. v. Nikolaus Thon)	117
<i>E. Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 3. März 1996</i>	120

REZENSIONEN

Haudel, M., Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von »Glauben und Kirchenverfassung« (**A. Basdekis**)

Varella, E., Διορθόδοξοι καὶ οἰκουμενικαὶ σχέσεις τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα (**A. Basdekis**)

Papathanassiou, A., Οι »Νόμοι των Ομηριτών«. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική – νομική συμβολή (**G. Panagopoulos**)

Lison, J., L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas (**S. Yangazoglou**)

Kempgen, S., Die Kirchen und Klöster Moskaus. Ein landeskundliches Handbuch (**G. Seide**)

Totzke, I., Dir singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche (**Ch. Hannick**)

ΕΓΚΑΙΝΙΑ - Kirchweihe, zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor*

Nikolaou (**W. Klein**) 123

CHRONIK 139

Anhang zur Chronik: Zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Theologie. Ansprache von Prof. Dr. Dr. *Theodor Nikolaou* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes (5.12.1995)..... 167

EINGESANDTE SCHRIFTEN 171

AUTOREN 174

ABKÜRZUNGEN 175

HEFT 2:

Georg Mantzaridis, Orthodoxe Anthropologie und Ökologie 181

Boris Rauschenbach, Die Logik der Triplizität 187

Gerhard Feige, Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart 201

Nikolaus Thon, Elizaveta Feodorovna und das Martha-Marien-Stift. Ein Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine heutige Wiedergeburt 235

Wassilios Klein, Griechischsprachige Literatur zum christlichen Orient 255

DOKUMENTE

A. Vereinbarung zur Lösung des estnischen Problems (Konstantinopel, 16. Mai 1996). 265

2A 7136

B. Der Besuch Papst Johannes Pauls II. in Deutschland

1. Ansprache des Papstes bei der Begegnung mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie mit Vorstandsmitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) (Paderborn, 22. Juni 1996) 268
2. Ansprache von Metropolit Augoustinos beim Ökumenischen Gottesdienst mit Papst Johannes Paul II. (Paderborn, 22. Juni 1996) 271

REZENSIONEN

Trakatellis, D., Οἱ Πατέρες ἐρμηνεύουν. Ἀπόψεις πατερικῆς βιβλικῆς ἐρμηνείας (K. Nikolakopoulos)

Reventlow, H. G., Epochen der Bibelauslegung, Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes (K. Nikolakopoulos)

Spidlk, T., Russische Spiritualität. Vorwort von E. Jungclausen (G. Seide)

Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa, (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 29), hrsg. von H. Marré und D. Schümmelfeder (G. Seide)

Lowe, M. (ed.), Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal. The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism – Including a History and Bibliography of Dialogue between Orthodox Christians and Jews (M. Rantzou)

Brun, M. – Schneemelcher, W. (Hgg.), Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou (D. Thiräos) 273

CHRONIK 283

Anhang zur Chronik: »Befreiungstheologie im orthodoxen Kontext am Beispiel des griechischen Freiheitskampfes«. Festrede von Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou anlässlich des griechischen Nationalfeiertages in München (24.3.1996) 305

EINGESANDTE SCHRIFTEN 311

AUTOREN 314

ABKÜRZUNGEN 315

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas

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 56,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 30,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ZA 7136

Geleitwort

Das »Orthodoxe Forum« feiert mit diesem Heft ein kleines Jubiläum: Es erscheint im zehnten Jahr. Bedenkt man einige anfängliche Schwierigkeiten, aber auch die beschränkten Möglichkeiten eines kleinen Instituts (zu seiner bisherigen personellen Ausstattung gehörte außer mir ein wissenschaftlicher Assistent und eine Halbtagssekretärin), so berechtigt dieses Jubiläum zur Freude, aber auch zum Dank. Besonderer Dank gebührt meinen drei wissenschaftlichen Assistenten in den zurückliegenden Jahren, den Herren Dr. Athanasios Furlas, Dr. Kyriakos Savvidis und Dr. Konstantinos Nikolakopoulos, die in der Schriftleitung Mitverantwortung getragen und einen großen Teil der mit der Herausgabe der Zeitschrift zusammenhängenden Arbeit verrichtet haben. Ebenfalls danke ich den ca. einhundertundzwanzig Autoren für ihre Mitwirkung in den bisherigen Heften sowie der Sekretärin des Instituts, Frau Ursula Reinhardt, und den vielen studentischen Hilfskräften für Tipp- und Korrekturarbeiten. Schließlich bin ich den Leitern des EOS Verlags, dem früheren, Pater Dr. Bernhard Sirch, und dem jetzigen, Pater Walter Sedlmeier, sowie ihren Mitarbeitern für die gute und harmonische Zusammenarbeit zu Dank verpflichtet.

Wie bereits berichtet (*Ofo* 9, 1995, 3 und 278), ist an der Universität München vom 3. bis 6. Juli 1995 eine Informationsveranstaltung über Orthodoxe Theologie durchgeführt worden, durch die Interessenten auf den Studiengang »Orthodoxe Theologie« aufmerksam gemacht werden sollten. Die Gastvorträge dieser Veranstaltung behandelten vornehmlich die vier theologischen Fächergruppen aus orthodoxer Sicht »im Kontext der deutschen Universität« und somit im Kontext der westeuropäischen Theologie. Mit der Aufnahme dieser Vorträge in dieses Heft und mit der Tatsache, daß das Fach Orthodoxe Theologie in Forschung und Lehre zum ersten Mal an einer westeuropäischen Universität seit diesem Wintersemester 1995/96 intensiver (durch vier Professoren) vertreten wird, hängt die für das Thema dieses Heftes gewählte Formulierung zusammen: **Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas**. Derselben Thematik dienen auch einige weitere Beiträge, die sich eigens damit befassen und in diesem Heft erscheinen.

Der Herausgeber

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	3
Ivan Dimitrov , Die Bibelwissenschaft als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	7
Viorel Ionita , Historische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	15
Grigorios Larentzakis , Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	19
Peter Plank , Praktische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität	37
Georg Galitis , Meine Lehrveranstaltungen im Fach Biblische Theologie im akademischen Jahr 1995–96	49
Georg Martzelos , Entwurf meiner Lehrveranstaltungen im Fach Dogmatische Theologie im akademischen Jahr 1995–96	53
Vladimir Ivanov , Probleme der Deutung der Göttlichen Liturgie	57
Damaskinos Papandreou , Die Orthodoxie und der Aufbau des vereinten Europas	61
Theodor Nikolaou , Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken	77
Sister Magdalen , Orthodox Women, Monastic Life and the New Europe	93
DOKUMENTE	
<i>A. Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (Patmos, 26. September 1995)</i> (übers. v. Athanasios Basdekis)	99
<i>B. Memorandum des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zur Zukunft des ÖRK (Genf, 11. Dezember 1995)</i> (übers. v. Peter Sonntag)	105
<i>C. Dokumente über das strittige Thema der Kirche von Estland (Konstantinopel, 20. Februar 1996)</i>	110
<i>D. Grußadresse des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. an das deutsche Volk (Berlin, 20. November 1995)</i> (übers. v. Nikolaus Thon)	117
<i>E. Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 3. März 1996</i>	120
REZENSIONEN	
<i>Haudel, M., Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von »Glauben und Kirchenverfassung« (A. Basdekis)</i>	

Varella, E., Διορθόδοξοι καί οἰκουμενικά σχέσεις τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τόν Κ' αἰώνα (**A. Basdekis**)

Papathanassiou, A., Οἱ »Νόμοι τῶν Ομηριτῶν«. Ιεραποστολική προσέγγιση καί ιστορική – νομική συμβολή (**G. Panagopoulos**)

Lison, J., L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas (**S. Yangazoglou**)

Kempgen, S., Die Kirchen und Klöster Moskaus. Ein landeskundliches Handbuch (**G. Seide**)

Totze, I., Dir singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche (**Ch. Hannick**)

ΕΓΚΑΙΝΙΑ - Kirchweihe, zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou* (**W. Klein**) 123

CHRONIK 139

Anhang zur Chronik: Zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Theologie. Ansprache von Prof. Dr. Dr. *Theodor Nikolaou* anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes (5.12.1995)..... 167

EINGESANDTE SCHRIFTEN 171

AUTOREN 174

ABKÜRZUNGEN 175

Die Bibelwissenschaft als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität

von Ivan Dimitrov, Sofia

Die Wichtigkeit der Heiligen Schrift, ihr Platz und ihre Autorität im ganzen System der orthodoxen Theologie, wie auch ihre Funktion und Rolle im Leben der Orthodoxen Kirche von heute – das sind einige von den sehr komplizierten und zugleich schwierigen Fragen, die nicht nur die Kirchenleitungen und alle Christen in ihrem Streben ein gutes Zeugnis (Martyria) für die »Außenstehenden« zu geben, beschäftigen, sondern auch diejenigen, die versuchen, eine echte orthodoxe Theologie zu formulieren. Kürzer ausgedrückt: das ist eine Frage der Theologie, aber gleichzeitig auch der Mission der Kirche.

Zuerst aber einige allgemeine Bemerkungen über die theologische Situation in den orthodoxen Kirchen von gestern und heute.

1. Bis zum vorigen Jahrhundert und für ein halbes Millenium (oder sogar länger) waren fast alle orthodoxen Kirchen unter islamischer Herrschaft. Infolgedessen war der theologische Beitrag der Orthodoxie im Bereich der Bibelforschung und der Bibelexegetik natürlich sehr gering. Die Hauptsorge der Orthodoxen Kirche im Osten war – im Gegensatz zu dem westlichen und besonders dem protestantischen Christentum – die Bewahrung des christlichen Glaubens, wie dieser von der jahrhundertelangen Tradition von Byzanz und besonders vom »goldenen Zeitalter« des Christentums überliefert worden ist. Und diese Aufgabe kann am besten in dem orthodoxen Gottesdienst und durch ihn erfüllt werden.

2. Das Prisma, durch das im vorigen und sogar in diesem Jahrhundert die Heilige Schrift erforscht wird (besonders in den verschiedenen Handbüchern für Dogmatik), zeigt ein bestimmtes scholastisches Herangehen, welches der orthodoxen Tradition selbst fremd ist.

3. Die ersten orthodoxen theologischen Hochschulen wurden nach scholastischem Vorbild organisiert. Und als man schon ab Mitte des 19. Jahrhunderts versuchte, durch diese Schulen die orthodoxe Theologie zu beleben, war das Ergebnis gering. Die Theologie konnte keinen echten Einfluß auf das Leben der Orthodoxen Kirche ausüben.

4. Bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts hatten die entsprechenden Meinungsäußerungen und sogar synodalen Entscheidungen der einzelnen orthodoxen Kirchen bezüglich der Heiligen Schrift nur lokalen Charakter. Man versuchte einfach, das konkrete Problem der lokalen Kirche zu lösen, und manchmal waren diese Entscheidungen im Widerspruch

zu einander. So hat z. B. im Jahre 1723 der Patriarch von Konstantinopel Jeremias III. (1716–1726, 1732–1733) ein Rundschreiben erlassen, durch das er das private Lesen der Heiligen Schrift den Christen untersagte. Und fast während des ganzen 19. Jahrhunderts war das Patriarchat gegen die Bibelübersetzungen in die Sprache des Volkes.¹

Trotzdem hat aber im Jahre 1878 der Erzbischof von Zypern Sophronios III. (1865–1900) die Verbreitung der Heiligen Schrift auch durch Übersetzungen ermuntert. Mit vollem Recht könnten wir sagen, daß die erste einheitliche Stellungnahme der Orthodoxen Kirche bezüglich der Heiligen Schrift erst in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts erreicht wurde – als eine der Folgen der Zusammenarbeit aller lokalen orthodoxen Kirchen sowohl in der Vorbereitung des panorthodoxen Konzils, als auch in den interkonfessionellen Dialogen. Und es ist auch wahr, daß genau die interkonfessionellen Dialoge die interorthodoxen (d.h. die intrakonfessionellen) Beziehungen gefördert haben.

Nach der Einschätzung eines der ältesten Professoren der neutestamentlichen Wissenschaft in Griechenland sind einige der Gründe der vernachlässigten Bibelwissenschaft in den orthodoxen Ländern darin zu suchen, daß:

- 1) der zu akademische Charakter der Bibelforschung die Bedürfnisse der Kirche, der Studenten und der Gesellschaft überhaupt nicht ernsthaft berücksichtigt;
- 2) ein falsches Verständnis von Tradition vorherrscht, aus dem sich eine Stimmung zur Verteidigung und Gegenwirkung zu allem Neuen ergibt;
- 3) fast völlig die ganz enge Beziehung zwischen der Bibel und dem Gottesdienst vergessen wird, und kein Bewußtsein mehr für die biblische Grundlage des Gottesdienstes vorhanden ist.

Und wieviel Platz gibt es tatsächlich für die modernen Methoden der Bibelforschung in der orthodoxen Theologie von heute? Inwiefern entsprechen sie dem Geist der Orthodoxie? Wie könnte man die kritischen Methoden am Worte Gottes anwenden?

Diese und ähnliche Fragen stellt man sich in den orthodoxen Kreisen und den theologischen Hochschulen. Viele biblische Theologen verteidigen mit Eifer die Anwendung der kritischen Methode als ein notwendiges Mittel für das Lesen und Verstehen des biblischen Textes. Doch es gibt freilich auch viele, die einer ganz anderen Meinung sind. Die Bibelkritik, sagen sie, kann mehr zerstören und verdunkeln als erbauen und aufklären. Sie betonen gewöhnlich die entstellten Schlußfolgerungen der radikalen Liberalkritiker und finden Zuflucht in einer Art von Kryptofundamentalismus.²

Tatsächlich existieren das Verständnis und der Wunsch unter den beiden Seiten der orthodoxen Theologen, ein orthodoxes Herangehen an die modernen kritischen Methoden zu formulieren, unter Bewahrung der patristischen Tradition in der Exegese des Alten und Neuen Testaments. Erfahrene Bibelforscher (nicht nur orthodoxe) bemerken, daß die historisch-kritische Methode, angewandt von den sogenannten Liberalradikalen,

¹ Vgl. G. D. Metallinos, *Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν 19^{ον} αἰ.*, Athen 1977.

² V. Kesich, *The Orthodox Church and Biblical Interpretation*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 37 (1993) 343.

unbefriedigend ist, welches eine Folge ihrer philosophischen und theologischen Voraussetzungen ist. Und es ist völlig klar, daß die fundamentalistische Stellung zu der Bibel nichts mit dem Gebrauch der Heiligen Schrift in der Orthodoxen Kirche zu tun hat.

»Es ist seltsam«, schreibt ein orthodoxer Kollege, »daß der biblische Fundamentalismus und der radikale Liberalismus vieles gemeinsam haben: jeder sieht in der Bibel nur die eine Seite ihrer Botschaft. Der Fundamentalist sieht in der Bibel nur das göttliche Element, und der liberal gestimmte Kritiker sieht nur das menschliche Element. Der erste mißachtet die Antwort des Menschen, der letzte schließt die göttliche Offenbarung aus. Beide aber zerstören die Bibel als ein gottmenschliches Zeugnis der Offenbarung«³.

Die Orthodoxe Kirche hält sich von Bibelkritik nicht fern. Schon die frühe Kirche benutzte die Kritik mit bis heute positiven Ergebnissen. Die kritische Methode wurde besonders bei der Festlegung des christlichen Bibelkanons angewandt. Die Kirche hat jene Bücher abgelehnt, die ein Bild Christi, Erzeugnis der menschlichen Ideen, darstellten. Der heilige Irenäus von Lyon schreibt, daß die Gnostiker eine willkürliche Auswahl der Bibeltexte machten, um ihre Behauptungen zu unterstützen. In einem Fall beschloß die Kirche, lieber vier verschiedene Evangelien als einen gemeinsamen Evangelientext (des Diatessarons von Tazian) zu haben. Nicht nur die Apokryphen, sondern auch das Diatessaron betrachtete die Kirche als Menschenwerk, gleichzeitig aber waren die vier Evangelien für sie echte Berichte der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Die frühen Exegeten betrachteten ihre kritischen Werke als einen Versuch, die Wahrheit vom Betrug zu unterscheiden. Kirchenlehrer und Theologen waren über die Methoden der Exegese auch nicht einig. In den ersten Jahrhunderten des Lebens der Kirche könnte man kaum mehr entgegengesetzte Gesichtspunkte finden als die der Vertreter der radikalen Typologie und der radikalen Allegorie (ich meine z. B. Theodor von Mopsuestia und Origenes). Das Herangehen an den biblischen Text in jeder dieser Methoden in ihrer radikalen Form führte den Exegeten zum Untergraben, ja sogar zur Zerstörung der einigenden Textbezüge zwischen den beiden Testamenten: die eine Methode leistete das durch die Begrenzung der Vorbilder (Typoi), und die andere durch ihre Entdeckung überall im Text. In letzter Analyse ist es der Kirche gelungen, aufgrund ihrer eigenen wirklich erlittenen Erfahrung das Extrem der Gegensätze zu überwinden und die beiden Methoden in solcher Weise zu modifizieren, daß man die historischen Kategorien der biblischen Offenbarung für immer bewahrte und gleichzeitig die innere Korrelation zwischen den historischen Ereignissen in dem Offenbarungswirken Gottes hervorgehoben hat.

Die Aufmerksamkeit der Kirchenväter war auf den Sinn der Heilsgeschichte gerichtet. Sie legten die historischen Tatsachen in einem geistigen Sinne aus. Als orthodoxe Theologen können wir ihre Erfahrung und ihren Beitrag nicht unberücksichtigt lassen. Und genau da liegt das Problem der orthodoxen Bibelwissenschaft von heute, weil die Gebundenheit an die Tradition und zugleich der Anspruch modernen wissenschaftlichen Denkens für die orthodoxe biblische Theologie in den letzten Jahrzehnten zum Dilemma geworden sind. Es geht also nicht so sehr um die neuen Ergebnisse als um das Verständnis des Überlieferten. Darum ist die Tradition die Grundlage und der Ausgangspunkt jeder orthodoxen Theologie. Ohne Berücksichtigung der Kirchenväter läßt sich für

³ V. Kesich, a.a.O., S. 344.

sie bis heute keine theologische Arbeit denken. Und wir sollen erneut betonen: was die orthodoxe Exegese heute von den Bemühungen früherer Zeiten unterscheidet, ist die wissenschaftlich fundierte Erforschung der Väterquellen und deren Adaptation an unsere Zeit sowie die Anwendung moderner Methoden. Hingegen ist ihr Ziel und Zweck immer gleich geblieben: das Suchen nach einem tieferen Sinn, nach dem in der Schrift aufbewahrten Reichtum⁴ und der in ihr verborgenen Schönheit.⁵

Für die orthodoxen Theologen hat die Bibelkritik ihre theologische Wurzel in der Lehre der Kirche von der Inkarnation und dem Verständnis von dem Charisma der göttlichen Inspiration der biblischen Schriftsteller. Gott ist Mensch geworden, und die Worte des fleischgewordenen Christus bekamen die irdische Hülle der Zeit und des Landes Seines Wirkens. Daher untergräbt die Ablehnung der historischen Erforschung der Zeugnisse der Offenbarung die Wichtigkeit der Inkarnation in der Geschichte und begünstigt doke-tische Tendenzen. Die Worte des Evangeliums sind Worte Gottes, ausgedrückt von Menschen. Davon sprechen ganz klar die heiligen Kirchenväter Gregor von Nyssa und Basileis der Große. In unserer Zeit schrieb davon Erzbischof Serafim Sobolev.⁶ Deshalb spricht man von dem gottmenschlichen Charakter der Bibel. Zwar ist sie ein Produkt des menschlichen Geistes, zugleich aber enthält sie das Wort Gottes und ist von seinem Geist inspiriert. Schon in der Frühkirche ist der gottmenschliche Charakter der Heiligen Schrift mit den beiden Naturen Jesu Christi verglichen worden.⁷

Die Tatsache, daß die Bücher sowohl des Neuen Testaments als auch des Alten Testaments von bestimmten Autoren geschrieben wurden, spricht dafür, daß der menschliche Faktor weder historisch noch theologisch unberücksichtigt bleiben darf. In unserem Wunsch, die Bedeutung der Bücher der Heiligen Schrift zu verstehen, brauchen wir Kenntnisse über den historischen, sozialen und literarischen Kontext. Sicher aber reichen alle Kenntnisse nicht aus, um die volle Bedeutung des Textes zu begreifen.

So, wie Origenes behauptet, sind intellektuelle und geistliche Anstrengungen erforderlich, um die biblischen Texte zu verstehen. In »Contra Celsum« (1, 42) schreibt er: »Die Leser brauchen Unvoreingenommenheit und intensives Studium ..., um in die Gedankenwelt der Schriftsteller einzudringen und die geistliche Bedeutung jedes beschriebenen Ereignisses zu erkennen«.

Die Heilige Schrift ist nach dem orthodoxen Verständnis ein göttlich inspiriertes Buch, und das bedeutet, daß die Schriftsteller, »vom Heiligen Geist getrieben«, geredet haben. Hinter den Gedanken der Schriftsteller steht der Heilige Geist.⁸ Wenn sich der Exeget nur mit seiner Vernunft der Vernunft des Schriftstellers nähert, aber nicht an der Gnade des Heiligen Geistes teilnimmt, wird er vielleicht eine Exegese betreiben, die grammatikalisch und historisch richtig ist, die aber den Hauch (πνοή) des Heiligen Geistes vermissen läßt.

Die orthodoxen Bibeltheologen haben oftmals erklärt, daß wir einen Unterschied machen müssen zwischen der Wahrheit, – welche Gott selbst ist, wie Er sich offenbart »in

⁴ *Johannes Chrysostomos*, In Genesim 38, Hom. 62,3: PG 54, 535.

⁵ *Gregor der Theologe*, Oratio 31, Theologia quinta de Spiritu Sancto 21: PG 36, 156 D.

⁶ *Serafim Sobolev*, Novoe uenie o Sofii, premudrosti Boziei, Sofia, 1935, S. 293.

⁷ *E. Oikonomos*, Bibel und Bibelwissenschaft in der Orthodoxen Kirche, Stuttgart 1976, S. 59.

⁸ *G. Galitis*, Θεολογία της μεταφράσεως, in: 'Η μετάφραση της 'Αγίας Γραφής στην 'Ορθόδοξη 'Εκκλησία, Thessaloniki 1987, S. 42.

Christus« (ἐν Χριστῷ) und »unter uns gewohnt hat« (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), – und der schriftlichen Gestalt dieser heilsgeschichtlichen Wahrheit in den Büchern der Heiligen Schrift.

Die theologischen Vorteile dieser Unterscheidung sind folgende:

1) Der übernatürliche Gott wird von jeglicher Gleichsetzung mit dem geschriebenen Bericht der Bibel bewahrt.

2) Es wird eine monophysitierende Betrachtung der Heiligen Schrift vermieden, weil diese Heilige Schrift das Wort Gottes enthält, wie es von verschiedenen Menschen in verschiedenen Lebensumständen erlebt und in verschiedener Terminologie weitergegeben worden ist, obwohl von all diesen Menschen immer dieselbe Wahrheit erlebt worden ist.

3) Wir fühlen uns von dem falschen Verständnis frei, daß die Heilige Schrift Buchstabe für Buchstabe vom Heiligen Geist den biblischen Schriftstellern diktiert wurde, eine Haltung, die zu einer götzdienerischen Verehrung des heiligen Textes führt, zu »Bibliolatreia«.⁹

Als orthodoxe Theologen müssen wir hier auch einige Worte darüber sagen, wie wir die Tradition verstehen.

Dieser Begriff wird oftmals ganz falsch verstanden – nicht nur von Christen anderer Konfessionen, sondern auch von manchen Orthodoxen. Die Tradition ist im Zusammenhang mit unserem Thema nichts anderes als das Erleben (βίωσις) der Heiligen Schrift und überhaupt des Glaubens von der Kirche in den Jahrhunderten. In diesem Sinne – als Aufnahme und Weitergabe des Schatzes des Glaubens – ist die Tradition etwas Lebendiges und überhaupt nichts Statisches oder Verknöchertes. Sie hat die wesentlichen Eigenschaften eines lebendigen Organismus: Bewegung, Fortschritt, Aufnahme der umgebenden Welt und ihre Verwandlung, sowie Ablegen von Elementen, die ihre organische Beziehung zum lebendigen Leib Christi verloren haben.

Auch wenn sich die orthodoxe Theologie über das Verständnis zwischen Schrift und Tradition im klaren ist, bleibt es noch bei dem Problem: Ist die Schrift das Kriterium für die Gültigkeit der Tradition? Oder weist umgekehrt die Tradition der Heiligen Schrift ihre Gültigkeit zu und ist sie allein imstande, diese richtig zu interpretieren? Die orthodoxen Theologen sind sich in dieser Frage nicht einig. Ein griechischer Kollege¹⁰ ließ aus vielen Meinungen zwei Stimmen hören:

1) »Dogmatik und Tradition konnten und können niemals die Heilige Schrift ersetzen, auf der die gesamte Lehre der Orthodoxen Kirche basiert« (V. Vellas)¹¹.

2) »Das Neue Testament ist ein Produkt der Wirkung des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche, deshalb darf es nicht über die Kirche gestellt werden« (S. Agouridis)¹².

⁹ Siehe Th. Stylianopoulos, *Bread of Life. Reading the Bible*, 1980, S. 13 ff. Vgl. auch I. Karavidopoulos, *Βιβλικές μελέτες*, Thessaloniki 1995, S. 228.

¹⁰ E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft ...*, S. 43.

¹¹ V. Vellas, *Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche*, in: P. Bratsiotis (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Bd. 1, Stuttgart 1959, S. 136.

Für einen orthodoxen Theologen ist es auch undenkbar, Theologie ohne tiefes persönliches Engagement zu betreiben. Die Theologie dient erst in zweiter Linie der Erhellung des Gotteswortes und dem Verständnis des Glaubensgutes. Zunächst ist sie Verherrlichung Gottes, Danksagung, Antwort auf Gottes Anruf.¹²

Schon bei den Kirchenvätern sieht man, daß die Bibelauslegung kein Selbstzweck ist. Bei ihnen finden wir eine unlösbare Einheit zwischen Bibelexegese und Theologie. Dabei ist ihre Exegese ausschließlich christozentrisch. Unter der Voraussetzung dieser christozentrischen Auslegung nehmen die heiligen Väter-Ausleger eine enge, organische Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament an. Darin besteht der Unterschied zwischen traditioneller und moderner Auslegung. Die heutige kritische Analyse beginnt ihre Arbeit mit dem Text, der das christliche Mysterium in einer spezifischen Weise beschreibt. Für die Kirchenväter beginnt jedoch die Arbeit mit dem Mysterium, das durch den Text seinen Ausdruck findet. Während die Aufmerksamkeit der heutigen kritischen Analyse oftmals nur bis zum Text vordringt, bis zu den philologischen und historischen Gegebenheiten, geht die Hermeneutik der Kirchenväter bis zum Mysterium selbst, wobei die Bedeutung dieser philologischen und historischen Gegebenheiten gegenüber dem Mysterium in den Hintergrund tritt.

Wie der Naturwissenschaftler die Welt als Objekt der Forschung erforscht und nicht am Sinn der Welt interessiert ist, so könnte der Theologe die Heilige Schrift nur als Produkt der menschlichen Geschichte erforschen, ohne die Schrift als einen Ausdruck des Geheimnisses der Wahrheit Gottes zu verstehen. Die heiligen Texte sind aber nicht geschrieben worden, um die Welt und die historische Realität zu beschreiben, sondern um ihren heilsgeschichtlich tiefen Sinn zu zeigen.

Wenn wir die positiven Seiten der patristischen Hermeneutik hervorheben wollen, so soll dies keine Ermunterung zur geistlosen mechanischen Imitation der Auslegung der Kirchenväter sein, sondern wir wollen damit betonen, daß die hermeneutischen Prinzipien der Kirchenväter uns in folgenden Punkten hilfreich sein können:

1) Die richtige Auslegung der heiligen Texte kann nicht außerhalb der eucharistischen Erfahrung der christlichen Gemeinde geschehen. Ohne die Gemeinde hätten wir weder die Texte noch deren richtiges Verständnis.

2) Die moderne Hermeneutik bewegt sich immer im Schatten des Bewußtseins, daß es eine Lücke zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart gibt. Es fällt ihr schwer, die organische Einheit zwischen Gegenwart und Vergangenheit im Geheimnis der ununterbrochenen Anwesenheit Christi in seinem mystischen Leib zu verstehen.

3) Die modernen hermeneutischen Tendenzen werden von der Analyse und der Isolierung der Elemente geprägt. In gewissem Maße ist dies für die Arbeit der Forschung erforderlich. Jedoch besteht immer die Gefahr, das Bild der Synthese aus den Augen zu verlieren. Diese Synthese aber war das hermeneutische Prinzip der Kirchenväter. Sie versuchten, in allem die gemeinsame Basis, den gemeinsamen Sinn der Heilsgeschichte zu entdecken.¹⁴

¹² S. Agouridis, Θεοπνευστία, in: *ThEE* Bd. 5, Sp. 282.

¹³ Siehe E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft ...*, S. 6.

¹⁴ S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, Athen 1979, S. 339.

Die Aufgabe für die Hermeneutik heute ist, das richtige Gleichgewicht zwischen Analyse und Synthese zu finden. Wir sollten unseren Beitrag dazu leisten.

Und noch eine wichtige Frage, die wir erwähnen müssen. Das ist die Frage von den Voraussetzungen, die hinter der modernen kritischen Methode stehen. Es gibt auch Gelehrte, die die Geschichte als eine »geschlossene Ganzheit« verstehen, in der die Ereignisse »durch das System von Ursachen und Folgen« verbunden sind. Sie nehmen an, daß dieses geschlossene Universum (Ganzheit) durch Mächte von außen nicht zerstört werden kann. Jedoch bedeutet diese philosophische Voraussetzung, daß wir von Gottes Wirken in der Geschichte überhaupt nicht sprechen können. Diese Annahme schließt die Idee der Transzendenz wie auch jede theologische Arbeit, die auf der Kenntnis von Gott basiert, völlig aus.

Die biblischen Theologien sollen, meiner Meinung nach, dem Prinzip folgen, daß die Geschichte für die Wirkung Gottes offen ist. Nach dem heiligen Johannes Chrysostomos verdankt die Bibel ihre Existenz der göttlichen Nachsicht (συγκατάβασις). Durch diese einfache Definition von der Bibel wird die Transzendenz Gottes bestätigt, und gleichzeitig wird die kritische Auslegung der Bibel angedeutet, denn im großen Akt der göttlichen Nachsicht haben die Worte Gottes die Form der menschlichen Sprache bekommen. Endlich ist die Heilige Schrift, um wieder das bekannte Schema zu benutzen, ein gott-menschliches Erzeugnis.

Vieles ist den römisch-katholischen und den evangelischen Zuhörern sicher bekannt, einiges haben sie als überholt und allzu konservativ angesehen, manche Feststellungen haben sie vermißt, andere – ihnen unwichtige – zu stark betont gefunden. Ich versuchte jedoch deutlich zu machen, welche Schwierigkeiten die orthodoxe Bibelwissenschaft hat, wo ihre Probleme liegen. Und ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Historische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität

von Viorel Ionita Bukarest/Genf

Als Stichworte meiner Überlegungen möchte ich folgende nennen:

- 1) Historische Theologie;
- 2) Allgemeine Kirchengeschichte in orthodoxer Sicht;
- 3) Geschichte der autokephalen Orthodoxen Kirchen;
- 4) Orthodoxe Theologie als Studium im Kontext der deutschen Universitäten.

1) Historische Theologie

Der Begriff »Historische Theologie«, von Albert Erhard (vgl. *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 18, Berlin/New York 1989, S. 554) etwa so beschrieben, daß durch diesen Ausdruck »die geschichtlichen Fächer als innere Bestandteile der Theologie prägnant in Anspruch« genommen werden, entspricht im großen und ganzen dem orthodoxen Verständnis für das gleiche Anliegen. In den Orthodoxen Kirchen ist die »Historische Theologie« also ein wesentlicher Bestandteil sowohl der theologischen Ausbildung als auch des orthodoxen theologischen Selbstbewußtseins überhaupt.

Die »Historische Theologie« entfaltet sich in den Orthodoxen Kirchen in verschiedenen Studienfächern wie Allgemeine Kirchengeschichte, Geschichte der autokephalen Orthodoxen Kirchen, also lokale oder nationale Kirchengeschichte, Patrologie u.a.m., die als echtes »theologisches Studium« verstanden werden, das heißt als Möglichkeiten, den Ursprung und das Wachstum der Kirche in ihrer historischen Erscheinung am besten zu erkennen.

Die Orthodoxen Kirchen rühmen sich, die Offenbarung Gottes, in Jesus Christus den Heiligen Aposteln anvertraut, vom apostolischen Zeitalter an bis auf den heutigen Tag ununterbrochen und unverfälscht bewahrt und im Glauben, durch den Heiligen Geist erleuchtet, erlebt zu haben. Solch eine Aussage schließt das historische Selbstverständnis der Orthodoxen Theologie ein.

Auf der anderen Seite ist die Spannung zwischen Kirchengeschichte als »Historischer Theologie« und Kirchengeschichte als Bestandteil der allgemeinen Geschichte auch im Bereich der Orthodoxen Kirchen zu finden, vor allem dort, wo die Geschichtsschreibung vom »dialektischen Materialismus« bestimmt worden war. Diese Spannung hat nur insoweit positive Wirkung gehabt, als die Kirchengeschichte als »Historische Theologie« gezwungen war, sich ihres wissenschaftlichen Charakters bewußt zu werden. Doch diese Spannung hat auch eindeutig gezeigt, wie wichtig es ist, die Kirchengeschichte als

»Historische Theologie« zu verstehen, also die Geschichte der Kirche von innen her, von ihrer Grundmotivation, das heißt vom Glauben her zu betrachten und nicht bloß äußerlich wie jede andere Institution auf dieser Welt.

2) Allgemeine Kirchengeschichte in orthodoxer Sicht

Berühmte Definitionen über die Kirchengeschichte in den theologischen Traditionen des Westens lauten etwa so: »Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift« (G. Ebeling); »Kirchengeschichte ist die Geschichte des Evangeliums und seiner Auswirkung in der Welt« (Ch. Bornkamm); Die Kirchengeschichte ist als »Geschichte der Verkündigung und der Gestaltwerdung der Verkündigung zu begreifen« (M. Schmidt) oder »der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum« (H. Jedin).

Solche Definitionen hat man mit gutem Recht als konfessionell bezeichnet, und wir erheben hier keinen Anspruch, eine orthodoxe Definition zu geben. Eine andere Tatsache wollen wir hier aber unterstreichen, und zwar daß die Kirchengeschichte unter Umständen von einem gewissen Kirchenverständnis bestimmt ist. Wenn die Kirche im orthodoxen Verständnis als der »mystische Leib Christi« beschrieben wird, dann wird die orthodoxe Kirchengeschichte versuchen, die historische Entfaltung dieses Geheimnisses oder Mysteriums in seiner sichtbaren und historisch feststellbaren Erscheinung darzustellen.

Die großen Themen der allgemeinen Kirchengeschichte in den Orthodoxen Kirchen sind selbstverständlich die gleichen wie in der Darstellung der allgemeinen Kirchengeschichte des Westens. Doch einige von diesen Themen werden von der orthodoxen Kirchengeschichtsforschung aus den Quellen mit anderer Akzentsetzung herausgelesen als im Westen. So wird z. B. die Frage der Präsidenschaft wie auch der Zahl der ökumenischen Konzilien von den Orthodoxen anders verstanden als von den Katholiken. Das gleiche gilt auch für das große Schisma von 1054 zwischen Rom und Konstantinopel, die Kreuzzüge, die Unionsverhandlungen zwischen Rom und Konstantinopel und die Entstehung der mit Rom unierten Kirchen u.a.m.

Dies besagt zuallererst, daß eine Auseinandersetzung in der Form einer tiefgreifenden Zusammenarbeit zwischen der orthodoxen Kirchengeschichtsforschung und der abendländischen Kirchengeschichtsforschung, vor allem der katholischen, von größter Bedeutung sein könnte. Eine solche offene und für beide Seiten bereichernde Auseinandersetzung empfiehlt sich auch im Hinblick auf die ökumenische Zusammenarbeit zwischen den betreffenden Kirchen in den letzten Jahrzehnten.

3) Die Geschichte der autokephalen Orthodoxen Kirchen

Es ist wohl bekannt, daß die Orthodoxe Kirche vor etwa mehr als 500 Jahren eine historische Entwicklung durchgemacht hat, die zur Entstehung der heutigen autokephalen orthodoxen Kirchen geführt hat. Einigen Spannungen zwischen den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen zum Trotz – Spannungen, die nicht dogmatischer Art sind

und manchmal von außen her überbetont werden – bilden alle diese autokephalen Orthodoxen Kirchen zusammen »DIE EINE ORTHODOXE KIRCHE«.

Kirchengeschichtlich aber ist die Geschichte der einzelnen autokephalen Orthodoxen Kirchen in Einzelheiten nur in den betreffenden Kirchen bekannt und auch dort nicht immer kritisch und ausreichend erforscht. Die historischen Bedingungen, unter denen manche autokephalen orthodoxen Kirchen sich zu entfalten hatten, waren und sind leider Gottes immer noch so armselig, daß diesen Kirchen einfach die Mittel fehlten, um ihre eigene Geschichte entsprechend erforschen zu können.

Die Möglichkeit eines Studiums der »Orthodoxen Theologie« an einer deutschen Universität sollte unter anderem den autokephalen Orthodoxen Kirchen die Möglichkeit geben, ihre Kirchengeschichte tiefer zu erforschen und wenn möglich auf vergleichende Weise mit der abendländischen Kirchengeschichtsforschung darzustellen. Es ist klar, daß so eine Arbeit, wenn man z. B. die Sprachprobleme betrachtet, nur gemeinsam mit den Vertretern der verschiedenen autokephalen Orthodoxen Kirchen geleistet werden kann.

4) Orthodoxe Theologie als Studium im Kontext der deutschen Universitäten

Zu diesem Punkt möchten wir zuerst unterstreichen, daß es sich hier nicht einfach um »deutsche Universitäten« handelt, sondern konkret um die Ludwig-Maximilians-Universität von München. Für die Geschichtsforschung überhaupt ist München für viele Orthodoxe ein Begriff. Diese Stadt ist seit langer Zeit eine der Metropolen der byzantinischen Geschichtsforschung, wie auch der südosteuropäischen und slawischen Studien. Das heißt konkret, daß München einige der besten Voraussetzungen für ein Studium der orthodoxen historischen Theologie erfüllen kann. In diesem Kontext darf man auch nicht unterschätzen, daß in München sowohl die katholische als auch die evangelische Theologie entsprechend vertreten sind.

Das Studium der »Orthodoxen Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität von München sollte nicht nur der Ausbildung zukünftiger Priester für die verschiedenen Orthodoxen Kirchen in Deutschland dienen, was aus ökumenischer Sicht nicht zu unterschätzen ist, sondern auch die Möglichkeit einer kreativen Auseinandersetzung zwischen der Orthodoxen Theologie auf der einen Seite und den katholischen und evangelischen Auffassungen auf der anderen Seite schaffen. So eine Auseinandersetzung, die sonst nicht einfach zu erreichen ist, kann einen wichtigen Beitrag auf dem Weg zur Wiederherstellung der Einheit der einen Kirche Jesu Christi leisten.

Systematische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität¹

von Grigorios Larentzakis, Graz

Gerne habe ich diese Einladung aus mehreren Gründen angenommen. Zunächst freue ich mich, daß ich das dritte Mal hier an der Universität in München sein darf: Das 1. Mal hat mich Prof. Pannenberg in die Evangelische Fakultät eingeladen, um eine Gastvorlesung zu halten, und das zweite Mal Kollege Nikolaou im Bereich der orthodoxen und der römisch-katholischen Theologie. Mehr als das ist aber der jetzige konkrete Anlaß sehr erfreulich: Die Konkretisierung des Planes der Einrichtung zunächst eines Studienganges »Orthodoxe Theologie« und später einer Orthodoxen Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München unter der Mitwirkung der Gesamtuniversität und insbesondere der zwei Theologischen Fakultäten, der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen. Dieses Faktum bezeugt nicht nur eine Großzügigkeit dieser Fakultäten und der Universität überhaupt. Dieses Faktum hat visionären und vorbildhaften Charakter für die Zukunft der Ökumene, also für die Einheit der Kirche Christi selbst. Und dazu ist der Beitrag auch der Orthodoxen Kirche hier sehr groß. Ich betrachte dieses Vorhaben nicht nur pragmatisch, daß die Orthodoxe Kirche in Deutschland die Möglichkeit bekommt, orthodoxe Lehrer und Priester auszubilden. Ohne die Bedeutung dieses Vorhabens relativieren zu wollen, sehe ich seine Bedeutung primär im Faktum der echten Zusammenarbeit und der integrierten theologischen Ausbildung, die die konfessionellen, exklusivistischen Grenzen sprengen kann. Ich bin zuversichtlich, daß diese neue Perspektive reibungslos zum Wohle unserer Kirchen und unserer gemeinsamen Theologie und nicht weniger für die Glaubwürdigkeit unserer ökumenischen Anstrengungen gelingen wird. Und, daß die Orthodoxe Kirche die Einbeziehung der Kapazität der Katholischen und der Evangelischen Fakultäten in Lehre und Forschung für das Studium orthodoxer Theologie und für die Ausbildung von orthodoxen Religionslehrern und Pfarrern und vielleicht noch orthodoxer Bischöfe (wer weiß?) voll anrechnet, muß auch als eine mutige ökumenische Leistung betrachtet werden. Ich hoffe auch sehr, daß nicht-orthodoxen Studenten von ihren Kirchen und ihren Theologischen Fakultäten der Gebrauch von orthodoxen Angeboten bei orthodoxen Lehrern in äquivalenter Form ermöglicht wird. Ich freue mich also über diese Perspektiven und Erwartungen einer gegenseitigen Bereicherung, die ich voll Optimismus hegen will.

Nun, bezüglich meines Themas kann ich hier nur einige Bemerkungen machen, die eigentlich keinen Neuheitswert beanspruchen; ich will auch nichts Neues, sondern meine

¹ Gehalten am 4. Juli 1995 in München bei der Veranstaltung: Orthodoxe Theologie. Perspektiven – Erwartungen – Aufgaben. Informationsveranstaltung zum geplanten Studiengang »Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität München, vom 3.–6. Juli 1995.

Position deutlicher zum Ausdruck bringen, auch auf die Gefahr hin, daß ich etwas wiederhole, was andere bereits gesagt haben oder sagen werden. Ich halte es manchmal mit dem hl. Athanasios von Alexandrien, der sagte: »Es ist besser, sich den Vorwurf gefallen lassen zu müssen, daß man sich wiederhole, als den, daß man etwas Notwendiges zu schreiben unterlassen habe.«² Außerdem beabsichtige ich ja auch nicht eine neue christliche, oder etwa orthodoxe systematische Theologie, und schon gar nicht einen neuen Glauben zu erfinden. Im Gegenteil. Ich möchte nicht das kontinuierliche, dynamische Wachstum innerhalb des lebendigen Organismus der Kirche und die wachsende Vertiefung im christlichen Glauben im geringsten außer acht lassen. Aber darüber noch später. Was ich versuchen werde, ist, einige Grundpositionen eines orthodoxen Theologen aus seiner Tradition zu vermitteln, in der Hoffnung, daß ich dadurch den Erwartungen auch aus dem zweiten Teil des mir gestellten Themas, d. h. »im Kontext der deutschen Universität«, entsprechen werde, gleich, was man darunter verstehen mag. D. h., wie ich das verstehe, werde ich versuchen, Beziehungen zur römisch-katholischen und evangelischen akademischen Theologie, direkt oder indirekt, miteinzubeziehen. Was in diesem Kontext auch notwendig wäre, was allerdings heute nicht geschehen kann, denn es braucht Ausdauer und Geduld, ist, daß man die vielen noch beiderseits vorhandenen Vorurteile und Mißverständnisse beim Namen nennen und sie in sachlicher kooperativer Auseinandersetzung und Forschung bereinigen muß. Bei dieser Aufgabe, die nicht nur für hier und heute gilt, sondern überall und für die weitere Zukunft, werden dann nicht nur eventuelle Differenzen sichtbar; dabei muß noch einerseits das Gemeinsame – und das ist sicherlich mehr als das Trennende – und das ökumenisch durch die verschiedenen Dialoge als Gemeinsames Neuentdeckte wahr- und ernstgenommen und andererseits gemeinsam, in ökumenischer Gesinnung und Verantwortung das Trennende zu überwinden versucht werden, um einen Beitrag für die Realisierung der vollen kirchlichen und sakramentalen Koinonia zu leisten, ohne dabei die sinnvolle und notwendige, legitime Vielfalt ignorieren oder relativieren zu wollen.

Kontextuelle systematische Theologie

Systematische Theologie kann man nur im Kontext der anderen theologischen Disziplinen betrachten und behandeln. Die ganzheitliche Dimension sowohl innerhalb der systematischen Theologie, etwa Trinitätstheologie, Christologie und Pneumatologie, Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Ekklesiologie und Sakramententheologie, Schöpfungstheologie und Anthropologie, usw. als auch zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen, z. B. Biblische Theologie und Dogmatik, Patristische Theologie, Konzilientheologie und Dogmatik, oder auch etwa Dogmatik und Praktische Theologie, kann doch nur kontextuell verstanden und nach Möglichkeit dargestellt werden. Sakramententheologie wäre auch nicht vollständig, wenn man das liturgische Leben bzw. die liturgischen Vollzüge und Feiern der Sakramente nicht miteinbezüge. Darin

² Athanasios der Große, *De incarn.* 20, hg. und übersetzt von R. W. Thomson, Oxford 1971, S. 482. Deutsche Übersetzung von A. Stegmann: *BKV* 31, 107 f.

liegt auch die ganzheitliche Dimension und die Komplementarität des Begriffspaares Wort und Sakrament, um hier ein Beispiel zu nennen, also dieses Begriffspaares, das, auseinandergetrennt, große Probleme und Schwierigkeiten auch zwischen den Kirchen verursachte. Heute weiß man doch, Gott sei Dank, daß es sich dabei um einen komplementären Inhalt handelt, denn das Wort hat nicht nur einen rationalen, informativen Charakter und Wert, sondern auch einen soteriologischen, heilbringenden, wie auch umgekehrt die Sakramente nicht nur einen kultischen, gottesdienstlichen Charakter aufweisen, sondern Verkündigung im wahrsten Sinn des Wortes und in einer intensiven Form miteinschließen, im Sinne eines gebeteten, gesungenen Glaubenszeugnisses,³ wie es in der Orthodoxen Theologie verstanden wird. Alexander Schmemann stellte fest: »Die westlichen Christen sind völlig daran gewöhnt, das Wort vom Sakrament zu unterscheiden. Sie werden daher die orthodoxe Schau nicht leicht verstehen können: Nach ihr ist die Liturgie des Wortes so sakramental wie das Sakrament »evangelisch« ist. Das Sakrament ist eine Manifestation des Wortes ... Die Verkündigung des Wortes ist ein sakramentaler Akt par excellence, denn ihm wohnt Verwandlungskraft inne«.⁴ Auch die Lesungen und die Predigt dürfen nicht isoliert betrachtet werden: »Darum ist das Lesen wie das Predigen des Evangeliums in der Orthodoxen Kirche ein liturgischer Akt, integraler und wesentlicher Teil des Sakraments. Als Wort Gottes wird es gehört, empfangen im Geist, das heißt: In der Kirche, die das Leben des Wortes ist und ihr »Wachstum« in der Welt«.⁵ Diesen Zusammenhang erkennen auch evangelische Theologen heute, wie z. B. Lukas Vischer, der frühere Einseitigkeiten innerhalb seiner Kirche feststellte. »Das Problem der verschiedenen Motive stellt sich insbesondere in den reformatorischen Kirchen. Hat hier das katechetische Motiv nicht offenkundig eine Hypertrophie erfahren? ... Ist es nicht merkwürdig, wie selten wir in den reformatorischen Kirchen von einem uns vorgeprägt gegebenen Bekenntnis Gebrauch machen, nämlich dem Abendmahl? »So oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündigt ihr des Herrn Tod, bis daß er kommt«. Wir verkündigen ihn aber auf diese Weise nach wie vor höchst selten. Die Folge davon scheint mir eine tiefgreifende Verkürzung des kirchlichen Lebens (zu sein).«⁶ Die Meinung des früheren Direktors der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates bedarf keines Kommentars. Dadurch wird nur deutlich, was er eigentlich weiter auch sagte, daß eine Begegnung der Kirchen und auch diesbezüglich eine gegenseitige Bereicherung nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll und notwendig wäre. Die diesbezüglichen neueren Entwicklungen in der evangelischen und römisch-katholischen Theologie, die die Einheit von Wort und Sakrament deutlicher sehen, müssen auch von den orthodoxen Theologen wahrgenommen werden, wodurch dann diese dialogische Bereicherung und Verständigung in der Ost-West Perspektive leichter zu erreichen ist.⁷

³ Vgl. *Stylianos Harkianakis*, Die ekklesiologische Bedeutung von Taufe und Firmung, in: Taufe und Firmung, Zweites Regensburger Ökumenisches Symposium, hg. v. *E. Chr. Suttner*, Regensburg 1971, S. 77.

⁴ *Alexander Schmemann*, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Olten und Freiburg in Br. 1974, S. 35.

⁵ *A. Schmemann*, a.a.O., S. 36.

⁶ *Lukas Vischer*, Ökumenische Skizzen, Frankfurt am Main 1972, S. 29 f.

⁷ So z. B. *Reinhard Mumm*, Das sakramentale Gehalt der Predigt, *Baustelle für die Einheit der Christen*, 18 (1978), Heft 71, S. 9: »Seit der liturgischen Erneuerung, die mit der reformatorischen Erneuerung Hand in Hand ging, haben wir Zug um Zug neu gelernt, daß Wortverkündigung, Gebet und Sakrament im Hauptgottesdienst

Die kontextuelle bzw. ganzheitliche Sicht der verschiedenen theologischen Disziplinen schützt auch vor einer Überspezialisierung der verschiedenen Fächer oder sogar der verschiedenen Kapitel. Eine solche Überspezialisierung fördert nicht die gemeinsame Verständigung, ja sie führt manchmal zwangsläufig auch zu einem gewissen überbetonten Autarkieanspruch und zur Isolierung,⁸ die nicht nur bei oder wegen der unterschiedlichen konfessionellen Herkunft ihre Gründe hat. Ich wäre aber sehr grob mißverstanden, wenn jemand meinte, ich spräche hier einem vollkommen unreflektierten Glauben das Wort. Gerade in dieser Reflektion sehe ich eine Chance, die uns der Säkularisierungsprozeß auch positiv eröffnet hat, ohne damit ins andere Extrem der übertriebenen Aufklärung und Überspezialisierung aufgrund eines individuellen Rationalismus zu verfallen, der ebenfalls keine Verständigung bringt. Das wußte ja auch Karl Rahner, der meint: »Es gibt immer mehr Experten für unzählige Fragen theoretischer und praktischer Art, die jeweils den anderen so gegenüber treten wie in früheren Zeiten die Obrigkeiten und die Gelehrten dem dummen Volk, aber diese Experten verstehen sich untereinander selber nur sehr schwer oder gar nicht.«⁹ Das gilt selbstverständlich auch für die theologische Wissenschaft, stellt Karl Rahner fest, in der die Vertreter selbst der verschiedenen theologischen Disziplinen innerhalb einer Kirche einander sehr schwer zu verstehen vermögen. Noch mehr gilt dies natürlich für die Vertreter der verschiedenen theologischen Fächer aus den unterschiedlichen, ja getrennten christlichen Kirchen. Für Karl Rahner erscheint diese Entwicklung als eine »Situation der Ungewißheit«, die »sich doch heute ganz eindeutig und schrecklich und unaufhebbar verschärft.«¹⁰ Daher auch sein Vorschlag, daß unter dieser unaufhebbaren Situation eine »existentiell erkenntnistheoretische Toleranz«¹¹ »nicht vermeidbar« und »in den Kirchen legitim« sei.¹² Soweit K. Rahner.

Ich frage mich aber, ob es tatsächlich notwendig ist, Theologie so zu betreiben, daß wir uns in unserer theologischen Kommunikation das Verstehen und somit auch unser Leben so schwer machen müssen. Und ich frage mich auch, ob wir es soweit gebracht haben, daß diese Sackgasse tatsächlich »unaufhebbar« ist, und schließlich, ob der Vorschlag K. Rahners für eine »existentielle erkenntnistheoretische Toleranz«, die nichts zu ändern braucht, der beste Weg wäre, um als Christen und Theologen einander zu verstehen und schließlich um die Frohbotschaft des Evangeliums und damit auch die Grundfragen der systematischen, dogmatischen Theologie zu vermitteln. Denn es geht ja letztendlich in

eine unlösliche Einheit bilden. Wort und Sakrament stehen nicht einander einfach gegenüber, sondern sie sind ihrem Wesen nach miteinander unlöslich verbunden. Wie es angemessen ist, immer wieder über den sakramentalen Gehalt der Predigt nachzudenken, so ist es in gleicher Weise angemessen, auf den Wortcharakter des Sakramentes zu achten.« Vgl. auch A. Ganoczy, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 1979, S. 28 f. H. Fries, »Damit die Welt glaube«. Gefährdung, Ermutigung, Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987, S. 111 ff.

⁸ Vgl. K. N. Micskey, Theologie, in: Taschenlexikon Religion und Theologie, hg. v. E. Fahlbusch, Göttingen 1971, S. 152: »Es entstanden hochspezialisierte *Einzelfächer* der Theologie, die in einer Fülle von Spezialuntersuchungen und zusammenfassenden Werken Spitzenleistungen der historisch-kritischen Methode boten, dabei aber des öfteren Gefahr liefen, sich vom Ganzen der Theologie und der kirchlichen Wirklichkeit zu isolieren.«

⁹ K. Rahner, in: H. Fries, K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von Heinrich Fries, Freiburg-Basel-Wien 1985, S. 38 f.

¹⁰ K. Rahner, a.a.O., S. 42.

¹¹ K. Rahner, a.a.O., S. 49.

¹² K. Rahner, a.a.O., S. 47.

der Theologie selbst darum, wie wir Zeugnis, μαρτυρία vom Evangelium ablegen können, damit sowohl all diejenigen, die sich innerhalb der Kirchen befinden, als auch alle diejenigen, die noch unterwegs zu diesen Kirchen sind, zu ihrem Heil gelangen. Damit würde ich meinen, daß wir auch eine gemeinsame, nicht konkurrierende,

ökumenische, ja missionarische Systematische Theologie

benötigen.

Ich glaube, das, was wir jetzt gemeinsam dazu benötigen, ist eine radikale Umkehr, μετάνοια, damit wir eine verständlichere, missionarische Sprache finden, womit wir als Theologen, die sich mit dem Inhalt, also mit den Dogmen unseres Glaubens befassen, die Menschen verstehen könnten, damit sie dann auch schließlich uns und die heilsbringende Botschaft des Evangeliums erreichen können. In der Orthodoxen Kirche verwenden wir den Begriff Mission nicht nur für die Verbreitung des Christentums und die Vermittlung der Frohbotschaft Christi dort, wo das Christentum noch nicht angekommen ist, sondern auch innerhalb der Kirche. Die eine Aufgabe heißt Außen-Mission, während man die andere Innere Mission nennt. Heute spricht man auch von Evangelisierung oder Neu-Evangelisierung, obwohl man auch damit nicht immer das Gleiche meint bzw. beabsichtigt.¹³ Hauptaufgabe bleibt aber im wesentlichen gleich oder ähnlich: Die Verbreitung der Frohbotschaft Christi, oder die Vertiefung in sie. In diesem Sinne meinte der Metropolit von Ephesos, Chrysostomos Konstantinidis aus dem Ökumenischen Patriarchat, mein sehr verehrter Professor und Lehrer für Dogmatik, bereits vor ca. 35 Jahren, daß das Christentum einen neuen Charakter der Theologie benötige, nämlich den der »missionarischen Theologie«. Diese Theologie ist nicht neu in dem Sinne, daß nachher ein neuer, anderer Christus verkündet wird, ein anderer Glaube, andere Dogmen. Natürlich nicht. Diese Theologie wird in dem Sinne neu sein, indem sie den Menschen mit einem neuen Blickwinkel begegnet, mit neuen Perspektiven, mit einem neuen System, damit sie zu Christus gebracht werden.¹⁴ Der Metropolit und Dogmatiker konkretisiert seine Vorstellungen im Bereich der Theologie: »Sie braucht Einfachheit ... Je einfacher die Verkündigung ist, je weniger metaphysisch, je freier von scholastischen und dogmatischen Verkomplizierungen, desto leichter findet sie Resonanz. Sehr schwer versteht der Afrikaner oder der Asiat den europäischen Christen in seinen Gedanken, in seinen Überlegungen, die meistens trocken und abstrakt sind ... weil sie unsere Gedanken, unsere Metaphysik und unsere trockene Theologie nicht verstehen«. ¹⁵ Hier würde ich ergänzen, und ich stehe nicht an auch als orthodoxer Theologe zuzugestehen, daß wir auch die Europäer-Christen einander nicht mehr verstehen. Ich beziehe mich auch auf manche Strömungen innerhalb der orthodoxen akademischen Schul-Theologie, die von der scholastischen

¹³ Vgl. G. Larentzakis, Christliche Mission in ökumenischer Gesinnung in einem säkularisierten neuen Europa. Eine orthodoxe Skizze, *Ökumenisches Forum* 15 (1992) 35 ff. Wolfgang Langer, Neuevangelisierung – zur Problematik eines Begriffs und eines Programms, in: Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa. Interdisziplinäre Gespräche zwischen Orthodoxen und Katholiken, Tagungsbericht des Symposions »Bildung und Erziehung in einem vereinten Europa« vom 23.-30. Juli 1990 an der Orthodoxen Akademie in Kolympari/Kreta, hg. v. F. F. Anhell, Wien 1991, S. 13 ff.

¹⁴ Chrysostomos Konstantinidis, (jetzt Metropolit von Ephesos), Τὸ Πορευθέντες ... τοῦ Κυρίου καὶ ἡ Θεολογία, *Orthodoxia* 35 (1960) 443.

¹⁵ Chrysostomos Konstantinidis, a.a.O., S. 445.

und der rationalen Theologie sehr stark beeinflußt wurden.¹⁶ Es muß allerdings nochmals hier betont werden, um neuerliche Mißverständnisse oder Vorwürfe gegen die Orthodoxe Theologie zu vermeiden, daß Einfachheit nicht Banalität bedeutet, auch nicht unreflektierte Lehre oder unreflektierten Glauben. Es sei mir hier auch als Universitätslehrer erlaubt zu sagen, daß wir selbstverständlich in unserem Bereich wissenschaftlich arbeiten müssen, aber wissenschaftlich bedeutet nicht unbedingt kompliziert und unverständlich. Die missionarische Theologie verläßt ihr Herz nicht, relativiert nicht den transformierenden und erneuernden wesentlichen Gehalt der Frohbotschaft Christi, die nicht von einzelnen Theologen-Professoren oder von anderen kirchlichen Instanzen immer wieder erfunden werden muß. Missionarische und wissenschaftliche Theologie bleibt aber dynamisch und lebendig, offen und flexibel in ihren Kommunikationsmöglichkeiten und Methoden je nach Ort und Zeit ihrer Wirkung und Vermittlung. Das bedeutet Berücksichtigung der soziokulturellen und rationalen Gegebenheiten, aber auch zugleich und vor allem Vermitteln der erneuernden und erlösenden Inhalte der Botschaft Christi. Oder mit der Sprache von W. Pannenberg: »nicht nur Anpassung des christlichen Glaubensverständnisses in der jeweiligen Kulturwelt, sondern auch und vor allem ›Transformation des kulturellen Erbes‹ aus dem Geist des Evangeliums«. ¹⁷ Gerade in dieser Form braucht aber die Theologie das Grundvertrauen auf die Wirkung und die Führung des Hl. Geistes, der zur ganzen Wahrheit führt und von der Angst der Verfälschung befreit.

Diese Theologie berücksichtigt den ganzen Menschen. So betont der genannte Metr. Chrysostomos als Dogmatiker z. B. im Bereich der Ekklesiologie, daß die Kirche eine

¹⁶ Als Kristallisationspunkt dieses Einflusses erfahren wir es noch konkreter bei der Gründung der Universität in Athen bzw. der Theologischen Fakultät im Jahre 1837. Die Gründung der ersten Universität im neuen griechischen Staat geschah von den bayerischen Beratern des jungen griechischen Königs Otto, die den Sohn des bayerischen Königs Ludwig nach Griechenland begleiteten in Zusammenarbeit mit gleichgesinnten Griechen, vor allem mit dem Archimandriten Theoklitos Pharmakidis, der Evangelische Theologie in Göttingen studiert hat. Deshalb wurde die griechische Universität und die Orthodoxe Theologische Fakultät in Athen nach dem Muster der deutschen Universitäten gegründet. Die verschiedenen Studienrichtungen, auch der Theologischen Fakultät in Athen, wurden genauso wie in den deutschen theologischen Fakultäten eingerichtet, ohne auf die Eigenart der östlichen Theologie und Spiritualität Rücksicht zu nehmen. (Chr. Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ Θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Athen 1972, S. 56.) So entwickelte sich im Osten eine westliche, rationalistische, akademische Schultheologie, die als orthodoxe Theologie ausgegeben wurde. Je nach Einstellung der orthodoxen Theologieprofessoren, die meistens in Deutschland studieren mußten, gegenüber der Evangelischen oder der Katholischen Kirche und Theologie wurden jeweils die Positionen und die Argumente von der einen Richtung herangezogen und benutzt, um die andere Richtung zu bekämpfen. Dabei wurde zu einem großen Teil die eigene, ursprünglichste ostkirchliche Spiritualität und Theologie der Erfahrung aus den eigenen Quellen bis zu einem gewissen Grad und bis vor kurzem ignoriert. Dabei wurde das Axiom »ex oriente lux« umgedreht zum »ex okcidente lux« mit allen schwerwiegenden Konsequenzen für die Kirche und für das Leben der Menschen. Daß es dabei zu großer Spannung und Auseinandersetzung zwischen den Theologen und den Klerikern im Osten gekommen ist, ist evident. Diese Auseinandersetzung dauert, wenn auch in einer abgeschwächten Form, bis heute da und dort noch an. Erfreulicherweise gibt es aber heute eine sehr starke und ernstzunehmende Neubzw. Rückbesinnung auf die Quellen und die Ursprünge unseres Glaubens. (Vgl. G. Larentzakis, *Diachrone ekklesiale Koinonia*, Zur Bedeutung der Kirchenväter in der orthodoxen Kirche, in: *Anfänge der Theologie, XAPICTEION Johannes B. Bauer*, hg. v. N. Brox u. a., Graz, Wien, Köln 1987, S. 367.)

¹⁷ W. Pannenberg, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 136.

autarke und das heißt kontextuelle Ekklesiologie für ihre Mitglieder entwickeln muß.¹⁸ Neben den unaufhebbaren Wesensmerkmalen der Kirche, die überall gelten müssen und die die Missionierten auch akzeptieren, gibt es auch andere Merkmale, die von den Christen als Charakteristika ihrer einheimischen Kirche gewünscht werden, damit die Kirche auch zu ihrer eigenen, ortsgebundenen Volks- und Ortskirche wird. Eine Ekklesiologie, die weit weg von dieser Realität entwickelt wird, findet bei den autochthonen Christen keine Resonanz, sie läßt sie unberührt.¹⁹ Und wir wollen ja eine Ekklesiologie systematisch darstellen, die die Kirche und die Zugehörigkeit zur Kirche nicht nur interessant macht, sondern ihre Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit für das Leben und das Heil der Menschen deutlich artikuliert.

Einheit in der Vielfalt

Beim Artikulieren unseres Glaubens muß auch für die systematische Theologie das aus der Frühkirche und der Patristik und bis heute in der Orthodoxen Theologie sehr gut bekannte und angewandte Prinzip der Einheit des Glaubens in der Vielfalt der unterschiedlichen Ausdrucksformen für den jeweiligen Ort und für die jeweilige Epoche stärker berücksichtigt werden. Dieses Prinzip wurde nicht von manchen modernen Ökumenikern erst in unserer Zeit erfunden; ohne dies als Vorwurf gegen die Ökumeniker zu verstehen, ich fühle mich selbst irgendwie auch ihnen zugehörig. Es muß einfach hier betont werden, daß dieses Prinzip, Einheit in der Vielfalt, tatsächlich in vielen Bereichen des christlichen Lebens schon in der Frühkirche normativen Charakter hatte. Nicht nur in der reichhaltigen Vielfalt der liturgischen Formen der sakramentalen und eucharistischen Synaxen in der Form des alexandrinischen, antiochenischen, jerosolymitanischen Ritus, der Chrysostomos-, Basileios-, Jakobusliturgie, oder der Liturgie der Vorgeweihten Gaben, des Mozarabischen, Gallikanischen, Afrikanischen, Römischen Ritus usw. Nicht nur in der sinnvollen und bewährten Vielfalt bei der Verwaltung der Kirche in der polyzentrischen ekklesiologischen Form der Autonomen oder, in der orthodoxen Sprache, der Autokephalen Kirchen für die Gesamtkirche des Ostens und des Westens, wie sie von den gemeinsamen Ökumenischen Konzilien anerkannt und bestätigt wurden und zwar bereits bis zum vierten Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451), in dem die ekklesiologischen Strukturen der Pentarchie, also der voneinander verwaltungsmäßig unabhängigen, aber in der vollen kirchlichen und sakramentalen *Communio* desselben Glaubens existierenden fünf Patriarchate (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) bestätigt wurden. D. h. ekklesiologisch gesprochen in der Einheit, bzw. *Koinonia* der einen Kirche in der Vielfalt der konkreten Existenzform der Ortskirchen, die nicht nur ergänzungsbedürftige Teil-Kirchen sind, sondern auch qualitativ Katholische Kirchen, wie sie die Kirchenväter auch charakterisieren. Einheit in der Vielfalt wurde aber auch selbstverständlich in der Frühkirche bei der apologetischen, systematischen oder

¹⁸ Chrysostomos Konstantinidis, (jetzt Metropolit von Ephesos), Τὸ «Πορευθέντες...» τοῦ Κυρίου καὶ ἡ Θεολογία, *Orthodoxia* 35 (1960) 444.

¹⁹ Ebd.

missionarischen Darstellung von »Herzstücken« des Glaubens angewandt. Dogmatische Formulierungen oder auch nur dogmatische Begriffe haben keinen absoluten Charakter bei der Darstellung des Glaubens. Aus diesem Grunde wäre es bei der Darstellung des Glaubens und der Klarstellung von Interpretationsmöglichkeiten nicht richtig und dem altkirchlichen Prinzip der Einheit in der Vielfalt widersprechend, wenn wegen Begriffen und Sätzen Streitigkeiten entstünden, die die Gemeinschaft der Kirche und des Glaubens gefährden könnten. Denn es geht nicht in erster Linie um Begriffe, sondern um den Inhalt unseres Glaubens, der zum Heil führt. Auch diesbezüglich sind große Kirchenväter Meister und Vorbilder, denen wir für die Darstellung unseres gemeinsamen Glaubens sehr viel verdanken, die aber nicht überall und immer entsprechend geschätzt und gewürdigt werden. Einige Beispiele, die für die Systematische Theologie sehr wichtig sind: Athanasios von Alexandrien betont beispielhaft, daß es »auf das Wort nicht ankommt, so lange im Wesen Übereinstimmung herrscht. ... Denn die Worte sind nicht früher als die Substanzen, sondern zuerst sind die Substanzen und erst nachher die Worte«. ²⁰ Man muß auch nicht immer die gleiche, uniforme Formulierung verlangen bzw. nicht immer den gleichen Begriff. Athanasios hat dieses Prinzip selbst beim wichtigsten theologischen Terminus seiner Zeit angewandt, nämlich beim *ὁμοούσιος* – wesensgleich. Er sagt, man könne nach einem klärenden Gespräch feststellen, daß man mit verschiedenen Begriffen bzw. Formulierungen das Gleiche meinen könne, und daß nachher, nach der Klärung des Inhaltes der verschiedenen Formulierungen, diese nur als eine »scheinbare Differenz« anerkannt werden können. ²¹

Deshalb dürfte man nicht nur wegen der Verschiedenheit der Formulierungen streiten. ²² Gregor von Nazianz kennt diese pastorale Haltung des hl. Athanasios, akzeptiert sie und betrachtet sie als Heilmittel. Gregor beschreibt die Vorgangsweise des Athanasios – heute würde man sagen: die von Athanasios angewandte Methode des Dialogs – folgendermaßen: Nachdem er (Athanasios) beide streitenden Parteien sanft und menschenfreundlich eingeladen hatte, und nach dem klärenden Gespräch festgestellt wurde, daß beide Parteien die gleiche Gesinnung haben und in Wirklichkeit nirgends sich unterscheiden, hat er die verschiedenen Begriffe verziehen und sie in der Sache selbst vereinigt. ²³

Auch Basileios der Große handelte im Bereich der Pneumatologie ähnlich, weshalb er von Gregor gelobt wird, der meint, »das Heil liegt nicht in den Ausdrücken, in den Begriffen, sondern in der Sache selbst.« ²⁴ In seiner Abschiedsrede betonte Gregor von Nazianz als zurücktretender Bischof von Konstantinopel vor den Synodalen des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel (381), daß man nicht wegen der Begriffe streiten

²⁰ Athanasios der Große, *Contra Arianos*, II, 3: PG 26,1526.

²¹ Athanasios der Große, *Tomus ad Antiochenos*, 7: PG 26,804 f.

²² Athanasios der Große, *Tomus ad Antiochenos*, 8: PG 26,805A und 805C.

²³ Vgl. Gregor von Nazianz, *Orat.* 21,35, In laudem Athanasii: PG 35,1125AB.

²⁴ Gregor von Nazianz, *Orat.* 43,68, In laudem Basilii: PG 36,588C. Mehr darüber G. Larentzakis, *Einheit der Menschheit – Einheit der Kirche bei Athanasius*, (Grazer Theol. Studien 1), Graz ²1981, S. 249 ff.

dürfe. Ob man Person, πρόσωπον, oder Hypostase, ὑπόστασις in der Trinität sagt, meint man doch das Gleiche.²⁵

Außerdem wissen wir ja, daß es sich im Glauben primär um das Mysterium, um das Geheimnis Gottes handelt, und deshalb kein Begriff und keine Formulierung das Göttliche in erschöpfender Weise erfassen und artikulieren kann. Unsere Erkenntnis und jede Formulierung im Glauben sind bruchstückhaft und nur ein Schatten der Wahrheit, betont der hl. Athanasios²⁶, daher können diese Begriffe und die Formulierungen nie einen Absolutheitsanspruch erheben.²⁷ Schließlich müssen wir ja auch wissen, daß mit einer uniformen Formulierung oder mit der Verwendung des gleichen Begriffs von mehreren Personen keine Garantie gegeben werden kann, daß sie auch dasselbe meinen, wenn man sogar den gleichen Begriff für verschiedene Zeiten, verschiedene Personen oder für verschiedene Sachen verwendet. Auch diesbezüglich machen uns die Kirchenväter aufmerksam.²⁸ Gleichlautende Kompromißformulierungen in der dogmatischen Darstellung des Glaubens mit mehreren beabsichtigten oder nicht beabsichtigten Interpretationsmöglichkeiten waren in der Vergangenheit auch für die Einheit der Kirche verhängnisvoll.²⁹

Es ist also erforderlich, die Einheit in der Vielfalt zu fordern und zu fördern. Und tatsächlich geschieht dies auch heute mit Bezug auf die frühe Kirche von verschiedenen Seiten her von allen Kirchen, in denen die Einheit im Wesentlichen gefordert wird, im Wesentlichen des christlichen Glaubens.³⁰

In dieser Diskussion muß also noch die Frage gestellt werden, die nicht nur für die Systematische Theologie wichtig ist, sondern auch in der Ökumene ausschlaggebend sein muß: Wo liegen die Grenzen zwischen der notwendigen *Einheit im Wesentlichen des Glaubens* und der sinnvollen, legitimen und notwendigen *Vielfalt* in der Kirche?³¹ Diese Frage ist sicherlich nicht leicht zu beantworten. Nur eines kann man doch mit Sicherheit feststellen. Es wäre zu leichtfertig und würde keine Hilfe für eine Klarstellung bedeuten, wollte man alles, d. h. jede beliebige Interpretation und Auffassung im Bereich des Inhalts und der Darstellung der Frohbotschaft Christi als sinnvolle und legitime Vielfalt

²⁵ Gregor von Nazianz, Orat. 42, Abschiedsrede, 16: PG 36,477A. Vgl. Metr. Chrysostomos Tsiter, 'Ο Συντακτικὸς Λόγος Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ δυναμικὴ ἐκκλησις ὑπὲρ τῆς ἀληθοῦς πίστεως, in: Μνήμη Συνόδου 'Αγίας Β' Οἰκουμενικῆς (381), Bd. 1, hg. v. *Ökumenischen Patriarchat*, Thessaloniki 1983, S. 498 f.

²⁶ Vgl. Athanasios der Große, Ad monachos 1, 2, hg. v. Opitz II, S. 181.

²⁷ Vgl. A. Kallis, Volk Gottes und Lehrautorität, *Una Sancta* 32 (1977) 147. Vgl. auch E. Theodorou, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 25 f.

²⁸ Vgl. Athanasios der Große, Contra Arianos, I, 54: PG 26,124B. Vgl. St. Papadopoulos, 'Αθανάσιος ὁ Μέγας καὶ ἡ θεολογία τῆς Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Athen 1975, S. 51. N. Nissiotis, Ökumenische Gedanken zur Ausübung der Lehrautorität in den Kirchen, *Una Sancta* 31 (1976) 283. Vgl. auch meinen ersten Teil, Die orthodoxe Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 5 (1982) 116.

²⁹ Z. B. die Beschlüsse des »Unionskonzils« von Ferrara-Florenz (1438/39). Vgl. auch P. Evdokimov, Die eschatologische Dimension der Einheit, *Kyrios* 7 (1967) 3.

³⁰ Zu dieser Problematik ist es sinnvoll, sich auch die Worte des Papstes Paul VI. in Erinnerung zu rufen, die er in seiner Ansprache in Konstantinopel vor dem Ökumenischen Patriarchen ausgesprochen hat. Deutsch in: Tomos Agapis, hg. von Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1978, S. 113. Auch im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert.

³¹ Vgl. zum ganzen Komplex G. Larentzakis, Vielfalt in der Einheit aus der Sicht der Orthodoxen Kirche. Versuch einer Selbstdarstellung, *Ökumenisches Forum* 8 (1985) 65 ff. Vgl. G. Larentzakis, Βασικὰ ἀρχαὶ τηρήσεως καὶ ἀποκαταστάσεως τῆς χριστιανικῆς ἐνότητος, ὁρθόδοξοι ἀπόψεις, *Epistemonike Parousia Hestias Theologon Chalkis*, Bd 1, Athen 1987, S. 323 mit vielen Hinweisen aus der alten Kirche und aus der heutigen Orthodoxie.

gelten lassen. Auch wenn man sich eine solche Haltung unter dem Mantel der Toleranz oder des Friedens, ja sogar der Praktikabilität der kirchlichen Einheit vorstellte, kann sie nicht akzeptiert werden, denn nur die Vielfalt allein, sozusagen um der bloßen Vielfalt willen, gewährleistet nicht die notwendige inhaltliche Identität des christlichen Glaubens, bietet keine Orientierung und stellt keine Wegweisung für das Leben und für das Heil der Menschen dar.

*Existentielle, soteriologische,
nicht erkenntnistheoretische Motivation*

Diese Ausrichtung der systematischen Theologie würde auch die Konsequenz bedeuten, daß die intensive Beschäftigung mit dem Inhalt unseres Glaubens, sprich mit den Dogmen, die soteriologische Orientierung und Zielsetzung nicht aus ihrem Blickwinkel verlieren darf. Noch konkreter: Systematische Theologie kann auch nicht als Selbstzweck verstanden werden, sondern als Dienst für die Menschen innerhalb der Heilsgemeinschaft, im Dienste der Kirche, wobei mit Kirche hier nicht nur die Hierarchie, noch weniger ihr Machtapparat gemeint ist. Im Gegenteil hat die Systematische Theologie gerade hier auch eine kritische Funktion, historische, autonomisierte Entwicklungen, sei es durch einzelne Theologen, sei es durch institutionelle Organe, zu korrigieren, oder noch besser nicht entstehen zu lassen. Was ich hier vor allem ausdrücken möchte, ist, daß *Theologie und Leben* zusammengehören.

In der Orthodoxen Kirche, wie auch im frühen Christentum ist es ein Grundanliegen, daß es keine Auseinanderentwicklung zwischen der kirchlichen Lehre als rationale, systematische Theologie und dem Leben der Christen geben soll. Die Theologie bezieht sich direkt auf das christliche Leben mit allen menschlichen, rationalen, emotionalen und sozialen Komponenten und darf nicht zu einer exklusiven rational-philosophisch-erkenntnistheoretischen Spekulation werden. Solche theologischen Tendenzen und Ausrichtungen haben sich für das konkrete Leben des Christen in der Kirche und für seine Vervollkommenung nicht als zielführend erwiesen. Im Gegenteil. Mit dem Höhenflug dieser Theologie geschah zugleich ihre Entfernung und Entfremdung von der Kirche mit all den bekannten negativen Folgen und Spannungen zwischen dem sogenannten »Lehramt«³² und der Theologie – oder manchen Theologen –, als ob hier Lehramt und Theologie zwei sich gegenüberstehende und konkurrierende Realitäten wären, oder als ob die Lehre mit dem konkreten Leben nichts zu tun hätte. So konnte auch der Satz formuliert werden: »Dogma« meint »einen Satz, dessen Geltung über alle Erfahrung hinausgehen soll.«³³ Geht es aber dabei in erster Linie um den formulierten »Satz«, also um die Begriffe und die Worte? Athanasios von Alexandrien betont, wie bereits erwähnt, beispiel-

³² Papst Johannes Paul II. wünscht sich eine ökumenische intensive Beschäftigung auch über diese Frage in seiner neuesten Enzyklika »Ut unum sint«, Über den Einsatz für die Ökumene, Kathpress, Sonderpublikation, Nr. 3/95, Nr. 79, S. 100.

³³ P. Eicher, Die verlorene Unschuld, in: Zugänge zur religiösen Erfahrung, hg. v. O. Betz, Düsseldorf 1980, S. 39.

haft, daß es »auf das Wort nicht ankommt«. ³⁴ Natürlich sind die Sprache und die Begriffe nicht wertlos. »Deshalb kann man auch nach Sprachformen des Glaubens fragen.« ³⁵ Man kann aber die Existenz der Wirklichkeit im allgemeinen und die des Glaubens insbesondere, oder deren Erschließung nur von der Existenz eines formulierten Textes dazu nicht abhängig machen. In diesem Sinne habe ich Schwierigkeiten, wenn ich lese: »Wirklichkeit erschließt sich uns demnach nur, wenn wir sie als Text haben;« oder »Wer nach der Wirklichkeit des Glaubens fragt, muß dessen Texte und deren Strukturen untersuchen.« ³⁶

Auch für die Orthodoxe Theologie ist es wichtig, die gemachten bzw. erlebten Erfahrungen der Wirklichkeit zur Sprache zu bringen, sie wissenschaftlich zu analysieren, darzustellen und als lebendiges und persönliches Zeugnis weiterzugeben. Sind wir Menschen bzw. Christen aber fähig, alle unsere Erfahrungen auch rational zu bearbeiten oder sogar sprachlich zu artikulieren? Aus diesem Grunde frage ich mich dann, ob es vertretbar ist, genau aus dieser Unzulänglichkeit des Menschen auch die Erfahrungen selbst in Frage zu stellen. Ich kann mich z. B. dem nicht anschließen, wo es heißt: »Erfahrung ist uns demnach in vollem Sinn erst dann gegeben, wenn wir unsere Situation und Befindlichkeit zur Sprache gebracht haben. Wo uns die Möglichkeit der Artikulation fehlt, bleibt unsere Betroffenheit dumpf und unbegriffen,« wie Hans Zirker meint. ³⁷ Vielleicht rational unbegriffen. Die Betroffenheit und die Erfassung des Menschen durch eine Wirklichkeit, bzw. durch den Glauben kann aber auch trotz sprachlicher Nicht-Artikulierbarkeit vorhanden und als Erfahrung sehr intensiv sein. Die Schau und das Staunen des Menschen überhaupt und vor dem Mysterium erst recht, gehört zu den unersetzlichen sehr stark bestimmenden und beglückenden Erfahrungen. Deshalb ist es erfreulich, und es muß noch stärker berücksichtigt und gemeinsam untersucht werden, daß in unserer Zeit »ein neuerwachtes Interesse, ja ein ausgesprochenes Bedürfnis nach Erfahrung« ³⁸ festzustellen ist nach einer Erfahrung »gegen alles bloß ›Gedachte‹, rein ›Theoretische‹.« ³⁹ Dazu hat Jürgen Moltman auch Recht, wenn er vor den Extremen warnt: Er meint, im Westen »haben wir Gott gleichsam im Rücken und die Welt als Missions- und Arbeitsfeld vor uns. Doch erst, wenn wir uns herumkehren und die Welt um uns und in uns, Gott aber vor uns haben, beginnen wir die eher mystische, gewiß aber doxologische Theologie der Ostkirche zu verstehen. Dann entdecken wir das Geheimnis der Wirklichkeit. Im grundlosen Staunen werden wir der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes inne und finden ihn in uns und uns in ihm ... Der handelnde Denker will Wirklichkeit erkennen, um Wirklichkeit zu beherrschen. Der staunende Denker will erkennen, um an dem Erkannten teilzunehmen. Beide Weisen des Erkennens sind im lebendigen Wechselspiel aufeinander zu beziehen. Wer hier einseitig wird, der verarmt und macht andere Menschen

³⁴ Athanasios der Große, Contra Arianos, II, 3: PG 26,1526.

³⁵ Hans Zirker, Sprachformen des Glaubens, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, hg. v. Peter Eicher, München 1985, S. 138.

³⁶ Hans Zirker, a.a.O., S. 139.

³⁷ Hans Zirker, a.a.O., S. 145.

³⁸ W. Ritter, Die Bedeutung von Erfahrung im religiösen und theologischen Kontext, *Münchener Theologische Zeitschrift* 37 (1986) 296.

³⁹ Ebd.

arm.«⁴⁰ Und meine feste Überzeugung: Das Rationale und das Emotionale innerhalb der systematischen Theologie und der Kirche überhaupt gehören zusammen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt oder relativiert werden.

Für die Orthodoxe Theologie, auch als Systematische Theologie, steht also auf alle Fälle das heilsgeschichtliche, erfahrbare und aus der unermeßlichen göttlichen Liebe kommende Wirken der konkreten drei göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, im Vordergrund⁴¹ und nicht das abstrakte, metaphysische, eine Wesen Gottes⁴² als Untersuchungsobjekt, das analysiert und artikuliert werden muß, wie es im Laufe der Zeit mehrfach vertreten und versucht wurde, als die Gottesfrage von der Heilsgeschichte in die Metaphysik verlagert wurde, wie W. Kasper feststellt.⁴³ Und noch weiter wörtlich: »Die abstrakt-metaphysische Betrachtungsweise der lateinischen Trinitätslehre hat dazu geführt, daß die Eigenständigkeit und Freiheit des Geistes in der Heilsgeschichte weithin verkannt wurde. ... Nur wenn die relative personale Eigenständigkeit des Geistes im Werk der Begnadung beachtet wird, kann auch gewahrt werden, daß der Geist in seiner Bindung an Christus und in seiner Vergegenwärtigung von Person und Werk Christi den Menschen nicht unter ein fremdes Gesetz versklavt, sondern ihn frei macht, daß er ihn nicht gängelt, nicht mit Rezepten und nachschlagbaren Fahrplänen ausstattet, sondern in den Raum der Freiheit stellt.«⁴⁴ Kasper zitiert J. Ratzinger, um auf die Konsequenzen auch des »Filioquismus« deutlicher aufmerksam zu machen, wie er sagt, »daß die Bedeutung der Trinität aus der Heilsgeschichte in die Metaphysik verlagert wurde.« So kam es, wie J. Ratzinger formuliert, »zu einer Zerreißen in theologische Metaphysik einerseits und Geschichtstheologie auf der anderen Seite«. »Die Lehre von der Kirche wie die Lehre vom Heiligen Geist haben dadurch gleichermaßen gelitten. Kirche wurde nun nicht mehr pneumatisch-charismatisch, sondern ausschließlich von der Menschwerdung her, allzu irdisch geschlossen verstanden und schließlich ganz von den

⁴⁰ Jürgen Moltmann, Welche Einheit? Der Dialog zwischen den Traditionen des Ostens und des Westens, *Ökumenische Rundschau* 26 (1977) 289 f.

⁴¹ Unter diesem Aspekt muß auch die Frage nach der »Hellenisierung« des Christentums neu untersucht und korrigiert werden. Denn immer noch gibt es Stimmen, die oberflächlich behaupten, daß die griechischen Kirchenväter, vor allem die drei Kappadokier, in ihrer Trinitätstheologie die griechische Metaphysik weitergeben. Vgl. W.-D. Hauschild, »Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung«, in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. v. K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. Br., Göttingen 1982, S. 44: »Die kappadokische Trinitätslehre und, mit dieser zusammenhängend, das Dogma von 381 als 'Hellenisierung des Christentums' zu werten geht an der Sache vorbei ... Die scheinbar hellenische Form des Trinitätsdogmas ist eine instrumentelle Beanspruchung von Sprache und Denken der Philosophie, keine substantielle Hellenisierung. Die Verbindlichkeit des Dogmas hängt damit nicht an dessen Sprachgestalt (Da wären die Väter des 4. Jahrhunderts gründlich mißverstanden...!), sondern an der gemeinten Sache«. Vgl. G. Larentzakís, *Diachrone ekklesiale Koinonia*, Graz u.a. 1987, S. 361 f. Vgl. St. Papadopoulos, *Θεολογία καὶ γλώσσα*, Katerini 1988.

⁴² In der westlichen Theologie behandelt man zunächst die Einheit Gottes, bzw. das eine Wesen Gottes, um dann die trinitarischen Aspekte zu behandeln und zum trinitarischen Gott zu kommen, während im Osten der Zugang zum trinitarischen Gott aus der Existenz und Wirkung der drei göttlichen Personen beginnt. Auch Jürgen Moltmann versucht, diesen Weg zu gehen. Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, S. 34: »Die abendländische Tradition begann mit der Einheit Gottes und fragte dann nach der Dreiheit; wir beginnen mit der Dreiheit der Personen und fragen dann nach der Einheit.«

⁴³ W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, S. 307 f.

⁴⁴ W. Kasper, a.a.O., S. 309.

Machtkategorien weltlichen Denkens her ausgelegt. Auf diese Weise wurde aber auch die Lehre vom Heiligen Geist ortlos: soweit sie nicht in reiner Erbaulichkeit ein kümmerliches Dasein weiterfristete, war sie in die allgemeine Trinitätsspekulation aufgesogen und damit praktisch ohne Funktion für das christliche Bewußtsein.⁴⁵

Mit der Äußerung Ratzingers sind mehrere konkrete Probleme, die für das konkrete Leben der Kirche von großer Bedeutung sind, angesprochen. Die Frage der Ekklesiologie, der kirchlichen Strukturen, der charismatischen Ordnung in der Kirche und das Fehlen der konkreten Wirkung des Hl. Geistes in der Kirche. Diese und ähnliche Probleme werden auch von orthodoxer Seite immer wieder im Rahmen der systematischen Theologie erwähnt, wodurch ganz deutlich noch einmal gezeigt wird, daß es sich dabei nicht nur um die immanente Trinitätslehre im engeren Sinn des Wortes, oder nur um eine reine metaphysisch-philosophische Spekulation handelt, sondern um einen wahren »Ort« der konkreten Theologie für die Kirchen, für das Leben der Christen und ihre personalen Beziehungen zueinander in der ekklesialen *Communio*, als Abbild der trinitarischen, personalen *Communio*, was schließlich als Grundlage der christlichen Anthropologie, ja sogar der christlichen Soziallehre angesehen wird.

Die wichtigen korrigierenden Stimmen aus dem Westen, die zu einer konsensuellen Behandlung dieser Frage ermutigen, haben wir zu berücksichtigen, um Gemeinschaft auch im Glauben zu fördern. W. Kasper, der die ostkirchliche-patristische Trinitätsauffassung mitberücksichtigt, bemüht sich, diesen Weg der Heilsgeschichte und der Erfahrung zu gehen, »weil er (d. h. dieser Weg) unserer menschlichen Erkenntnis, die immer von der Erfahrung ausgeht, angemessener erscheint, und weil er uns auch vom biblischen Zeugnis her der sachgemäßere scheint.«⁴⁶ Im 1. Johannesbrief lesen wir ja: »Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen haben, was wir geschaut und unsere Hände angefaßt haben, das verkündigen wir: das Wort des Lebens.« (1 Joh 1, 1).⁴⁷ D. h. die heilsgeschichtliche, lebensbezogene Bedeutung des Dogmas bzw. der Theologie darf von der dogmatischen bzw. systematischen Theologie nicht vernachlässigt werden. Diesen Charakter hat also das Dogma, das nicht für sich entwickelt und definiert wird, sondern vor allem als Hilfe und Wegweiser für die Gläubigen dient, damit sie ihr Heil erlangen können. Mit Recht bemerkt auch Ivan Pancovski, daß »alle dogmatischen Wahrheiten und spirituellen Weisungen mit Lebensinhalten angefüllt sind ... Jedes Dogma enthält eine sittliche Idee, einen ethischen Imperativ, ein soziales Prinzip ... Die Dogmen erweisen sich dann als lehrmäßige Formulierung der Worte Christi, die »Geist und Leben« sind« (Joh 6, 63).⁴⁸ Auch Johannes Chrysostomos wird dazu zitiert, der betont: »Das Leben soll den Dogmen entsprechen, die Dogmen sollen Herolde des Lebens sein ... Wenn wir feste Dogmen besitzen, aber das Leben vernachlässigen, so werden wir keinen Nutzen von den Dogmen haben, und umgekehrt, wenn wir

⁴⁵ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, S. 276 f.

⁴⁶ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, S. 337 f.

⁴⁷ Vgl. G. Larentzakis, Der Heilige Geist und die Prüfung der Geister, in: Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche, Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes, hg. v. Heinz Joachim Held und Klaus Schwarz, Hermannsburg 1995, S. 93 ff.

⁴⁸ I. Pancovski, Die gegenseitige Ergänzung der spirituellen Werte und der sozialen Verantwortung auf Grund des Dogmas von Chalkedon, *Ostkirchliche Studien* 31 (1982) 21.

uns um das Leben sorgen, aber in den Dogmen nachhinken, so werden wir auch keinen Nutzen von jenem haben.«⁴⁹ In diesem Sinn wird also das Dogma soteriologisch und in einer engen Verbindung mit dem Leben der Christen verstanden. Diese Bedeutung des Dogmas in der Orthodoxen Kirche erkannte auch der evangelische Theologe E. Schlink, der dazu bemerkte: »So bedeutet das Dogma keine Ideologie, sondern die lebendige Mitte, von der aus der Glaubende weiterdenkt, die Aufgaben und Pläne dieser prüft und sich den eigenen Auftrag in der Welt erstellen läßt. Das so verstandene Dogma ist kein heteronomer Zwang, sondern erschließt befreiende, beglückende und wegweisende Einsicht.«⁵⁰ In dieser Verbindung dient das Dogma in der Orthodoxen Kirche als Fundament und Orientierung für das konkrete Leben. Das bedeutet, daß, obwohl es in der Orthodoxen Kirche keine systematische Soziallehre bzw. Sozialethik gibt, es für das Sozialleben und für die ethischen Fragen einen wichtigen Bezugspunkt gibt, der verschiedene Automatismen des menschlichen Tuns, ohne Gott oder sogar gegen Gott nicht erlaubt.

Die Systematische Theologie hat noch zu berücksichtigen, daß das orthodoxe Dogma auch den doxologischen und eucharistischen Raum der Anbetung nicht verlassen darf. Dieser Aspekt des Dogmas in der Orthodoxen Kirche darf nicht zugunsten der strengen »Rechtgläubigkeit« als Doktrin vernachlässigt werden. Dies hängt auch sehr eng mit der Bedeutung des Begriffs »orthodox« als Bezeichnung unserer Kirche zusammen, der sowohl in Verbindung mit der lehrmäßigen Rechtgläubigkeit als auch mit dem doxologischen Charakter der Dogmen verstanden werden soll. »Orthodoxie ist nicht abstrakte rechte Lehre, sondern rechte Lobpreisung Gottes, die sich im rechten Glauben, Kult und Leben der Kirche verwirklicht. Der rechte Glaube hat seinen Ausdruck als eine erlebte Wirklichkeit im Lobpreis. Nicht primär als lehrende, sondern als eine betende Gemeinschaft also versteht sich die Orthodoxe Kirche, im Sinne der Orthopraxie.«⁵¹ Trotzdem muß man eingestehen, wie bereits erwähnt, daß auch innerhalb der Orthodoxen Kirche von diesem Grundsatz da und dort eine Abweichung festzustellen ist, und daß oft eine spekulative, akademische Theologie entwickelt wurde, die das konkrete Leben vernachlässigte.

So ist die Theologie hauptsächlich soteriologisch und doxologisch orientiert und, wie auch in der Patristik bei den Kirchenvätern des ersten Jahrtausends unserer Kirche, aus pastoralem Interesse, als Hilfe und Antwort auf konkrete und aktuelle, brennende Probleme der Gläubigen, entfaltet und formuliert. Z. B. die Schöpfungstheologie und -lehre kann die Umweltproblematik nicht ignorieren. So hat die Gesamtorthodoxie dazu reagiert und den 1. September als ein neues Kirchenfest für die Rettung und Bewahrung der Schöpfung seit 1992 eingeführt.

Diese Grundhaltung gilt aber auch für das kat' exochen Thema der Theologie, die Trinitätslehre, die bis auf das gemeinschaftliche soziale Leben der Gläubigen zur Anwendung gebracht wird, wenn die Christen, nach den Worten Jesu selbst,⁵² so leben sollen, wie der Sohn im Vater und der Vater im Sohn, perichoretisch auf dem Fundament

⁴⁹ Johannes Chrysostomos, In Gen. Hom XIII: PG 53,107.

⁵⁰ E. Schlink, Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die ökumenische Bewegung, *Ökumenische Rundschau* 22 (1973) 437.

⁵¹ A. Kallis, *Orthodoxie, Was ist das?* Mainz 1979, S. 10.

⁵² Joh 17.

der Liebe und ohne Subordination existieren. Denn »für die orthodoxe Kirche ist die Dreifaltigkeit das unerschütterliche Fundament allen religiösen Denkens, aller Frömmigkeit, allen geistlichen Lebens, aller mystischen Erfahrung. Die Dreifaltigkeit sucht, wer immer Gott und die Fülle des Seins sucht, wer nach Sinn und Ziel der menschlichen Existenz fragt.«⁵³

Deshalb ist es erfreulich, daß diese Dimension auch des trinitarischen Dogmas heute in der Gesamtökumene erkannt und als Fundament für die Koinonia der Kirche gesetzt wird. So z. B. bei der Konferenz Europäischer Kirchen⁵⁴ und in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrates.⁵⁵

Kontinuität und Identität

In diesem Sinne hat der Faktor »Kontinuität« in der diachronen Dimension durch die Jahrhunderte hindurch, von den Anfängen des Christentums bzw. der Kirche, von Jesus Christus bis heute eine eminente Bedeutung.⁵⁶ Diese Kontinuität steht mit der Identität der Kirche in engster Verbindung und hat einen unverzichtbaren ekklesiologischen Charakter und Selbstwert. Die Orthodoxe Kirche begründet damit ihr ekklesiales Selbstverständnis der Fülle. Dieser Anspruch »gründet sich auf dem Glauben und der Kontinuität der einen Kirche, indem er den apostolischen Glauben in seiner Fülle aufrechterhält und die Traditionen als Gabe des Heiligen Geistes an alle Generationen hochhält.«⁵⁷ Auch evangelischerseits betont Pannenberg: »Wir Protestanten sind häufig in Gefahr, die Bedeutung der Einheit und Gemeinschaft der Kirche durch die Zeiten hin zu unterschätzen, obwohl doch auch wir uns zu der einen, katholischen und apostolischen Kirche bekennen. Wenn es uns mit diesem Bekenntnis (d. h. von 381) ernst ist, dann können wir uns nicht so verhalten, als ob zwischen der Zeit der Apostel und der Reformation nichts von bleibender Bedeutung geschehen wäre.«⁵⁸ Diese Auffassung von Kontinuität und Identität des christlichen Glaubens hilft einerseits über die Identität auch der wahren Kirche nachzudenken und konsequenterweise nach den Kriterien für die Wiederherstellung der kirchlichen Koinonia in der Ökumene zu suchen. Metropolit Damaskinos schlägt orthodoxerseits vor: »Die Orthodoxe Kirche ist willens, sich an dieser gemeinsamen Arbeit zu

⁵³ V. Lossky, *Die mystische Theologie der Morgenländischen Kirche*, Graz 1961, S. 85.

⁵⁴ Vgl. die Konsultation vom 22.–26. November 1982 in Goslar zum Thema: »Die versöhnende Kraft der Trinität« mit Referaten von J. Moltmann, G. Larentzakis, J. Trütsch und J. Nagy und interessanten Ergebnissen aus den Sektionen. Die Dokumentation dazu siehe in: Konferenz Europäischer Kirchen, Studienheft 15, *Die Versöhnende Kraft der Trinität*, Genf 1983. Auch in: *Ökumenisches Forum* 6 (1983) 45 ff.

⁵⁵ Vgl. Die Thematik der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung: »Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis. Die Dokumentation dazu: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 3. bis 14. August 1993, Berichte, Referate, Dokumente, hg. v. G. Gaßmann und D. Heller, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 67), Frankfurt a. M. 1994.

⁵⁶ Vgl. Theodor Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, *Ofo* 1 (1987) 6 ff.

⁵⁷ Nikos Nissiotis, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung*, *Kerygma und Dogma* 10 (1964) 165.

⁵⁸ W. Pannenberg, *Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicäa-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute*, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 133 f.

beteiligen als Zeuge, der den Schatz apostolischen Glaubens und apostolischer Tradition kontinuierlich bewahrt hat. Keine statische Restauration alter Formen wird erwartet, sondern vielmehr ein dynamisches Wiedererlangen des überzeitlichen Ethos, welches allein die echte Übereinstimmung »aller Zeitalter« garantieren kann.⁵⁹ In diesem Sinne stellt die Kirche keine starre Organisation dar, sondern einen lebendigen *Organismus*, der im Wachstum steht, ohne die eigene Identität zu verlieren.⁶⁰

Legt man diese Voraussetzungen zugrunde, dann versteht man auch die Tradition als solche nicht mehr als ein statisches, juridisches Element innerhalb der Kirche, sondern als ein dynamisches, lebendiges Wachstum der Kirche in der Kontinuität des Glaubens und der Kirche selbst. »Dabei ist die Frage nach der kirchlichen Tradition nicht nur für die systematische und hermeneutische Theologie, sondern auch für die ökumenische Bewegung von höchstem Interesse und besonderer Relevanz,« wie Nikolaou feststellt.⁶¹ Aus diesem Grunde ist es erfreulich, daß im offiziellen Theologischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund diese Fragen geklärt wurden, das Kriterium Schrift und Tradition richtiggestellt und als eine wichtige Gemeinsamkeit innerhalb der Kirche akzeptiert wurde. Damit wurde auch das einseitig überbetonte Prinzip der sola scriptura richtig interpretiert und seine kirchentrennende Wirkung überwunden. Die ersten zwei Dokumente des genannten theologischen Dialogs, das erste über »Die göttliche Offenbarung« aus dem Jahre 1985 in Pennsylvanien und das zweite über »Schrift und Tradition« aus dem Jahre 1987 in Kreta geben verbindliche Antworten auf unsere Fragen, die für die Feststellung der Identität der wahren Kirchlichkeit einen wichtigen Beitrag leisten. Die Verbindung zwischen dem Dreieinigen Gott, der göttlichen Offenbarung, der Hl. Schrift, und der Kirche wird sehr deutlich zum Ausdruck gebracht.⁶² Das bedeutet, daß die Existenz der Hl. Schrift mit der Kirche und innerhalb der Kirche zu verstehen ist. Wenn man sogar die Fixierung des Kanons durch die vom Hl. Geist geführte Kirche berücksichtigt, bedeutet jede Benützung dieser Hl. Schrift außerhalb der christlichen Kirche oder sogar gegen die christliche Kirche einen eklatanten und im Grunde illegitimen Mißbrauch.

Die Konsequenz der engen Verbindung zwischen der Hl. Schrift und der Kirche ist, wie im ersten Dokument ausgedrückt wird, daß deshalb auch das Dogma der Kirche nicht im Gegensatz zu den Hl. Schriften steht, »sondern das Dogma wird zum unerschütterlichen Zeugen der Offenbarungswahrheit. In diesem Sinne lebt unter der Führung des Hl. Geistes die göttliche Offenbarung in der Kirche durch die Hl. Schrift und die hl. Tradition.«⁶³

Das zweite Dokument von Kreta (1987), »*Schrift und Tradition*«, stellt fest, daß das Evangelium »diese Frohbotschaft der Erlösung, die durch das Wirken des Hl. Geistes von der Kirche bis zum Ende der Zeiten vermittelt wird, die Heilige Tradition ist«. Sie ist

⁵⁹ Damaskinos Papandreou, Einheit der Kirche aus orthodoxer Sicht. Überlegungen und Perspektiven, *Ökumenische Rundschau* 20 (1971) 278 f.

⁶⁰ Grigorios Larentzakis, Diachrone ekklesiale Koinonia, Graz u.a. 1987, S. 356 f.

⁶¹ Theodor Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Ofo* 1 (1987) 7.

⁶² Eine kurze Bewertung dieser beiden Dokumente siehe in: G. Larentzakis, Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen, *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 39 ff.

⁶³ In: G. Larentzakis, a.a.O., S. 42.

daher »der authentische Ausdruck der göttlichen Offenbarung in der lebendigen Erfahrung der Kirche als des Leibes des menschengewordenen Gottes.«⁶⁴

Was für eine Rolle spielt dann die Hl. Schrift innerhalb der wahren Kirche selbst? Das 2. Dokument formuliert: »Die Funktion der Heiligen Schrift besteht darin, der Authentizität der lebendigen Erfahrung der Kirche dadurch zu dienen, daß die Heilige Tradition vor allen Versuchen der Verfälschung des wahren Glaubens (vgl. Hebr 4,12 u.a.) bewahrt wird, und nicht darin, die Autorität der Kirche, des Leibes Christi, zu untergraben.«⁶⁵

Und wie ist das Jahrhunderte alte Problem der »*sola scriptura*« zu überwinden? Die Vertreter des Lutherischen Bundes gaben dazu auch eine wichtige Erklärung. Im Dokument heißt es: »Die Orthodoxen nehmen mit Befriedigung die Versicherung der lutherischen Theologen zur Kenntnis, daß die Intention der Wendung »*sola scriptura*« es immer gewesen ist, auf die göttliche Offenbarung, Gottes Heilshandeln in Christus in der Kraft des Heiligen Geistes und somit auf die Heilige Tradition der Kirche hinzuweisen, wie sie in diesem Dokument beschrieben ist, und sich gegen menschliche Traditionen richtet, die die authentische Lehre der Kirche verdunkeln.«⁶⁶ In diesem wichtigen Kontext der Kontinuität und Identität fällt natürlich auch die patristische und konzilsmäßige wichtige Rolle der Kontinuität z. B. im ersten Jahrtausend, wie auch Papst Johannes Paul II. in seiner neuesten ökumenischen Enzyklika, »*Ut unum sint*«⁶⁷ besonders hervorhebt, womit die dogmengeschichtliche Dimension und konkreter der Quellenbezug der systematischen Theologie stärkere Berücksichtigung findet. Arbeit ist genug. »Arbeiter« haben wir nicht genug. Der Weg ist offen. Es bleibt an uns, die Konsequenzen zu ziehen.

⁶⁴ G. Larentzakis, a.a.O., S. 43.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ »*Ut unum sint*«, Über den Einsatz für die Ökumene, Nr. 61, S. 79 f. Die große Bedeutung für die Gemeinschaft der Kirchen heben hervor in ihrer gemeinsamen Erklärung Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras anlässlich der »Aufhebung« der gegenseitigen Exkommunikationen aus dem Jahre 1054 am 7. Dezember 1965 in Rom und Konstantinopel. Siehe Dokument Nr. 127 in: ΤΟΜΟΣ ΑΓΑΠΗΣ, Vatikan-Phanar (1958–1970), Rome – Istanbul 1971, S. 282 f. Zur Lösung der Primatsproblematik verweist auch Josef Ratzinger auf die Bedeutung des ersten Jahrtausends: »Rom muß vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.« Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Forum* 1 (1977) 36 f.

Praktische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität

von Peter Plank, Würzburg

Im Jahr 1875 wurde zu Czernowitz die letzte Universität in der habsburgischen Doppelmonarchie, die nach dem regierenden Kaiser benannte Francisco-Josephina, gegründet. Ihre Aufgabe sollte es sein, der Bevölkerung der Bukowina leichteren Zugang zu akademischer Bildung zu verschaffen und damit das gesamte geistige, gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben im Lande zu fördern.¹ Keimzelle der neuen Universität war die bereits seit 1827 bestehende, nicht unbedeutende theologische Lehranstalt von Czernowitz, die samt ihrer Bibliothek in einem Seitenflügel des riesigen erzbischöflichen Palastes untergebracht war und es auch blieb, nachdem sie den Rang einer staatlichen theologischen Fakultät erhalten hatte. Wie die gesamte neue Universität, so entwickelte sich auch ihre theologische Abteilung, die mit sechs Professoren ihre Arbeit aufgenommen hatte, gut und erfüllte durchaus die bei der Gründung in sie gesetzten Erwartungen und Hoffnungen. Da fortan niemand mehr in das Czernowitzer Priesterseminar aufgenommen wurde, der die Voraussetzungen für das theologische Studium nicht erfüllte, verfügte die Erzdiözese Czernowitz nach Verlauf weniger Jahrzehnte über einen Klerus, der fast durchwegs universitär gebildet war. Da die theologische Fakultät selbstverständlich das Promotionsrecht besaß, war sie nunmehr auch in der Lage, ihre besten Absolventen zu selbständiger Forschung anzuregen und so den wissenschaftlichen Nachwuchs für ihre eigenen Belange und zur Unterstützung anderer Universitäten und Hochschulen zu fördern.²

Alles das hätte nichts Aufsehererregendes an sich, zumal nicht für uns heute in Bayern, wo in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von theologischen Fakultäten im Rahmen universitärer Neugründungen sich auf ganz ähnliche Weise konstituiert haben, und es hätte vor allem in einem Vortrag über das mir gestellte Thema nichts zu suchen, hätte es sich in Czernowitz nicht um eine orthodoxe theologische Fakultät gehandelt. Somit aber liegt es nahe, dieser nun 120 Jahre zurückliegenden Gründung im Hinblick auf den projektierten Studiengang für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität in München einige Aufmerksamkeit zu schenken, war doch die orthodoxe

¹ R. Wagner (Hg.), *Alma Mater Francisco Josephina. Die deutschsprachige Nationalitäten-Universität in Czernowitz. Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München 1979.

² E. Turczynski, *Die Bedeutung von Czernowitz für die orthodoxe Theologie in Südosteuropa*, in: *Geschichte der Ost- und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati* (= *Annales Instituti Slavici*, hrsg. von F. Zagi-ba, Bd. I/3), Wiesbaden 1967, S. 166–195.

theologische Fakultät in Czernowitz die einzige, die jemals bestanden hat in einem Land, in dem das Deutsche als allgemeine Amts- und Verständigungssprache diente.

Die Alma Mater Francisco-Josephina verfügte insgesamt über drei Fakultäten. Neben Theologen lehrten und studierten an ihr Juristen samt Wirtschaftswissenschaftlern sowie Philosophen, Philologen und Naturwissenschaftler. Die Studentenschaft kam größtenteils aus der Bukowina, deren autochthone Bevölkerung etwa zur Hälfte aus Rumänen und zur Hälfte aus Ruthenen bestand. Beide Volksgruppen gehörten der Orthodoxen Kirche an. Allerdings waren seit der Angliederung der Bukowina an das Habsburger-Reich 1775 immer mehr deutschsprachige Katholiken, Protestanten und Juden eingewandert. Die Menschen im ganzen Land und besonders in der Hauptstadt Czernowitz hatten sich daran gewöhnt, ihre Verschiedenheit nach Nationalität und Konfession bzw. Religion zu achten und sogar in erstaunlich weitreichendem multikulturellen Miteinander zu leben. Was sie allergrößtenteils miteinander verband, war die Kenntnis und der Gebrauch der deutschen Sprache im öffentlichen Leben, die deshalb selbstverständlich auch als Unterrichtssprache an der Universität diente – mit Ausnahme der theologischen Fakultät, deren bis 1899 durchwegs rumänische Professoren und Dozenten zwar ebenfalls häufig in deutscher Sprache schrieben und publizierten, jedoch zumeist in rumänischer Sprache lehrten.³ Weil dadurch die slawisch sprechenden Ruthenen stark benachteiligt wurden, kam es zu Spannungen und Auseinandersetzungen, die immer erbittertere Formen annahmen. Sie waren Teil jener anschwellenden nationalen Bewegungen, die schließlich zum Zusammenbruch des habsburgischen Vielvölkerstaates führten, in dessen Gefolge auch die Universität von Czernowitz samt ihrer theologischen Fakultät ein völlig anderes Gepräge erhielt.

Nun wird für den an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität geplanten Studiengang für Orthodoxe Theologie kaum jemand eine andere Unterrichtssprache vorschlagen wollen als die deutsche. Doch sind wir hierzulande von dem fatalen Fehler von Czernowitz nicht so weit entfernt, wie es zunächst scheinen mag. Die Tatsache, daß orthodoxer Religionsunterricht an den Schulen, an denen er bei uns eingeführt ist, bislang zu allermeist in engem Zusammenhang mit dem griechischen muttersprachlichen Ergänzungsunterricht oder doch in griechischer Sprache erteilt wird,⁴ obwohl ein erheblicher Teil der Schüler orthodoxen Bekenntnisses anderen Nationalitäten entstammt, ist dafür ein wohl ebenso beweiskräftiger wie aufrüttelnder Beleg. Mit dieser Feststellung aber

³ I. Popinescu, Die theologische Fakultät an der Universität Czernowitz, in: R. Wagner (Hg.), Alma Mater Francisco Josephina (s. Anm. 1), S. 133–136, dort: 134. Hingegen meint E. Turczynski, die Vorlesungen seien, mit Ausnahme der praktischen Theologie, der Katechetik und der Homiletik, in deutscher Sprache abgehalten worden: Orthodoxe und Unierte, in: A. Wandruszka (Hg.), Die Habsburgermonarchie 1848–1918, Bd. IV: Die Konfessionen, Wien 1985, S. 399–478, dort: 474. Letzteres ist jedoch wenig wahrscheinlich, weil an der theologischen Lehranstalt von Czernowitz, aus der die Theologische Fakultät hervorgegangen war und deren Professoren übernommen worden waren, seit 1848 ausschließlich auf Rumänisch (1827–1848 auf Latein!) unterrichtet worden war, wie folgender anonymen Broschüre zu entnehmen ist, die vermutlich einen Theologieprofessor oder Angehörigen des Diözesan-Konsistoriums zum Verfasser hat: Die griechisch-orthodoxe Kirchenfrage in der Bukowina und die Jung Ruthenen. Von einem gr.-or. rumänischen Priester, Czernowitz 1906, S. 122.

⁴ N. Thon, Orthodoxer Religionsunterricht, Armenisch-Deutsche Korrespondenz. Vierteljahresheft der Deutsch-Armenischen Gesellschaft Nr. 87 (März 1995) 42–45.

befinden wir uns mitten auf dem Gelände einer theologischen Einzeldisziplin im Bereich der praktischen Theologie, nämlich der Religionspädagogik.

1. Religionspädagogik

Wie es dazu kommen konnte, ja dahin kommen mußte, daß orthodoxer Religionsunterricht an deutschen Schulen wenn überhaupt, dann nur für griechische Schüler angeboten wird, liegt auf der Hand. Es fehlte und fehlt an qualifizierten Religionslehrern, die ihn in deutscher Unterrichtssprache und damit für alle orthodoxen Schüler gemeinsam, durchführen könnten. Es muß deshalb als vordringlicher Zweck eines Studiengangs für Orthodoxe Theologie an einer deutschen Universität betrachtet werden, geeignete Studenten auf ihren Dienst als orthodoxe Religionslehrer an allen Schularten vorzubereiten. Im Hinblick darauf wird besonderer Wert darauf zu legen sein, Studierenden der Orthodoxen Theologie nicht nur Fachwissen zu vermitteln, sondern ihnen auch Wege und Weisen aufzuzeigen, wie sie ihre Kenntnisse und Einsichten einsetzen können, um Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen wirksame Hilfe auf der Suche nach dem Woher und Wohin der Welt wie ihres eigenen Lebens zu leisten.

Wir sehen heute klar, daß ein Glaube, der als ein von vorneherein relativierter, im Übermaß problematisierter, ja gebrochener vermittelt wird, nicht die Kraft hat, den Menschen jenen geistigen Boden unter den Füßen zu schaffen, auf dem sie stehen, sich bewegen und ihr eigenes Leben wie das der anderen bejahen oder – um es mit den Worten des Herrn zu sagen – Gott, den Nächsten und sich selbst lieben (Mt 22,37–39 parr) können. Dementsprechend werden angehende orthodoxe Religionspädagogen dazu zu motivieren sein, ihren eigenen ererbten und durch Reflexion gefestigten und vertieften christlichen Glauben ohne Abstriche weiterzugeben und dabei nicht etwa im Vorfeld der eigentlichen Glaubensverkündigung stehenzubleiben. Daß dabei alle Rücksicht auf die durch Lebensalter und Individualität bedingte unterschiedliche intellektuelle und psychische Fassungskraft der Schüler zu nehmen ist, versteht sich von selbst.

Darüber hinaus gilt es zu bedenken, daß ein gemeinsamer schulischer Religionsunterricht für alle Orthodoxen in der Regel Angehörige verschiedener Nationalitäten und Kulturen vereinigen würde. Verlangt eine solche Situation einerseits besondere Einfühlbarkeit des Lehrers, so birgt er andererseits auch besondere Chancen. Schon die Kinder in den ersten Schuljahren würden so wie von selbst lernen, daß es auch Kinder ganz anderer Herkunft gibt, bei denen zu Hause und in der Kirche vielleicht anders gesprochen wird und deren Familien in vielem anderen Lebensgewohnheiten folgen, die aber doch auf dieselbe Weise glauben. Daraus ergäbe sich mit zunehmendem Alter die Erkenntnis, daß orthodoxer Glaube und jeweilige Nationalität nicht in so exklusiver Verbindung miteinander stehen, wie viele Orthodoxe und Nicht-Orthodoxe meinen, und daß keinesfalls die orthodoxe Identität verloren gehen muß, wenn die national-kulturelle sich wandelt. Die innerkirchlichen, aber auch gesamtgesellschaftlichen Folgen eines solchen Erkenntnis- und Integrationsprozesses müssen wohl nicht näher erläutert und ausgemalt werden.

Über solchen Überlegungen darf freilich nicht vergessen werden, daß für einen vermutlich nicht unbeträchtlichen Anteil der Schüler orthodoxer Herkunft der schulische Religionsunterricht die erste – und vielleicht einzige – Möglichkeit wäre, sich mit jenem Welt- und Selbstverständnis vertraut zu machen, welches das Leben ihrer Vorfahren geprägt und getragen hat, weil die über lange Jahrzehnte hinweg herrschende atheistische Staatsideologie und Zwangsherrschaft in ihren Herkunftsländern den Kontakt weiter Teile der Bevölkerung zur Kirche unterbrochen und die interne Weitergabe des Glaubens innerhalb der Familie fragmentiert oder verbogen, wenn nicht völlig erstickt hat.

Umso dankbarer sind wir für die Arbeit, die auf dem Gebiet der orthodoxen Religionspädagogik in Deutschland bereits geleistet worden ist. Das Landesinstitut für Lehrplanentwicklung in Soest hat in engem Zusammenwirken mit dem Lehr- und Forschungsgebiet Orthodoxe Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster in den letzten zehn Jahren Lehrpläne für die öffentlichen Schulen in Nordrhein-Westfalen erarbeitet, von denen jene für die Primarstufe⁵ und die Sekundarstufe II⁶ samt Regelungen für die Abiturprüfung bereits in Kraft stehen und angewandt werden, jene für die Sekundarstufe I kurz vor der Verabschiedung stehen.⁷ Treibende Kraft bei alledem ist der Münsteraner orthodoxe Theologie-Professor Anastasios Kallis, der als Direktor des Rates für Erziehung der griechischen Metropole in Deutschland auch dafür verantwortlich ist, daß »alle diese Lehrpläne in Zielsetzung und Aufgabenbeschreibung den theologischen Prinzipien der Orthodoxie und dem Selbstverständnis der orthodoxen Kirche entsprechen«.⁸

Dem Vernehmen nach sind die Planungen zur Einführung der orthodoxen Religionslehre als ordentliches Schulfach auch in Bayern und in Hessen schon in eine entscheidende Phase getreten. Dabei wird die in Nordrhein-Westfalen geleistete planerische Arbeit sicher gebührende Beachtung finden und nicht weniger die in den letzten zehn Jahren an den Schulen dieses Bundeslandes gewonnene praktische Erfahrung bei ihrer Umsetzung. Als größtes Hemmnis dabei hat sich der Mangel an entsprechend qualifizierten und geeigneten Lehrern erwiesen. Diesem Mangel kann auf Dauer und in zufriedenstellender Weise nur ein Studiengang für Orthodoxe Theologie an einer deutschen Universität abhelfen, der angehenden Religionslehrern all das in umfassender Weise bietet, was sie zur Bewältigung ihrer schwierigen Aufgabe brauchen.

2. Pastoraltheologie

Anders verhält es sich mit der praktischen Seite der Vorbereitung von Priestern, Diakonen und Laien auf den pastoralen Dienst in den Gemeinden. Die orthodoxen Kirchengemeinden in Deutschland gehören unterschiedlichen kirchlichen Jurisdiktionen an, sind

⁵ Griechisch-orthodoxe Religionslehre. (Die Schule in Nordrhein-Westfalen. Eine Schriftenreihe des Kultusministers, Richtlinien und Lehrpläne für die Grundschule. Nr. 2008), Frechen 1994.

⁶ Richtlinien Griechisch-orthodoxe Religionslehre. Gymnasiale Oberstufe. Stand 15. Juni 1992 (als Manuskript vervielfältigt, 98 S., zum Schuljahr 1993/94 in Kraft gesetzt).

⁷ N. Thon, Orthodoxer Religionsunterricht, *Armenisch-Deutsche Korrespondenz* Nr. 87 (März 1995) 44.

⁸ Ebd.

meist stark von einer ganz bestimmten Nationalität und Mentalität geprägt und werden dies noch lange bleiben. Eine ins Konkrete und einzelne gehende Einweisung von Klerikern und Laien in den Gemeindedienst wird deshalb weitgehend eine innere Angelegenheit der einzelnen Kirchen sein müssen. Dozenten der praktischen Theologie an der Universität werden gut daran tun, nicht etwa die pastoralen Gewohnheiten ihrer je eigenen Kirche zu verallgemeinern, sondern sich diesbezüglich auf die Vermittlung grundlegender und unverzichtbarer Prinzipien des Heildienstes der Kirche zu beschränken und im übrigen den Erfahrungsaustausch der Studierenden untereinander anzuregen und zu fördern, wie dies etwa auch an international ausgerichteten theologischen Studienzentren der Römisch-katholischen Kirche üblich ist.

So verschieden freilich die orthodoxen Gemeinden in Deutschland nach Nationalität, Mentalität und inneren Verhältnissen auch sein mögen, so finden sie sich doch alle als Minderheit in demselben gesellschaftlichen, gesamtulturellen und staatlichen Umfeld, mit dessen Realitäten ihre Gläubigen tagtäglich in allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens konfrontiert sind, und das besonders ihre Kinder stärker miterzieht und auf ihre jungen Leute tieferen Einfluß hat, als sie selbst und ihre Kirchen es oft wahrhaben wollen. Diese Realitäten auszuloten, ihre Auswirkungen auf die Menschen zu reflektieren und somit die Voraussetzungen und Bedingtheiten orthodoxen Glaubenslebens in Deutschland hier und heute zu verdeutlichen, dürfte sehr wohl eine Aufgabe universitärer Pastoraltheologie sein und eine wichtige dazu.

Wie alle anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften in Deutschland müssen auch die Orthodoxen mit nüchternem Sinn erkennen, daß ein erheblicher und immer mehr zunehmender Teil der Bevölkerung dieses Landes sein tägliches Leben so gestaltet, als gäbe es keinen Gott, also einer Art praktischem, meist völlig unreflektierten Atheismus verfällt, dessen langfristige Folgen für das gesellschaftliche Leben sich zwar schon anfanghaft erahnen, aber noch keineswegs absehen lassen. Es wäre fatal, weil wirklichkeitsfremd, zu meinen, dieser immer stärker werdende Sog ließe irgendeine ethnische oder religiöse Gruppierung als solche unberührt.

Für die christlichen Kirchen stellen bekanntlich die Zahlen ihrer Gottesdienstbesucher einen ebenso unbestechlichen wie unbarmherzigen Indikator für den Stellenwert dar, den die Menschen ihnen zuerkennen. Diese Zahlen zeigen an, was die Uhr geschlagen hat. Sie sind ein Zeichen der Zeit, auf das es zu achten und das es zu deuten gilt. Die Orthodoxen Kirchen stellen in dieser Hinsicht keineswegs Inseln der Seligen inmitten einer aufgewühlten See dar. Die Teilnahme an ihren Gottesdiensten ist, abgesehen von ganz bestimmten wenigen Tagen des Jahres, deren Feier häufig folkloristisch überformt ist, oft erschreckend gering – ein Zustand übrigens, der sich in den osteuropäischen und südosteuropäischen Kernländern der Orthodoxie, in freilich unterschiedlicher Weise, ebenfalls beobachten läßt, wobei es eine eher untergeordnete Rolle zu spielen scheint, ob die Religion dort von seiten der Staatsmacht in der Vergangenheit unterdrückt wurde oder nicht. Mit anderen Worten: Der sogenannte Säkularismus setzt auch den Orthodoxen Kirchen zu, in ihren traditionellen Kerngebieten ebenso wie in der Diaspora. Und ich wage die Vermutung, daß sich auf die Dauer der schleichende Säkularismus als ein schlimmerer, weil viel weniger faßbarer, Feind der Orthodoxie erweisen wird als die atheistische Ideologie der Kommunisten und ihr Staatsterror.

Voll ökumenischer Bereitwilligkeit wird da der orthodoxe Pastoraltheologe von seinen römisch-katholischen, protestantischen und gegebenenfalls anglikanischen Kollegen, die in dieser Hinsicht schon länger klar sehen, zu erfahren trachten, welche Gegenmittel da anzuwenden seien. Und er wird dann mit einer Vielzahl von Meinungsumfragen, Statistiken, Analysen, Untersuchungen, Mutmaßungen überschüttet werden, um schließlich zu erfahren, daß man im Grunde ratlos ist, weil ein wirklich greifendes Rezept bislang nicht gefunden werden konnte. Er wird staunen über die gewaltigen und vielfältigen Anstrengungen, die Kirche umzugestalten, sie zu reformieren und in den verschiedensten, bisweilen ihr eigentliches Anliegen deformierenden oder verbergenden, Verpackungen dem sogenannten modernen Menschen nahezubringen – mit meist nur kurzfristigem, scheinbarem oder auch keinerlei Erfolg.

Was nun wird der orthodoxe Pastoraltheologe, eingefügt in den Kontext der deutschen Universität und somit versehen mit allen nur denkbaren interdisziplinären Gesprächsangeboten, da tun, was seinen Studenten sagen? Da ich selbst kein ausgewiesener Pastoraltheologe bin, sondern Kirchen- und Liturgiehistoriker, wenn auch einer, der sich als Gemeindepfarrer müht, über der Kirche von gestern die von heute und von morgen nicht zu vergessen, weiß ich darauf keine fachlich kompetente Antwort. Aber ich denke, daß es nicht falsch wäre, die künftigen Priester und Seelsorger auf den Apostel Paulus hinzuweisen, der, wie er sagte, allen alles sein wollte, um jedenfalls etliche zu retten (1 Kor 9,22), der also eine denkbar hohe Motivation mit einer eher bescheidenen Erwartungshaltung zu verbinden wußte. Ich meine, daß man sie darauf vorbereiten sollte, zu tun, was immer ihnen möglich ist, ohne zu glauben, sie seien dabei zum Erfolg verdammt – ein Wort von Kardinal Ratzinger, das sich mir ins Gedächtnis eingegraben hat. Oder anders gesagt, es geht um die Zurüstung von jungen Menschen, die bereit sind, sich den Erfordernissen des Tages und der Stunde zu stellen, ohne dabei zu vergessen, daß Gott selbst der Herr der Geschichte, auch der Kirchengeschichte, ist.

3. Kirchenrecht

Nun ist es nicht immer ganz leicht, das Erfordernis des Tages und das Gebot der Stunde klar zu erkennen. Doch präsentieren sie sich mitunter auch deutlich als regelrechte Notwendigkeiten. Für die Orthodoxie in Deutschland würde ich neben der allgemeinen Einführung des schulischen Religionsunterrichts und der damit verbundenen Ausbildung von Religionslehrern vor allem das entschlossene Hinwirken auf überlieferungsgetreue und tragfähige kanonische Strukturen der Kirche zu diesen Notwendigkeiten zählen. Da im Fächerkanon der Theologie auch das Kirchenrecht zu den praktischen Disziplinen zählt, wird es deren Vertretern aufgegeben sein, neben anderen kanonistischen Problemen, gerade auch dieses zu den Gegenständen ihres lauten Nachdenkens zu machen.

Allen, die sich auch nur ein wenig mit dem orthodoxen Kirchenrecht befassen, kann nicht lange verborgen bleiben, daß das Bild, das die Orthodoxie in Deutschland wie in vielen anderen Ländern ihrer Diaspora bietet, ihren kanonischen Grundsätzen und Normen in eigentümlicher Weise entgegensteht. Migrationen und Emigrationen früher ungekannten Ausmaßes haben seit Ende des 19. Jahrhunderts in immer neuen Wellen ortho-

doxe Christen in die Westhälfte Europas, nach Amerika und Australien geführt. Unter ihnen waren auch Priester und Bischöfe, oder sie folgten ihnen, um ihnen seelsorgerlich beizustehen. Doch anstatt sich in der Fremde zusammenzuschließen und gemeinsam neue orthodoxe Lokal- und Territorialkirchen zu bilden, blieben sie ihren verschiedenen autokephalen Herkunftskirchen in der alten Heimat nicht nur mental verbunden, sondern auch rechtlich verpflichtet. Dadurch wurde der alte Grundsatz, daß die kirchlichen Grenzen den staatlichen entsprechen sollen, wie ihn der 17. Kanon des Konzils von Chalcedon verbindlich formuliert, in vielfacher Weise unterlaufen. In vielen Ländern konstituierten sich mehrere orthodoxe Jurisdiktionen nebeneinander. In manchen großen Städten residieren gegen alles Recht – man vergleiche nur den 8. Kanon des 1. Konzils von Nikäa – mehrere orthodoxe Bischöfe, führen gar denselben Titel.

Hatte die Bildung von Nationalstaaten im 19. und 20. Jahrhundert dazu geführt, daß Territorialkirchen zugleich Nationalkirchen wurden, so fingen diese nunmehr an, eine nach und neben der andern weit über ihre kanonischen Grenzen hinaus ein nach Möglichkeit weltweites Netz je eigener Diaspora-Bistümer zu spannen.⁹ Noch 1872 war die bulgarische Kirche von der Synode des Ökumenischen Patriarchats verurteilt worden, weil sie als erste die Zugehörigkeit zur bulgarischen Nation und nicht mehr das Leben innerhalb eines fest umrissenen Territoriums zum Kriterium ihres Bestandes erhob. Die Anklage lautete auf Phyletismus,¹⁰ also auf kirchlichen Nationalismus. Was aber die orthodoxe Diaspora betrifft, so ist solcher Phyletismus im 20. Jahrhundert zur Regel geworden und scheint mancherorts immer noch weiter um sich zu greifen.¹¹ Manche freilich behaupten gar, dies entspreche der althergebrachten kanonischen Ordnung der Orthodoxie und verweisen auf den 34. Apostolischen Kanon, in dem es heißt, die Bischöfe eines jeden *ἔθνος* sollten einen unter ihnen als ihren Ersten anerkennen und nichts von allgemeinem Belang ohne ihn unternehmen, wie auch er nichts derartiges ohne ihr Einverständnis tun solle.¹² Dieser Kanon besitzt in der Tat grundlegende Bedeutung für die Struktur der einzelnen autokephalen, d.h. unabhängigen, Landeskirchen der Orthodoxie. Die Frage ist aber, was der Text meint, wenn er vom *ἔθνος* spricht. Ein Blick in das maßgebliche lexikographische Werk von H.G. Liddell und R. Scott¹³ zeigt, daß dieses Wort im Schrifttum der Antike eine ganze Palette von Bedeutungen aufweist, wobei das Alter, aber auch die Gattung der Texte, in denen die einschlägigen Belegstellen sich finden, eine Rolle spielen. Doch ist die für unseren Zusammenhang zutreffende Bedeutung des Wortes *ἔθνος* nicht eben schwer herauszufinden. Denn bei einer Reihe von Schriftstellern des 1.-3. Jahrhunderts n. Chr. meint es, was manchen vielleicht überraschen wird, nichts

⁹ Vgl. dazu: P. Plank, Die geschichtliche Entwicklung der orthodoxen Kirchen im Südosten und Osten Europas, in: W. Nyssen u.a. (Hgg.), Handbuch der Ostkirchenkunde I, Düsseldorf 1984, S. 133–208, dort: S. 142–145, 194–202.

¹⁰ Akten der Synode: *Mansi* XLV, S. 417–546. Vgl. auch: *Metropolit Maximos von Sardes*, Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg – Basel – Wien 1980, S. 398–408.

¹¹ Vgl. N. Wyrwoll (Hg.), *Orthodoxia* 1995, Regensburg 1995. Nicht zuletzt das dem Verzeichnis der orthodoxen Hierarchen hier erstmals beigefügte kartographische Material ist von hohem Interesse.

¹² Text: F.X. Funk (Hg.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn 1905 (ND Turin 1959), S. 572/574.

¹³ H.G. Liddell – R. Scott (Hgg.), *A Greek-English Lexicon*. Oxford 91940 (ND 1982), S. 480.

anderes als eine Provinz des römischen Reiches.¹⁴ Gerade der 34. Apostolische Kanon erweist sich somit als Stütze der althergebrachten Ordnung der Kirche, deren Strukturprinzipien territorialer, nicht nationaler Art sind.

Der russische Theologe Nikolaj Afanas'ev (1893–1966), der an der orthodoxen theologischen Hochschule St. Serge in Paris lehrte, schrieb einmal: »Die kanonische Struktur der Kirche ist nichts anderes als der äußere Ausdruck der dogmatischen Lehre von der Kirche.«¹⁵ Er wollte damit sagen, daß in den Normen des Kirchenrechts das Selbstbewußtsein der Kirche seine praktische Ausformung findet. Wenn nun den altkirchlichen Kanones, die für uns Orthodoxe bis heute geltendes Recht darstellen, die Nationalität als strukturierendes Prinzip der Kirche völlig fremd ist, so bezeugen sie auf ihre Weise und in ihrer Terminologie dieselbe Ekklesiologie wie der Apostel Paulus, wenn er sagt: »Da gibt es nicht mehr Juden und Griechen, Sklaven und Freie, Mann und Frau; denn ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3,28). Ist aber die Kirche ihrem Wesen nach der Ort der Einheit in Christus, wo all die Schranken und Mauern, welche die Menschen in der Welt voneinander trennen mögen, keine Rolle spielen dürfen, so ist das institutionelle Aufspalten und Trennen von orthodoxen Gläubigen, die in demselben Lande wohnen, nach Nationalitäten nicht nur als eine Abweichung von der kanonischen Norm, sondern als eine ekklesiologische Entgleisung zu betrachten, die behutsam, aber entschlossen behoben werden muß, damit sie das Gedeihen orthodoxer Kirchlichkeit nicht weiter behindert.

In diesem Zusammenhang stimmt es hoffnungsfroh, daß sich im letzten Jahr eine Kommission konstituiert und bereits ihre Arbeit aufgenommen hat, in die alle in Deutschland vertretenen orthodoxen Kirchen, die sich gegenseitig anerkennen, Delegierte entsandt haben. Dort werden dem Vernehmen nach derzeit wichtige Probleme erörtert, wie die Einrichtung schulischen Religionsunterrichts oder die gemeinsame Vertretung aller orthodoxen Kirchen in den verschiedenen Gremien der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (AeK). Wie in anderen Ländern der Diaspora, wie etwa in Nordamerika,¹⁶ könnte daraus eine ständige Konferenz der orthodoxen Bischöfe erwachsen, die schließlich in eine institutionelle Vereinigung der verschiedenen Kirchen selbst münden könnte. Keineswegs müßten die einzelnen Gemeinden damit ihre bisherige nationale und kulturelle Prägung verlieren.

Ich hoffe, an diesem Beispiel gezeigt zu haben, wie die Kanonistik als konsequent betriebene philologisch-historische Wissenschaft gerade einer erklärtermaßen der Überlieferung verpflichteten Kirche wie der orthodoxen nicht nur hilfreiche, sondern unverzichtbare Dienste leistet bei der Bewältigung drängender aktueller Probleme. In gleichem, wenn nicht noch höherem Maß gilt dies auch von der Liturgik, mit deren kurzer Betrachtung unser Rundgang durch die wichtigsten Einzeldisziplinen der praktischen Theologie beschlossen werden soll.

¹⁴ Vgl. die Rezension von E. Kraft in *Südostforschungen* 53 (1994) 570–572 (dort: 572) zu: G. Grimm / Th. Nikolaou (Hgg.), *Bayerns Philhellenismus. Symposium an der Ludwig-Maximilians-Universität München*, 22. und 23. November 1991 (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993.

¹⁵ Kanony i kanonišeskoe soznanie, Beilage zu: *Put'*. Organ russkoj religioznoj mysli (Paris), Heft 39 (1933), 16 Seiten, dort: S. 3.

¹⁶ N. Thon, *Amerikas Orthodoxie in Bewegung*, *Der Christliche Osten* 50 (1995) 138–141.

4. Liturgiewissenschaft

Die korrekte, ja akribische Exegese von Gesetzestexten gilt als Charakteristikum der Rechtswissenschaften. Daß dies auch für die Kanonistik zutrifft, haben wir gesehen und zugleich festgestellt, daß bei Texten, die aus lange zurückliegenden Zeiten stammen, zur Vermeidung von Kurzschlüssen semantischen Fragen besondere Aufmerksamkeit zu schenken ist.

Nun hat auch der Liturgiewissenschaftler *mutatis mutandis* sich philologischer Methoden zu bedienen, insofern er es mit Texten zu tun hat. Und auch er wird nicht ohne Semantik auskommen, das heißt, er wird auf den Bedeutungswandel der Wörter nach Zeit, Ort und Zusammenhang zu achten haben. Insofern aber Gottesdienst, und besonders orthodoxer Gottesdienst, kein bloßes Sprachgeschehen ist, sondern in seinem Vollzug Wort, verwendete Materie und Symbolhandlung einander auf vielfältige Weise ergänzen und gegenseitig deuten, muß der Liturgiker Semiotik im umfassenden Sinne des Begriffes betreiben. Seine Aufgabe ist das Verstehen und Begreiflichmachen der verbalen, materialen und Handlungs-Elemente des Gottesdienstes, die als Symbole eine über sich selbst hinausreichende Bedeutung in sich tragen. Die weitaus größte Dichte erreicht gottesdienstliche Semiotik ohne Zweifel in den christlichen Zentralmysterien der Taufe und der Eucharistie. Je überlieferungsgetreuer sie vollzogen werden, desto leichter erschließt sich auch der ihnen innewohnende semiotische Reichtum. Ich darf das kurz an einem Beispiel erklären.

Die Orthodoxe Kirche verwendet im Gegensatz zu den meisten anderen christlichen Kirchen in ihrer eucharistischen Liturgie roten Wein. Ich selber habe diesem Umstand keine besondere Beachtung geschenkt, bis ich eines Tages in der Wochenendbeilage einer Zeitung einen Artikel über mittelalterliche muslimische Weinlyrik fand. Ich fing ihn eigentlich nur deshalb an zu lesen, weil ich es verwunderlich fand, daß es angesichts des muslimischen Alkoholverbotes eine solche überhaupt gibt. Dort stand zu lesen, daß alle diese arabischen Gedichte ausschließlich von rotem Wein handeln, weil anderer in der alten und mittelalterlichen Welt zumindest des Orients überhaupt nicht bekannt, geschweige denn vorhanden war.¹⁷ Mir fiel die alttestamentliche Rede vom Blut der Trauben (Gen 49,11; Dt 32,14; JesSir 39,26; 50,15; 1 Makk 6,34; vgl. auch Gen 49,12; Jes 49,26) ein, das schreckliche Bild von dem wie von Blut durchtränkten Gewand des Keltertreters beim Propheten Jesaja (63,1–3) und vor allem der Griff des Herrn nach dem Becher mit Wein beim letzten Mahl mit seinen Jüngern. Es kann kein Zweifel sein: Die Farbe des Weines in diesem Becher, den er in Händen hielt, als er sprach: »Das ist mein Blut«, war rot,¹⁸ so rot wie aller Wein damals war. Und es war nicht zuletzt, vielleicht gar zuerst, die Farbe dieses Getränks, die ihn veranlaßte, in dem Augenblick danach zu greifen, als er vom bevorstehenden Vergießen seines Blutes sprach. Die darin liegende un-
gemein packende und kaum zu mißdeutende Symbolik mußte aber zum semiotischen

¹⁷ Dies bestätigt A. Schimmel, Wein und Weinenthaltung. I. Religionsgeschichtlich, *RGK* Bd. 6, (31962), Sp. 1542 f. Vgl. auch: V. Hamp, Weinstock, *LThK* Bd. 10, (21965), Sp. 998.

¹⁸ Vgl. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia*. Eine genetische Erklärung der römischen Messe, Bd. II, Wien 1952, S. 48.

Problem werden, wo man zur eucharistischen Feier der Verkündigung des Todes des Herrn zum Heil der Welt sich weißen statt roten Weines bediente und bedient. Ich erinnere mich an unselige Diskussionen vergangener Jahre in unserem Lande über die Frage, welche Speisen und Getränke denn in unserer Zeit hier und anderswo als eucharistische Elemente zu verwenden seien. Sie gingen allesamt von der falschen Annahme aus, der Herr habe bei der Stiftung der hl. Eucharistie deshalb zu Brot und Wein gegriffen, weil es die gewöhnlichsten Nahrungsmittel seiner Zeit gewesen seien. Welch schauerliche Folgerungen daraus mitunter für das kirchliche Hier und Jetzt gezogen wurden, können wir übergehen. Wäre nicht schon viele Jahrhunderte zuvor roter Wein in weiten Teilen der Christenheit außer Gebrauch geraten, so wären solche Verirrungen nicht denkbar gewesen. Sie erweisen sich als Spätfolgen des westlich-mittelalterlichen Verfalls eucharistischer Semiotik. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei hier ausdrücklich angemerkt, daß sich Beispiele für den Verfall ursprünglicher Zeichenhaftigkeit auch im Bereich des orthodoxen Gottesdienstes aufzeigen ließen, wenn auch kaum welche, die so gravierend sind.

Das angeführte Beispiel läßt m. E. erkennen, daß eine konsequente und umfassende Anwendung der Semiotik als Methode der Liturgiewissenschaft wie auch der Sakramententheologie, soweit sie sich überhaupt voneinander trennen lassen, geeignet ist, viel Licht in manches Dunkel und viel Klärung in manche Wirrnis zu bringen. Es zeigt auch, daß der Vergleich als Grundmethode der Erkenntnis so manchen Denkprozeß in Gang setzt. Darin vor allem scheint mir die große Chance eines Miteinanders von römisch-katholischen, reformatorischen und orthodoxen Theologen, wie er an der Ludwig-Maximilians-Universität in Aussicht gestellt ist, zu liegen. Hier hätten alle Seiten viel zu geben und viel zu empfangen.

Nicht hilfreich scheinen mir allerdings in diesem Zusammenhang pauschalierende Ergänzungstheorien wie etwa die, daß der Osten vom Westen das Hören und der Westen vom Osten das Schauen lernen solle, oder auch jene, daß die Römisch-katholische Kirche das petrinische, die Protestantische das paulinische und die Orthodoxe das johanneische Prinzip verkörpere.¹⁹ Wie bar jeder tatsächlichen gegenseitigen Kenntnis solche Vorstellungen sind und wo wirkliches Lernen voneinander ansetzen könnte, möchte ich wiederum an einem Beispiel verdeutlichen.

Die Orthodoxe Kirche ist keineswegs »johanneischer« als andere Kirchen. Dies zeigt sich schon daran, daß die Johannes-Apokalypse in ihrer liturgischen Leseordnung fehlt,²⁰

¹⁹ Programmatisch verarbeitet hat diese Idee der russische Religionsphilosoph *Vladimir S. Solov'ev* (1853–1900) in »Kurze Erzählung vom Antichrist«: Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjow, hrsg. von W. Szyllkarski, Bd. VIII, München 1979, S. 259–294.

²⁰ Vgl. *P. Bratsiotis*, L'Apocalypse de saint Jean dans le culte de l'Église Grecque Orthodoxe, *RHPH* 42 (1962) 116–121. Allerdings ist Bratsiotis der Meinung, der orthodoxe Gottesdienst sei insgesamt stark vom Geist und der Diktion der Johannes-Apokalypse beeinflusst, eine These, die m. E. der nüchternen Überprüfung bedarf. Viel »Apokalyptisches« wird da wohl aus anderen biblischen Quellen, nicht zuletzt alttestamentlichen, geschöpft sein. Aufmerksam gemacht sei aber auf einen Passus aus dem in Gebrauch und Geltung stehenden slavischen Typikon, auch wenn er heute kaum irgendwo praktische Bedeutung haben wird: Für den Vollzug der sonntäglichen Nachtwache (ἀγρυπνία, svenoščnoe bdenie) ist dort vorgesehen, daß nach dem Ende der Vesper eine längere Lesung stattzufinden habe: »Vom Sonntag des hl. Pascha bis zum Sonntag Allerheiligen wird nach der Segnung der Brote die Apostelgeschichte gelesen. An den folgenden Sonntagen aber des gesamten Jahres

obwohl ihre Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Schriftkanon außer Frage steht. Ursache für diese Ausblendung waren offenbar auf die Apokalypse gestützte chiliastische Spekulationen und Umtriebe montanistischer Kreise, gegen welche die östlichen Kirchen ihre Gläubigen immunisieren wollten. Jedenfalls spielt die Johannes-Apokalypse, zuvor eines der meistgelesenen Bücher des Neuen Testaments, seit der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts im liturgischen Leben der östlichen Kirchen faktisch keine Rolle mehr.²¹ Nicht nur, daß sie im Gottesdienst nicht gelesen wird! Auch dem Denken der großen griechischen Kirchenväter des 4. und 5. Jahrhunderts ist sie keine Quelle. Die sonst so reiche gottesdienstliche Hymnik der Orthodoxen Kirche inspiriert sie nicht. Kommentare, die seit dem 6. Jahrhundert zur Apokalypse verfaßt werden (Oikumenios, Andreas von Kaisareia), haben keinen Einfluß mehr auf das gemeindliche Leben der Kirche.²² Bilderfolgen, die Apokalypsen-Motive zum Inhalt haben, tauchen erst ab dem 15. Jahrhundert auf und kopieren westliche Vorbilder, meist den berühmten Holzschnitt-Zyklus Albrecht Dürers von 1498.²³ Wie sehr hat die Apokalypse, selbst ein durch und durch vom liturgischen Leben der apostolischen Zeit geprägtes Buch, dagegen den Gottesdienst, die Kunst, die Theologie, die Frömmigkeit der lateinischen Kirchen geformt und bereichert! Vielleicht wären die orthodoxen Kirchen mehr gewappnet gewesen gegen die Anfechtung des Nationalismus, wenn auch bei ihnen jedes Jahr, etwa am ersten Sonntag nach Pfingsten, dem alten Allerheiligen-Termin, aus der Apokalypse der Hymnus auf das Lamm erklingen wäre: »Würdig bist du, die Buchrolle zu nehmen und ihre Siegel zu öffnen, denn du bist geschlachtet worden und hast für Gott mit deinem Blut erkaufte Menschen aus jedem Volk und jeder Nation und hast sie für unseren Gott zu einem Königreich und zu Priestern gemacht« (Apk 5,9 f.; vgl. auch 7,9 f.).

Dieses Beispiel mag auch zeigen, daß die Frage nach der apostolischen Überlieferung, die in jüngster Zeit zu Recht zu einem zentralen Thema des ökumenischen Gesprächs geworden ist, sich nicht beschränken darf auf Erörterungen ihrer Inhalte, so wichtig sie sind. Es muß vielmehr auch um den Vorgang des Überlieferns selbst, die Arten und Wege, die Intensität, die Lebendigkeit des Tradierens und Rezipierens des apostolischen Erbes der Kirche gehen. Nicht jede Kirche, die ein bestimmtes Element der Glaubensüberlieferung eben auch noch irgendwo »hat«, es finden und vorzeigen kann, wenn man ihren Experten nur genug Zeit läßt, danach zu suchen, ist sich dessen auch inne und lebt es. Zumindest in diesem Sinn wird jede Kirche in ihrem Eigenleben neben Stärken auch

werden gelesen die sieben katholischen Briefe der Apostel, die vierzehn Briefe des hl. Apostels Paulus und die Offenbarung des hl. Apostels Johannes des Theologen« (Tipikon siest' Ustav, St. Petersburg 1901, ND Graz 1964, Bl. 5^v). Dementsprechend finden sich im slavischen Apostol nicht nur Rubriken zu den Perikopen der eucharistischen Liturgie, sondern auch solche zur besagten Lectio continua der sonntäglichen Nachtwachen, deren Stücke jeweils mehrere Kapitel umfassen – ohne daß allerdings die Johannes-Apokalypse mitabgedruckt wäre. Die vor Beginn des Oster-Orthros übliche Lesung der ersten Kapitel der Apg ist zweifellos der faktisch übriggebliebene Rest dieses Brauchs.

²¹ Dazu: N. B. Stonehouse, *The Apocalypse in the Ancient Church. A Study in the History of the New Testament Canon*, Goes (Holland) 1929; G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, (WUNT 25), Tübingen 1981, bes. S. 62–107.

²² Wohl aber auf die Geschichtstheologie drangvoller Zeiten. Vgl. dazu auch: A. Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apokalypse à l'époque turque (1453–1821)*, Thessaloniki 1982.

²³ R. Chadraha, *Apokalypse des Johannes*, LCI Bd. I, (Freiburg i.Br. 1968), S. 124–142, hier: S. 138 f.

Schwächen und Defizite haben, derer sie sich ohne die Begegnung und den Vergleich mit anderen Kirchen kaum bewußt würde.

Die Chancen des ökumenischen Dialogs als gemeinsamer Suche nach der apostolischen Überlieferung im gelebten Erbe der je eigenen Kirche wie dem der anderen Kirchen erhöhen sich zweifellos beträchtlich, wenn die Orthodoxe Kirche darin den ihr gebührenden Platz erhält. Allerdings müssen sich alle Beteiligten darüber klar sein, daß ihnen dabei einiges abverlangt wird. Denn römische Katholiken und Protestanten verbindet miteinander eine lange gemeinsame Kirchen- und eine noch längere Geistesgeschichte, die ihnen hilft, sich selbst in solchen Punkten gegenseitig zu verstehen, in denen sie nicht übereinstimmen, während ein Gespräch mit Orthodoxen mitunter sogar dort schwierig werden kann, wo zunächst gar keine Unterschiede zu vermuten waren, weil sie häufig in anderen Kategorien denken und eine andere Sprache sprechen. Katholiken, die nach dem Motto »So nahe steht uns die Ostkirche«²⁴ geneigt sind, die Orthodoxie als das orientalistisch-exotische Hinterzimmer ihrer eigenen Kirche zu betrachten, werden da bald resignieren, ebenso Protestanten, die in den Orthodoxen nicht viel anderes sehen als natürliche Bundesgenossen gegen den römischen Universalismus. Die zu nutzende Chance für die anderen Kirchen liegt vielmehr darin, gemeinsam mit der Orthodoxen Kirche als Wahrerin einer ganz eigenen in hohem Maße überlieferungsgetreuen Ausformung des apostolischen Erbes auf dem Weg zur christlichen Einheit ein entscheidendes Stück voranzuschreiten. Der praktischen Theologie, insonderheit der Liturgik, scheint mir dabei eine Schlüsselrolle zuzufallen. Denn das konkrete kirchliche Leben und der gemeindliche gottesdienstliche Vollzug als sein Höhepunkt sind die eigentlichen Träger der apostolischen Überlieferung. Alle Theologie aber vertrocknet, wenn sie sich von ihm entfernt.

²⁴ So der Titel eines wohlmeinenden Buches von *Ekkart Sauser* (Frankfurt/Main, 1980).

Meine Lehrveranstaltungen im Fach Biblische Theologie im akademischen Jahr 1995–96

von Georg Galitis, Athen/München

Eminenz, Exzellenzen, sehr verehrter Herr Landesbischof, sehr geehrter Herr Altrector, Herr Prorektor, Herr Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Herr Dekan der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Herr Generalkonsul, Herr Ministerialrat, liebe Kollegen, meine Damen und Herren.

Die Universität München ist die erste und zur Zeit einzige Hochschule in der Welt, an der die orthodoxe Theologie parallel zur katholischen und zur evangelischen Theologie gepflegt wird. Daß dieses Zusammensein im gemeinsamen Haus unter dem Dach der ehrwürdigen Universität der Hauptstadt Bayerns eine Bereicherung für die christliche Theologie im allgemeinen bedeutet, die sehr fruchtbar für alle sein kann, ist kaum nötig zu erwähnen. Deshalb gilt ein besonders herzliches Wort der Dankbarkeit und der vollen Anerkennung all denen, die sich bemüht haben, damit dieses Projekt zustandekommt.

In Zusammenhang damit erlauben Sie mir, daß auch ich mich persönlich bedanke für die ehrenvolle Einladung, hierher zu kommen und Lehrveranstaltungen im Bereich »Biblische Theologie« zu halten.

Was ich im akademischen Jahr 1995/96, d.h. im ersten Jahr des Studiums »Orthodoxe Theologie«, anzubieten vorhabe, ist in erster Linie einleitend und einführend. So lautet meine *Vorlesung* im Wintersemester: »*Einführung in die orthodoxe Hermeneutik*«. Hermeneutik ist, wie bekannt, die Wissenschaft der *Hermeneia*. Hermeneia ist nicht einfach die Übersetzung, sondern das Bemühen, den tieferen Sinn eines Textes, in unserem Fall der Bibel, zu erfassen und den Text so tief und so vollständig wie möglich zu verstehen. Dieser Vorgang wird auf Deutsch mit dem Terminus »Auslegung« wiedergegeben. Um dieses Ziel zu erreichen, sind schon gleich nach der Entstehung der Bibel viele Wege eingeschlagen und verschiedene Methoden im Rahmen von verschiedenen kirchlichen örtlichen Traditionen entwickelt worden. Innerhalb dieser Traditionen fanden sie von der theologisch-biblischen Wissenschaft des Westens und des Ostens nicht die gleiche Beachtung. So kann man in diesem Sinne schematisch von einer *westlichen* und einer *östlichen*, d.h. *orthodoxen* Hermeneutik sprechen, die sich auf die theologische Tradition des Ostens stützt und sich mit ihrer eigenen theologischen Sprache ausdrückt.

Natürlich sind die Auslegungsprobleme dieselben, sowohl im Osten als auch im Westen. Der Unterschied besteht darin, *wie* man sie angeht, d.h. im Gewicht, das man jedem Problem gibt, im Winkel, aus dem man es betrachtet, in der Methode, die man für seine Lösung verwendet und in der Art, wie man von dieser Methode Gebrauch macht. Selbstverständlich sind die Ergebnisse aus der unterschiedlichen Behandlung der Probleme ausschlaggebend für die biblische Theologie und dementsprechend für die Lehre der Kirche. Dabei ist es wichtig, zwei Punkte zu unterstreichen:

1) Für die orthodoxe Theologie ist die biblische Arbeit als eine Funktion der *Kirche* zu verstehen. Damit ist gemeint, daß sie *in* der Kirche, *für* die Kirche und *durch* die Kirche geschieht. Das gilt natürlich nicht nur für die Bibelwissenschaft, sondern für die ganze orthodoxe Theologie. Das bedeutet nicht, daß die Kirche, bzw. ihre Leiter die wissenschaftlichen Methoden bestimmen, mit denen die Theologie arbeitet. Vielmehr ist die Theologie die Weise, durch die sich die Kirche ausdrückt und in der sie zur Welt spricht und mit ihr konfrontiert wird. In diesem Sinne kann man nicht einfach sagen, daß die Kirche die Theologie *braucht* oder daß die Theologie der Kirche *dient*, denn die Theologie ist die Stimme der Kirche, besser gesagt sie ist die *Wissenschaft* der Kirche. Und alles, was für die Wissenschaft wahr ist, ist es auch für die Kirche. So kann man den Satz: »Was orthodox ist, ist wahr« umstellen und sagen: »Was wahr ist, ist orthodox«.

2) Eine sehr wichtige Rolle in der Hermeneutik des Ostens spielt die *patristische* Literatur. Es ist nicht so, daß die Kirchenväter eine Mauer darstellen, die die wissenschaftliche Arbeit innerhalb eines vorgegebenen Rahmens begrenzt und sie in Formen erstarren läßt. Weder Regeln und Normen setzen die Väter, noch ersetzen sie das autonome Denken; sie sind weder Fessel, noch zur Versklavung da. Eher sind sie der Mund der Kirche, durch welchen sie spricht und durch den sie ihren Glauben und ihre Erfahrung, d.h. sich selbst ausdrückt. Durch die *Schrift* hat die Kirche »*ein für allemal*« ihre Erfahrung bezüglich der Person und des Wesen ihres Gründers und bezüglich ihrer Gründung, ihrer Herkunft und ihrer Natur als Leib Christi ausgedrückt; durch die *Kirchenväter* drückt sie *dauernd* ihre Erlebnisse in Bezug auf ihren Lauf innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit aus. So wird die patristische Literatur eine wesentliche und unentbehrliche Hilfe für die Arbeit des Hermeneuten, wie sie von der orthodoxen Theologie verstanden wird.

Eine *Vertiefung* und *Bearbeitung* dessen, was in der Vorlesung dargeboten wird, erfolgt im *Kolloquium*, wo die »Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Hermeneutik« diskutiert werden.

Aus einem anderen Bereich kommt das Thema, das im *Seminar* behandelt wird. Hier werden wir uns mit Texten aus der neutestamentlichen Zeit beschäftigen, aber auch aus der früheren Zeit, die zu ihr hinführt und Voraussetzung für ein besseres Verständnis der historischen Periode ist, in der die heilsgeschichtlichen Ereignisse stattfanden.

Die praktische Anwendung dessen, was im WS theoretisch dargeboten wird, erfolgt im SS, in der *Vorlesung* mit dem Titel »Auslegung ausgewählter Texte aus dem Neuen Testament«. Wegen eventuellen Mangels an Griechisch-Kenntnissen der Hörer wird dabei der Schwerpunkt nicht auf die grammatikalische bzw. syntaktische Bearbeitung des Textes, sondern eher auf den Geist der Auslegung gelegt werden, wie er im Osten und natürlich auch im Westen im Laufe der Geschichte bezeugt wird. Die dabei vorkommenden theologischen Grundbegriffe werden im *Kolloquium* diskutiert.

Als Folgeseminar des WSs werden in einem *Seminar* im SS Texte aus der Zeit des Neuen Testaments behandelt.

Das ist, meine Damen und Herren, in aller möglichen Kürze, was ich im kommenden akademischen Jahr anzubieten vorhabe. Nun möchte ich meine Präsentation mit einer Bemerkung schließen:

Orthodox, katholisch, evangelisch drücken Unterschiede aus, die eine Realität darstellen. Das darf uns aber die übergeordnete Realität nie und auf keinen Fall aus den Augen

verlieren lassen, die die Bezeichnung *christlich* verbirgt. Unser gemeinsamer *Glaube* an *Jesus Christus* als unseren Herrn und Heiland, unsere gemeinsame *Hoffnung* auf die zukünftige Welt Gottes, in der wir zu leben berufen sind, unsere gemeinsame *Liebe* zu Gott und zueinander ist unser unschätzbarer Schatz und diesen Schatz *müssen* wir schätzen und bewahren. Natürlich existiert immer noch die Trennung zwischen unseren Kirchen, und das ist ein unverkennbares, ein schmerzvolles Faktum. Aber eben deshalb müssen wir alles tun, damit diese Trennung, die eine gewisse Entfremdung verursacht hat, aufgehoben wird. Die Jahrhunderte der Trennung machen diese Arbeit schwierig, fast unüberwindbar. Aber die Christen glauben an Wunder. Auf ein großes Wunder warten wir. Inzwischen tun wir alles, was zur Förderung der Einheit beiträgt. Dieser Förderung dient m. E. auch die Errichtung des Studienganges »Orthodoxe Theologie« an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Die Pflege *des interdisziplinären Austausches* unter den theologischen Fachbereichen wird nicht nur zum *ökumenischen Gespräch*, sondern auch zum Aufbau, zur Bestätigung und zur Sicherung der gemeinsamen *europäischen Identität* entscheidend beitragen.

Entwurf meiner Lehrveranstaltungen im Fach Dogmatische Theologie im akademischen Jahr 1995–96

von Georg Martzelos, Thessaloniki/München

Im Rahmen der Vorlesungen im nächsten akademischen Jahr wird anfangs eine Einführung bezüglich des Sinns, des Inhalts und der Methode des Dogmatikunterrichts gegeben werden. Danach soll der Sinn und der Charakter des orthodoxen Dogmas sowie dessen Beziehung zum orthodoxen Ethos untersucht werden. Es soll besonders betont werden, daß das orthodoxe Dogma untrennbar mit dem orthodoxen Ethos verbunden ist, so daß Dogma und Ethos, oder mit anderen Worten Theologie und Spiritualität, in der orthodoxen Überlieferung eine unzerbrechliche Einheit bilden, die nicht zuläßt, daß wir das eine unabhängig vom anderen verstehen.

Anschließend soll die Beziehung des orthodoxen Dogmas zur Offenbarung untersucht werden. Zunächst wird besonders auf die Bedeutung und die Arten der Offenbarung Bezug genommen und betont, daß die orthodoxe Tradition sich weder auf die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung stützt, noch mit dieser übereinstimmt, die hingegen in der westlichen Theologie seit der Scholastik üblich geworden war. In der orthodoxen Lehre ist die Offenbarung als Eingreifen Gottes mit seinen Energien in die Schöpfung und die Geschichte ihrem Wesen nach ein übernatürliches Ereignis. Deswegen werden natürliche und übernatürliche Offenbarung nicht als unabhängig voneinander verstanden. Mit anderen Worten erfaßt die orthodoxe Kirchenvätertradition die sogenannte natürliche Offenbarung vollkommen im Licht der sogenannten übernatürlichen. Die einzig richtige Unterscheidung stellt nach orthodoxer Auffassung jene der Offenbarung in den Gebieten der Schöpfung und Geschichte, in denen sich Gott offenbart, dar. In diesem Rahmen kommt die Rede auf den trinitarischen Charakter der Offenbarung und auf die Eigenart der Werke der Personen der Hl. Trinität in der Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Welt.

Fernerhin wird die Beziehung von Offenbarung mit der Hl. Schrift und der Hl. Überlieferung sowie deren Stellung im Leben der Kirche untersucht. Bei dieser Einheit wird unterstrichen, daß die Hl. Schrift und die Hl. Überlieferung Früchte des kirchlichen Lebens im Hl. Geist und der geistlichen Erfahrung bilden, mit denen die Kirche die Offenbarung unverfälscht ausdrückt und bewahrt. Bei dieser Bedeutung werden die Hl. Schrift und die Überlieferung nicht als eigengesetzlich und unabhängig vom Leben der Kirche verstanden. Deswegen ist ihre Beziehung weder eine ergänzende, noch eine dialektische, sondern eine organische. Wie die Hl. Schrift, so schöpft auch die Hl. Überlieferung ihre Gültigkeit und ihre Autorität aus der Kirche selbst, weil ihre Inspiration die Inspiration der Kirche ist. Demzufolge charakterisiert dieselbe Inspiration, die die Hl. Schrift kennzeichnet, auch die Hl. Überlieferung, und demzufolge werden die Inspirationen der

Schrift und der Überlieferung nicht voneinander unterschieden, und zwar deswegen, weil die Inspiration in der orthodoxen Tradition nicht als eine außergewöhnliche Energie des Hl. Geistes verstanden wird, die ein für allemal bei den Verfassern der Hl. Schrift bekundet worden ist, sondern als dauernde Gegenwart und Energie des Parakleten inmitten der Kirche begriffen wird, so daß sie ohne Unterschied die Apostel wie die Kirchenväter angeleitet hat, d.h. die gesamte Kirche »zu aller Wahrheit«. In diesem Rahmen wird besonders betont werden, daß die Dogmen der Kirche als Früchte der kirchlichen Überlieferung trotz ihrer philosophischen Begrifflichkeit die ursprüngliche Botschaft des Evangeliums weder verfälschen noch verändern. Im Gegenteil: Ihre philosophische Formulierung existierte als Antwort auf die Herausforderung der Häresien und geschah ausschließlich mit dem Ziel der Absicherung der offenbaren biblischen Botschaft vor den häretischen Verfälschungen. Deswegen ist auch das Fundament des orthodoxen Dogmas ein vollkommen biblisches. Es gibt keine Dogmen in der orthodoxen Kirche, die ihrem Inhalt nach nicht zumindest ansatzweise in der Hl. Schrift formuliert vorliegen. Genau das zeigt die Einheit von Schrift und Tradition in der orthodoxen Kirche an.

Darüber hinaus wird sich die Rede dem Erkennen Gottes gemäß der orthodoxen Tradition zuwenden. Es sollen die Voraussetzungen, der Charakter und die Wege (kataphatisch oder apophatisch) des Gotteserkennens untersucht werden, wie auch die Beziehung von Glaube und Erkenntnis. An diesem Punkt wird die Betonung eigens auf den empirischen und existentiellen Charakter der Gotteserkenntnis gelegt werden, der in der orthodoxen Überlieferung diffus ist und der, wie die kataphatische, so auch die apophatische Annäherung an Gott kennzeichnet.

Schließlich wird von der orthodoxen Trinitätslehre und Christologie die Rede sein. Ich werde versuchen, eine globale Aufzeichnung der zwei grundlegenden Dogmen der Orthodoxen Kirche darzustellen, nämlich des trinitarischen und des christologischen, die von ökumenischen Konzilen definiert wurden. Im Anschluß wird versucht, die Folgen dieser Dogmen für das orthodoxe Verständnis der Kirche zu vermitteln.

Im Rahmen des Seminars im nächsten Winter- und Sommersemester mit dem Titel *Der orthodoxe Glaube gestern und heute* werden Themen der orthodoxen Dogmatik von entweder dogmengeschichtlichem oder ökumenischem Interesse mit dem Ziel behandelt, die orthodoxen dogmatischen Problemstellungen von den zeitgenössischen wissenschaftlichen und ökumenischen Forschungen, insbesondere von der deutschen römisch-katholischen und evangelischen Theologie her zu bereichern.

Die uns beschäftigenden Themen werden u.a. folgende sein: a) Die Beziehung von Vernunft und Offenbarung in der scholastischen Theologie, bei Luther und in der orthodoxen Tradition, b) die Stellung der zeitgemäßen westlichen Theologie gegenüber jener des Hl. Gregor Palamas, c) die Beziehung von Schöpfung, Entwicklung und Offenbarung im Licht der orthodoxen Tradition und d) der Beitrag des Basileios von Seleukeia zur Definition des Konzils von Chalkedon.

Besonderes ökumenisches Interesse verdienen ebenfalls zwei pneumatologische Themen, die dargestellt werden: Das eine zielt darauf ab, die Anfänge und die Voraussetzun-

gen des *Filioque* in der alten westlich-theologischen Tradition der einen und ungeteilten Kirche darzustellen und einige Lösungen zur Überwindung dieses grundlegenden pneumatologischen Unterschiedes zwischen Orthodoxie und den westlichen Kirchen vorzuschlagen. Das andere beabsichtigt darzustellen, wie der Beitrag der orthodoxen Pneumatologie zur Überwindung der Probleme aussieht, die die kontextuellen pneumatologischen Auffassungen der nordkoreanischen Professorin Chung Hyun Kyung bei der siebten Vollversammlung des ÖRK in Canberra hervorriefen.

Im Rahmen des Kolloquiums im nächsten Winter- und Sommersemester werden grundlegende dogmatische Fragen behandelt werden, die vor allem den orthodoxen Bereich beschäftigen, um ein globales Bild der dogmatischen Fragestellung innerhalb der orthodoxen Kirche zu zeichnen.

Folgende Themen werden wir berücksichtigen:

- a) Die Beziehung zwischen Dogma und der Hl. Schrift mit der Absicht, die Einheit von biblischer und dogmatischer Theologie hervorzuheben, die besonders im griechischen orthodoxen Bereich auf gefährliche Weise verletzt worden ist;
- b) die Bedeutung der kataphatischen und apophatischen Theologie für die orthodoxe Tradition;
- c) der apophatische Charakter der Seinsweise der Personen der Trinität nach den Kirchenvätern;
- d) die Bedeutung der mystischen Theologie für die Orthodoxe Kirche;
- e) die dogmatische Bedeutung der Ikonen und die theologischen Voraussetzungen des Übergangs von der Ikone zum Urbild nach der orthodoxen Ikonenlehre;
- f) die Beziehung von Tradition und Erneuerung in Kirche und Theologie auf der Grundlage der Lehre des Hl. Gregor Palamas;
- g) das Problem der Beziehung zwischen der Zeugung des Sohnes und der Freiheit des Vaters entsprechend der orthodoxen Tradition, und
- h) die Schau Gottes nach der orthodoxen Überlieferung.

Probleme der Deutung der Göttlichen Liturgie

von Vladimir Ivanov, Berlin/München

Für die professionell betriebene Theologie besteht die Gefahr, daß ihre Begriffe, so wie sie subjektiv gehandhabt werden, allzu rasch auf das Niveau von »Termini technici« herabsinken. Dann verschwindet unvermeidlich das – wie Nietzsche sich ausdrückte – »Pathos der Distanz« zwischen dem Bewußtsein des Theologen und dem Gegenstand, den er studiert. In dem Maße, in welchem der Geist der Profanität über das europäische Denken Macht gewann, ist es immer schwieriger geworden, jene theologische Betrachtungsweise beizubehalten, die im sakramentalen, gottmenschlichen Leben der Kirche wurzelt. Die historische Analyse bekam immer größere Bedeutung. Das sakramentale Denken schien nur noch gut für eine nachträgliche Stilisierung. Aus dieser Sicht kann man die Heilige Schrift – selbst wenn man sie als göttlich inspiriert anerkennt – mit denselben Methoden erforschen wie ein beliebiges Literaturdenkmal. Das Studium einer Heiligenvita unterscheidet sich dann methodisch in keiner Weise vom Studium des Quellenmaterials, das über irgendeine historische Persönlichkeit Auskunft gibt. Ebenso kann man auch die Sakramente der Kirche derart betrachten, daß ihre gottmenschliche Natur gar nicht in den Blick kommt. So hat man in Rußland des 19. Jahrhunderts instinktiv gespürt, daß die traditionelle sakramentale Schau getrübt wird, wenn man die historisch-analytische Forschungsmethode auf den Bereich der Liturgik anwendet. Die Göttliche Liturgie ließ nach dem herkömmlichen Verständnis nur eine einzige Betrachtungsweise zu: Die übergeschichtliche theologische Deutung, die vor allem aufzuzeigen hat, welche sinnbildliche Symbolik sich in den liturgischen Handlungen verbirgt.

Dieser theologische Konservatismus geriet jedoch in einen offenkundigen Gegensatz zum Zeitgeist. So formierte sich dann an den Geistlichen Akademien von Moskau, St. Petersburg, Kiew und Kasan eine eigenständige Schule von Liturgiewissenschaftlern. Sie hat von den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts – während derer an den Akademien eigene Lehrstühle für Liturgik eingerichtet wurden – bis zur Vernichtung der Geistlichen Akademien in der Zeit von 1917 bis 1919 existiert und innerhalb dieser Jahrzehnte hochbedeutende Leistungen bei der historischen Erforschung der orthodoxen Liturgietradition vollbracht. Während früher dieser Kernbereich des kirchlichen Lebens eher unter praktischen Gesichtspunkten studiert worden war, so wird er nun nach streng wissenschaftlichen Maßstäben untersucht. Aber die auf diesem Gebiet tätigen Fachgelehrten haben niemals den Versuch unternommen, in eigentlich theologische Gefilde vorzustoßen. So blieb die Liturgik doch nur ein recht trockenes Studienfach, in dem nichts vom Atem des echten spirituellen Lebens zu spüren war. Erst die religionsphilosophische Blüte in Rußland zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat bewirkt, daß sich eine liturgische Theologie im eigentlichen Sinne dieses Wortes herausgebildet hat.

Die ersten Schritte in dieser Richtung unternahm der große russische Theologe und Priester Pawel Florenski (geboren 1882, erschossen 1937). Mit den Fragen des modernen religiösen Denkens an die orthodoxe Überlieferung herantretend, gelangte er zur Idee ei-

ner Philosophie des Kultes. Vorlesungen zu dieser Problematik hat er mit Unterbrechungen zwischen 1918 und 1922 gehalten. Die hinterlassenen Konzepte hat lange Zeit ein Professor der Moskauer Geistlichen Akademie verwahrt; erst 1977 sind sie in den »Theologischen Arbeiten« publiziert worden. Deshalb können sie erst jetzt die liturgische Theologie befruchten und in ihrer Entwicklung fördern.

Während in Rußland die Tradition durch den unheilvollen Gang der geschichtlichen Ereignisse unterbrochen wurde, konnte sie in der Emigration fortgeführt werden. Hier erlebte das liturgische Denken einen echten Qualitätssprung. Denn man lernte, den Gottesdienst, namentlich die Eucharistie, auf ganz neue Weise zu deuten. Ja, man kann sagen, erst das 20. Jahrhundert hat entdeckt, wie man in das Wesen liturgischer Formen wirklich eindringen kann. Das naive, unreflektierte Verhältnis zu ihnen, das vielen sehr fromm erscheinen mag, aber die ursprünglichen Intentionen der formgebenden Gestalter christlicher Liturgie weit verfehlt, konnte dadurch ebenso überwunden werden wie die Versuchung des positiven Historismus. Selbstverständlich darf man die Fernwirkungen jener Entdeckungen, die etwa solchen hervorragenden Interpreten der Göttlichen Liturgie wie den Protopresbytern Nikolai Afanasjew und Alexander Schmemmann gelungen sind, nicht überschätzen. Denn aufgrund der geschichtlichen Entwicklung geht auch das bescheidene Maß an christlichem Bewußtsein, das dem russischen Volk in seiner Mehrzahl im 19. Jahrhundert noch zu eigen war, immer mehr auf erschreckende Weise verloren. Heute füllen sich die Kirchen in Rußland mit Menschen, die eher ein dunkler Instinkt, eine ererbte Erinnerung hierher zieht als eine klare Vorstellung vom Christentum. Zahlreiche Menschen werden in Rußland getauft, ohne daß irgendeine Unterweisung stattgefunden hätte. Die Täuflinge lassen sich oftmals von nicht so sehr christlichen, als vielmehr heidnischen Vorstellungen leiten. Sie betrachten die Taufe als Schutzmittel für ihr Leben und ihre Gesundheit. Solche Erscheinungen resultieren letztlich aus einer Staatspolitik, die das Bewußtseins- und Bildungsniveau absichtlich herabgedrückt hat. Deshalb steht aus ganz praktischen Gründen die russische Kirche vor der Aufgabe, in der katechetischen Unterweisung erst einmal die elementarsten Grundkenntnisse zu vermitteln. Man kann sich kaum vorstellen, wie die Ideen, die in der religionsphilosophischen Renaissance Rußlands zu Beginn des 20. Jahrhunderts und später von deren Erben in den USA entwickelt worden sind, Eingang in das russische Kirchenmilieu finden sollen, denn es befindet sich, nach Jahrzehnten unter der Knute atheistischer Diktatur, noch immer in einem halb bewußtlosen »Dämmerzustand«. Obendrein stehen auch im Westen die Dinge nicht gerade günstig für die russische Geisteskultur. Deren Aufblühen in den 20er und 30er Jahren verdankte sich dem Umstand, daß damals die bedeutendsten Denker und Theologen in die Emigration gegangen sind. Aber ihr Werk hat keine Nachfolger gefunden. Zwar gibt es einige wenige Ausnahmen, aber sie bestimmen nicht das allgemeine Bild. Ganz offensichtlich versiegen nun in den Emigrantenkreisen jene Impulse, die einst die schöpferischen Geister der russischen Religionsphilosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts inspiriert haben. Diese Entwicklung ist alles andere als harmlos. Im kirchlichen Leben läßt sich ein gewisser Entartungsprozeß beobachten: Die alten Formen werden bewahrt, doch das Verständnis für sie geht verloren. Protopresbyter Alexander Schmemmann, einer der Begründer der liturgischen Theologie, hat sich hierzu folgendermaßen geäußert: »Je mehr die Eucharistie, die Göttliche Liturgie, das Mysterium des Sieges

Christi und seiner Verherrlichung zum Inhalt einer realen Erfahrung wurde, desto stärker wurde spürbar, daß in der Kirche eine eigentümliche 'eucharistische Krise' eingetreten ist. In der Überlieferung der Kirche hat sich zwar nichts verändert, doch verändert hat sich das Verständnis der Eucharistie, ihres eigentlichen Wesens. Diese Krise entspringt dem Mißverhältnis zwischen dem objektiven Geschehen und der subjektiven Aufnahme, dem Erleben des Geschehens. Bis zu einem bestimmten Grad hat es eine solche Krise in der Kirche schon immer gegeben; das Leben der Kirche, genauer des Kirchenvolkes, ist niemals vollkommen und ideal. Aber im Laufe der Zeit ist diese Krise zu einem chronischen Normalzustand geworden, zu einer Art latenter 'Schizophrenie'. Diese 'Schizophrenie' vergiftet die Kirche und unterhöhlt die Fundamente des kirchlichen Lebens«. Protopresbyter Alexander Schmemmann macht hier auf ein Problem von höchstem Gewicht aufmerksam: Das Wesen der Eucharistie bleibt unwandelbar dasselbe, seit Christus mit den Aposteln das Heilige Abendmahl gehalten hat, doch im Laufe der Jahrhunderte hat sich die Auffassung vom Wesen der Eucharistie mehrfach gewandelt. Damit meine ich nicht nur solche Situationen, wie z.B. die im 16. Jahrhundert in Westeuropa, als divergente Deutungsmuster der Eucharistie (Messe) einander unversöhnlich gegenüberstanden, so daß es zu einer tragischen Spaltung innerhalb der westlichen Christenheit kam. Bisweilen ändert sich nicht einmal die dogmatische Lehre, die ja, etwa in der Orthodoxie, gleich geblieben ist, doch unversehens verschieben sich die Akzente in der Sphäre des subjektiven Erlebens, so daß sich schließlich im Bewußtsein ein Bild von der Eucharistie ausprägt, das sich weit von ihrem ursprünglichen Sinngehalt entfernt – und das Schlimmste ist, daß fast niemand es bemerkt. Wie steht es nun eigentlich um das heutige Eucharistieverständnis? Mit dieser Frage betreten wir einen recht schwankenden Boden. Uns ist aufgegeben, ein ausgewogenes Verhältnis zwischen dem übergeschichtlichen Wesen der Göttlichen Liturgie und den Formen ihrer geschichtlichen Konkretion und Rezeption zu finden.

Die Orthodoxie und der Aufbau des vereinten Europas

von *Damaskinos Papandreou, Chambésy/Genf*

Meine Ausführungen möchte ich mit jenen Worten beginnen, die ich am 18. März 1980 an den mittlerweile verstorbenen Präsidenten der Republik Griechenland und hervorragenden Gelehrten *Konstantinos Tsatsos* anlässlich seines Besuches im Orthodoxen Zentrum in *Chambésy* gerichtet hatte: »Der Dienst dieses Patriarchal-Stavropigions ist von der Vision des Völkerapostels *Paulus* geprägt, die am Eingang dieser Kirche abgebildet ist. Diese Vision, welche die Apostelgeschichte in jener merkwürdigen Episode überliefert, ist ja für die weitere geschichtliche Entwicklung entscheidend, da sich der Apostel schließlich zum Gehorsam gegenüber dem ihm im Traum erscheinenden mazedonischen Mann entschließt, der ihn bittet »Komm herüber nach *Mazedonien* und hilf uns!«, und nicht zur Fortsetzung der von ihm eigentlich gewünschten Mission in Asien, an welcher er vom Heiligen Geist gehindert wird. Dieser Vision haben auch wir gehorcht, indem wir gemeinsam mit dem Apostel *Paulus*, dessen Name diese Kirche trägt, aus dem Osten in den Westen kamen. Dadurch konnten wir einer Forderung unserer Zeit entsprechen, nämlich den übernationalen und einenden Charakter des Ökumenischen Patriarchates in diesem europäischen Raum zu inkarnieren, dessen Kultur nicht ohne das paulinische Erbe denkbar ist. Dieses Erbe ist ja von einer Synthese griechischen und christlichen Geistes geprägt, die so weit geht, daß es unvorstellbar ist, die wahre europäische Kultur und Zivilisation in einem Hellenismus ohne Christentum oder in einem Christentum ohne Hellenismus zu suchen. Denn diese Synthese des wahren griechischen Geistes und des Christentums stellt in der Tat die Quintessenz des europäischen Erbes dar, das von einer wirklich bewundernswerten Ausgewogenheit zwischen inner- und äußerweltlicher Sicht des Menschen als Bild und Abbild Gottes, zwischen praktischem Leben und monastischem Aufstieg, zwischen Demokratie und christlicher Ordnung, zwischen Freiheit und christlichem Ethos gekennzeichnet ist.«¹

Hier ist jedoch die Frage zu stellen: Was ist jenes spezifische Element, das dem Begriff und der Realität Europas innewohnt und Europa von anderen geographischen Regionen unseres Planeten unterschieden hat und somit diese einmalige Synthese und Ausgewogenheit ermöglichte? Worin unterscheiden sich die europäische Zivilisation und Kultur in ihren ontologischen Voraussetzungen von anderen älteren Kulturen und Zivilisationen, welche zu ihrer Blütezeit vorausbestimmt erschienen, die höchsten Errungenschaften des menschlichen Geistes auf Dauer ausschließlich für sich zu beanspruchen? In diesem Zusammenhang behauptet *Joseph Kardinal Ratzinger*, daß grundsätzlich »der Gedanke an Europa immer dann pointiert auftrat, wenn den »unter diesem Sammelbegriff zu vereinigenden Völkern Gefahr« drohte ... Europa erfährt, was es selber ist, am deutlichsten dort,

¹ Vgl. *Episkepsis* 11 (1.4.1980), Nr. 228, S. 2–3.

wo es nachdrücklich mit dem konfrontiert wird, was den Gegensatz seines Eigenen darstellt². In dieser letztgenannten Perspektive wird Europa in seiner klassischen Form – als christlicher Westen, der dem nicht-christlichen Osten entgegengestellt ist, – von seinem Gegensatz zur muslimischen Welt her definiert, die jene Form des Monotheismus verkörpert, der es nicht gelungen ist, die christliche Herausforderung des menschengewordenen Gottes zu assimilieren. Somit schloß sie sich selbst auch von jener gesamten Dimension der menschlichen Person aus, die einerseits Hellas entdeckt hatte und andererseits das Christentum übernommen und in den ihr zukommenden Rang versetzt hatte.

Im Gegensatz zur radikal und einseitig theokratischen Deutung der Welt durch den nicht-christlichen muslimischen Osten gewinnt das »Spezifikum« dessen, was Europa ist, an konkreter Gestalt: jener Raum also, in dem die Synthese von Christentum und Hellenismus, von Gott und Mensch möglich war. Gemeint ist hier das Phänomen des Staates als Struktur dieser Welt (*civitas terrena*), der zwar sicherlich nicht den Raum des Transzendenten (*civitas Dei*) ausschöpft, aber dennoch nicht als etwas grundsätzlich Schlechtes (*civitas Diaboli*) verworfen wird, sondern als eine unausweichliche empirische Realität eingestuft wird.

Eine derartige relative Annahme des Staates als akzeptable Institution, als mindere Realität im Verhältnis zur Realität Gottes, ist im Kern schon im berühmten Satz Jesu »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört!« impliziert und findet seine Bestätigung in der gesamten Geschichte des Christentums von den ersten Jahrhunderten seines Erscheinens bis heute. Sie ist auch der Prüfstein für die – aus christlicher Sicht vorgenommene – Bewertung »Roms« als ein staatliches und rechtliches Umfeld einer relativen Autonomie des Menschen, der innerhalb einer Staats- und Rechtsordnung Person und Träger der Freiheit ist.

Wenn wir diese Bewertung akzeptieren, verstehen wir meines Erachtens ohne weiteres, daß es Europa in seiner langen Geschichte gelungen ist, eine Struktur und eine angemessene Gestalt zu bewahren, und dies trotz seiner Fähigkeit, immer wieder neue Ideen aufzugreifen und die Errungenschaften des menschlichen Geistes zu assimilieren, sogar wenn sie nicht aus Europa selbst hervorgegangen waren. Sein römisches, juridisches und kulturelles Fundament gab ihm jene notwendige Elastizität, die in stets neuen Synthesen das humanistische Ideal der Griechen und das Streben der Christen zur Vollkommenheit harmonisch miteinander vereinigte.

Deshalb meinen wir, daß Europa im Laufe der Zeit zur Hauptsache der unablässig stattfindenden Reihe der historischen Veränderungen und geistigen Errungenschaften der Menschheit wurde, sei es durch die Annahme, Zusammenfügung und Entwicklung von Ideen der asiatischen oder afrikanischen Kulturen, sei es durch eigenes pionierhaftes, kreatives Suchen. Die geographische Verbindung Europas zum westlichen Asien und zu Nordafrika erwies sich in der Antike als außerordentlich bedeutsamer Faktor für die Begegnung und gegenseitige Beeinflussung der Kulturen. Europa wies hier eine wahrhaft einmalige assimilatorische Fähigkeit der selektiven Wahl und der bedeutsamen Integration der geistigen Errungenschaften der übrigen Kulturen in das Gefüge der eigenen europäischen Zivilisation auf.

² Joseph Kardinal Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, S. 198.

A. Historische Betrachtung der europäischen Zivilisation

Es ist der Mühe wert, einen Blick in die Vergangenheit zu werfen, um diese historische Entwicklung zu skizzieren.

1. Die Völker des Mittelmeerraumes treten gemeinsam auf der Bühne der Weltgeschichte und der menschlichen Kultur auf, tauschen materielle und spirituelle Güter, empfangen und offerieren gleichermaßen die Früchte ihres geistigen Fortschritts, wetteifern in kulturellen Leistungen und tauschen dabei mehrfach untereinander die Führungsrolle in dieser unterbrochenen Suche und Mystagogie. Es versteht sich dabei von selbst, daß dieser spirituelle Prozeß von den politisch-sozialen Bedingungen der antiken Welt begünstigt wurde, die tatsächlich die kreative Kommunikation der Völker und Kulturen erleichterte. Ebenso bezeichnend ist es aber auch, daß die diversen Geisteserrungenschaften sich vor allem im europäischen Raum zu lebensfähigen kulturellen Formen entfalteten. Dies ist nicht nur auf die merkwürdige Westausrichtung der Völker und Kulturen der antiken Welt zurückzuführen, sondern auch auf die besonderen Charismen der europäischen Völker, insbesondere der Griechen und Römer.

Die griechische und römische Geschichte zeigen die besondere assimilatorische, systematische und kreative Fähigkeit dieser Völker zur vollständigen Auswertung und Entwicklung des geistigen Erbes des damals bekannten, bewohnten Erdkreises (oikoumene) in seiner Gesamtheit. Die klassische griechisch-römische Kultur war das Resultat der spirituellen Geburtsvorgänge aller geistig entwickelten Völker der Antike, wurde aber insbesondere von jenen Völkern erfahren, die aus verschiedenen Gründen sensiblere geistige Antennen für die Rezeption und selektive Annahme der von allen Seiten kommenden neuen Ideen aufwiesen.

Die ständige Befruchtung der europäischen Kultur sicherte nicht nur ihren dynamischen sozialen Realismus, sondern auch ihren par excellence universalen (ökumenischen) Charakter. Denn die Welt der Ideen wurde in eine konkrete soziale Realität umgewandelt und stellte eine fortwährende Provokation und Aufforderung zur Nachahmung dar. Dabei ist der Beitrag des griechischen Geistes zur Herausbildung des Spezifikums und des universalen Charakters der europäischen Kultur nicht nur allgemein akzeptiert, sondern auch erstaunlich dauerhaft, da dieser bekanntlich in verschiedener Hinsicht und von unterschiedlichen Standpunkten her die innere Dialektik der europäischen Kultur bis in die jüngste Zeit hinein geprägt hat und prägt.

Der universale (ökumenische) Charakter und der soziale Realismus des klassischen griechischen Erbes beschränkten sich natürlich nicht auf enge nationale oder räumliche Grenzen, sondern stellten ein gemeinsames Erbe für alle Völker dar. Sowohl die klassische Staatslehre des »Stadtstaates« als auch ihre Ablösung durch das Weltreich *Alexanders des Großen* stellen eine Überwindung des Begriffs der Nation oder der räumlichen Einengung dar. Diese wurde durch die Geltendmachung einer immer stärkeren universalen Staatslehre realisiert, die im Werk *Zenons von Kition* »Kosmopolis« ihren Niederschlag fand und von der stoischen Philosophie fortwährend verkündet wurde. Unter dem Einfluß dieser universalen Staatslehre der Stoiker wurde die Umwandlung des römischen Staates vom eigenständigen Stadtstaat zum Weltreich vorgenommen, und diese Staats-

lehre wurde durch die christliche Lehre von der Einheit und der ontologischen Gleichheit des Menschengeschlechtes noch verstärkt.

So integrierte einerseits das römische Reich die Grundprinzipien des universalen Geistes der griechischen Philosophie in das römische Recht und die administrativen Institutionen; das Christentum wiederum akzeptierte und assimilierte fortschreitend sowohl die Geisteserrungenschaften des griechischen Denkens als auch die angewandte römische Idee des universalen Reiches in seine christliche Lehre. Der historische Prozeß der harmonischen und ausgewogenen Synthese dieser drei Größen, d. h. des griechischen Geistes, des römischen Erbes und des christlichen Glaubens, wurde nach und nach von der kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte vervollständigt und führte zur allmählichen Umwandlung des römischen Weltreiches in das Reich des christlichen Erdkreises. Dieser Prozeß begann seit der apostolischen Zeit, insbesondere durch das missionarische Wirken des Apostels *Paulus*, der in seine apostolische Tradition die universale Staatslehre der Stoiker und des römischen Reiches einfügte (Röm 13,1 ff.) und den Weg für die selektive Annahme des geistigen Erbes des griechischen Denkens seitens der christlichen Kirche bahnte. Die späteren kirchlichen Schriftsteller und großen Kirchenväter vervollständigten diesen Prozeß und entwickelten, auch aufgrund der paulinischen Lehre, in systematischer Form die politische Theologie der Kirche, um somit die feststehenden Rahmenbedingungen der Beziehungen zwischen der Kirche und der staatlichen Gewalt genauer zu definieren und um deren Übergriffe in die »sacra interna corporis« der Kirche zu reduzieren.

Diese »politische« Theologie der mittelalterlichen Kirche war natürlich intern nicht frei von innerkirchlichen Spannungen, extern aber auch nicht von Fehldeutungen – etwa seitens der politischen Macht. Die große Synthese des mittelalterlichen Europas war bekanntlich von einem Jahrhunderte andauernden Antagonismus zwischen christlichem Osten und christlichem Westen geprägt, der jedoch keineswegs ausschloß, daß beide Seiten sich gegenseitig mit Ideen und Erfahrungen bereicherten; ganz im Gegenteil, dies war sogar häufig der Fall. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß diese wechselseitige Beziehung – zumindest bis zum 13. Jahrhundert – als eher unausgewogen zu bezeichnen ist. Der Grund hierfür ist in der größeren kulturellen und politischen Ausstrahlung des byzantinischen Reiches zu sehen, welches das gesamte Mittelalter hindurch das Modell einer wirklich universalen soziopolitischen Struktur darbot, die zum einen die natürliche Brücke zwischen Europa und Asien darstellte und zum anderen – vor allem durch ihre Gebiete in Italien (Exarchat *Ravenna* u.a.) – auch in den Westen ihre spezifische Spiritualität ausstrahlte. Es trifft zwar zu, daß die zwischen Ost- und Westkirche häufig auftretenden Spannungen (genannt sei hier etwa der Bulgarenstreit mit dem Konflikt zwischen Patriarch *Photios* und Papst *Nikolaus I.*) allmählich auch zu einer tiefen seelischen und ekklesiologischen Entfremdung führten, aber genauso wahr ist auch, daß die Orthodoxie durch ihre innere Autonomie und den Erfahrungsreichtum christlicher Lebensmodelle damals wie heute einen wichtigen Weg der Annäherung des Westens an die seelische, soziale und kulturelle Dimension Osteuropas darstellte.

Trotz dieser inneren Differenzierungen kann diese ausgewogene Synthese, auf der das mittelalterliche Europa basiert (Hellas, Rom, christlicher Glaube) nicht bezweifelt werden. Dies gilt sowohl für seine östliche, als auch für seine westliche Erscheinungsform.

Natürlich gab es von Zeit zu Zeit starke Tendenzen der Auflösung dieser Synthese, indem die eine oder andere Größe übermäßig betont wurde (Gnosis, Montanismus, Renaissance-Bestrebenungen des 11. Jahrhunderts, Renaissance, Humanismus, Aufklärung usw.). Die starken Strukturen des jahrhundertealten geistigen Erbes der Kirche hatten jedoch immer wieder massive Rücklagen für eine kontinuierliche Erneuerung der Tradition entstehen lassen, durch die dann auch eine effektivere Erwidern auf diese neuen Ideen möglich war. Trotz der inneren Risse der christlichen Welt, die ihren Ausdruck im Großen Schisma von 1054 und in der protestantischen Reformation (16. Jahrhundert) fanden, waren die Grundprinzipien der christlichen Lebens- und Weltanschauung im öffentlichen und privaten Leben der europäischen Völker stark präsent.

2. Der erste große Bruch in dieser christlichen Synthese entstand durch die Renaissance und den Humanismus. Diese beiden Strömungen strebten die Überwindung der oben angeführten traditionellen Prinzipien der geteilten christlichen Welt an, indem die Notwendigkeit der zunehmenden Loslösung der Gesellschaft aus dem Einflulbereich der kirchlichen Autorität vorgeschlagen wurde. Die solchermaßen hervorgerufene vielfache Autoritätskrise innerhalb der christlichen Welt (Reformation), aber auch im Dialog mit den neuen geistigen Strömungen Europas (Renaissance, Humanismus) ermöglichte eine fortschreitende Entfaltung von bis zu diesem Zeitpunkt zurückgewiesenen absolutistischen Tendenzen der staatlichen Autorität.

Obwohl die politische Macht in vielerlei Hinsicht durch das Mitwirken der politischen Theologie der Kirche genährt worden war, verwarf sie dennoch nicht ihr nationales Fundament, das nunmehr gezielt für eigene Zwecke von den Trägern der neuen Ideen herausgestellt wurde.

So wurde der Staat mehr und mehr das Werkzeug, durch das die neuen Ideen direkt oder indirekt in der Gesellschaft verbreitet wurden, und in gewisser Hinsicht auch der – üblicherweise einseitige – Ausgleichsfaktor im dialektischen Gegensatz zwischen Christentum und neuen Ideen, da bei genauer Betrachtung die Minderung des sozialen Einflusses der Kirche und des Klerus quasi automatisch den Absolutheitsanspruch der staatlichen Macht verstärkte. Die Philosophen der Aufklärung nutzten die Unfähigkeit des geteilten und sich in innerem Konflikt befindlichen Christentums, in einen dynamischen und unmittelbaren Wettstreit mit dem neuen europäischen Denken zu treten, weidlich aus. Sie erlangten dabei auch die Duldung, wenn nicht sogar die Unterstützung der staatlichen Autorität zur Minderung des kirchlichen Einflusses auf die Gesellschaft.

Die Vision eines Staates und einer Gesellschaft ohne die Autorität der Religion und einer Gesellschaft ohne die Autorität der Kirche wurde systematisch von den neuen Philosophen der Aufklärung entwickelt und erhielt eine sichtbare Perspektive anlässlich der französischen Revolution (1789). Die Idee eines Volksstaates und einer säkularisierten Gesellschaft setzten jedoch unbedingt voraus, daß die Kirche und der christliche Glaube an den Rand gedrängt werden mußten, um das Prinzip der vollkommenen Autonomie des Menschen gegenüber jeder transzendenten Autorität nachzuweisen. Dieser Prozeß schlug sich spürbar in der Lockerung der Beziehungen zwischen Gesetz und Glauben nieder, insbesondere in der Ausübung der gesetzgeberischen Gewalt durch die staatliche Autorität. *Joseph Kardinal Ratzinger* schreibt treffend: »Für Europa ist die christlich begründete

Trennung von Glauben und Gesetz charakteristisch, welche die Rationalität des Rechts und seine relative Autonomie gegenüber dem religiösen Bereich, damit aber überhaupt die Zweiheit von Staat und Kirche einschließt³. Diese Trennung war sicherlich eine Folge der Ideen der neuen europäischen Rechtssysteme: Diese hielten sich »deshalb für universalierbar ..., weil sie sich als Aufklärungsrecht aus der christlichen Grundlage gelöst hatten und nun als reines Vernunftrecht auftraten ... Diese Rechtssysteme (müssen) gerade deshalb als gottlos und glaubenswidrig empfunden werden. Angesichts der Einheit des Ethischen und des Religiösen erscheinen sie als ein zugleich ethischer und religiöser Angriff, als Entfremdung nicht nur vom Eigenen, sondern vom Eigentlichen«⁴. Die endgültige Umwandlung der Philosophie zur Ideologie im 19. Jahrhundert hatte die Herausbildung eines konkreten Vorschlages für eine Lebens- und Weltanschauung jenseits und außerhalb des bisherigen, auf Grund des christlichen Glaubens entwickelten Weltbildes zur Folge. Der allmächtige Staat übernahm nunmehr die Zuständigkeit für ein oder mehrere ideologische Systeme, die durch die staatlichen Institutionen, insbesondere die Rechtsprechung und die unter staatliche Aufsicht gestellte Bildung, in der Gesellschaft gefördert wurden.

3. Diese erschütternden geistigen und sozialen Gärungen, vor allem in Westeuropa, waren bekanntlich die natürlichen Folgen vieler vorausgegangener spiritueller, kirchlicher und sozialer Widersprüche in den Strukturen der westeuropäischen Gesellschaft und führten schließlich zu einer radikalen Infragestellung der Strukturen selbst, welche die europäische Kultur und Zivilisation ausmachen, nämlich des griechischen Geistes, des römischen Erbes und des christlichen Glaubens. Obwohl die Spannung des Konflikts vordergründig die Beziehungen zwischen der Kirche und der neuen Philosophie betraf, wurde durch die direkten oder indirekten Schläge gegen das Christentum nicht nur die jahrhundertealte Synthese der drei Größen dieser Identität der europäischen Kultur, sondern auch jede einzelne dieser Größen betroffen. So akzeptierte die neue Philosophie, selbst wenn sie die Logik und die Methodologie des Aristotelismus oder andere Prinzipien des römischen Erbes nicht ablehnte, dennoch nicht ihren Inhalt und ihre Funktion, sondern beschränkte sich auf ihre eklektische Anwendung und Einfügung in die neue Logik und deren Kriterien. Deshalb führte die Abwertung der Synthese insgesamt und auch gleichzeitig zur Abwertung einer jeden der drei Größen.

Gleichermaßen führte die im Namen des Geistes und der Prinzipien der neuen Ideen vorgenommene Infragestellung des Christentums auch zu einer indirekten Vernachlässigung der »alten« Philosophen und des römischen Erbes. Diese sich daraus ergebende Konsequenz wurde in Westeuropa nicht besonders registriert, v.a. wegen des langjährigen Prozesses dieser geistigen Gärungen, sondern wurde erst unmittelbar nach dem ersten Versuch der Übertragung der neuen Ideen in den orthodoxen griechischen Osten aufgezeigt. Es ist sehr bezeichnend, daß im griechischen Osten der Zusammenstoß zwischen den Anhängern der »alten« und der »neuen« Philosophie mit äußerster Schärfe im Bereich der von der Orthodoxen Kirche beaufsichtigten Bildung stattfand, trotz der nicht

³ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 201.

⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 200.

nur tolerierenden, sondern auch normalerweise positiven Haltung des Ökumenischen Patriarchates gegenüber den Anhängern der »neuen« Philosophie⁵.

4. In diesem Sinne könnte man behaupten, daß die Krise in den Beziehungen des christlichen Glaubens zum neueren europäischen Denken von Anfang an eine kontinuierliche Strukturkrise der europäischen Kultur und eine Infragestellung dieser geistigen Identität Europas selbst gewesen sei. Der Geist des griechischen und römischen Erbes verliert ohne den christlichen Glauben die Unmittelbarkeit und Fülle des sozialen Bezugs und wird gewissermaßen zu einem neutralen theoretischen Element im Rahmen der neuen Logik. Diese Beobachtung wird dort deutlicher, wo der Staat mit einem konkreten ideologischen System identifiziert wird, z. B. mit dem Marxismus in den Ländern des real existierenden Sozialismus, denn dort werden als höchste Autorität im Staate die Prinzipien des ideologischen Systems geltend gemacht, die dann entsprechend die politische, nationale, soziale und religiöse Identität des Volkes durch die unausgewogene Trennung von Glauben und Gesetz einschränken.

Joseph Kardinal Ratzinger weist zu Recht die zerstörerischen Folgen dieser Tendenzen für die geistige Identität Europas auf: »Als Inbegriff der Neuzeit erscheint schließlich zu Unrecht jene vollkommen autonomisierte Vernunft, die nur noch sich selbst kennt, damit aber blind geworden ist und in der Zerstörung ihres Grundes inhuman und schöpferisch-feindlich wird. Diese Art von Vernunftautonomie ist zwar Produkt des europäischen Geistes, aber zugleich ihrem Wesen nach als post-europäisch, ja anti-europäisch anzusehen, als die innere Zerstörung dessen, was nicht nur für Europa konstitutiv, sondern überhaupt Voraussetzung einer humanen Gesellschaft ist.«⁶

Dennoch hat die Kirche, wenn auch erstaunlich langsam, die für das Christentum ungünstigen Bedingungen der neuen Realität begriffen und ihre geistigen Kräfte zur dialektischen Konfrontation mit den Kriterien der neuen Logik neu geordnet. So kam es, daß die enthusiastischen Tendenzen der neuen europäischen Ideologie, die hofften, das Christentum werde an den Rand gedrängt werden, allmählich nachließen, während die Präsenz des Glaubens in der europäischen Gesellschaft immer spürbarer wurde. Der allmächtige Staat der neueren Ideologie verspürt immer stärker seine innere Krise, die aus der Identifizierung mit einem konkreten ideologischen System oder aus der Präferenz für ein solches entsteht, und lockert zunehmend den Absolutionsanspruch der für die Kirche nachteiligen Trennung von Glauben und Gesetz. Die christliche Welt Europas bewahrt trotz ihrer Zerstreuung die Besonderheit der Strukturen und Elemente der europäischen Zivilisation und blickt mit berechtigtem Optimismus auf die sich abzeichnenden Zukunftsperspektiven zur Überwindung der tiefen Krise.

⁵ Vgl. *VI. Phidas*, Das Problem des Bildungszieles im neueren Griechentum, Athen 1985 (in griechischer Sprache).

⁶ *Joseph Kardinal Ratzinger*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 207 (Anm. 2).

B. Die Aufgabe der Orthodoxie beim Aufbau des zukünftigen Europas

1. Nach dieser historischen Skizzierung der Entwicklung der europäischen kulturellen Synthese von der Antike bis heute sei jetzt die dringliche Frage nach der Zukunft des einen Europas gestellt, in dem durch die Verselbständigung des europäischen Menschen gegenüber seinen christlichen Wurzeln nunmehr auch die beiden anderen Elemente, die seinen ideologischen und kulturellen Horizont ausmachen, indirekt, aber klar und erkennbar in Gefahr geraten; ich meine die kulturellen Fundamente seines sozialen Lebens, welche er Rom verdankt, und das humanistische Ideal seines Fortschreitens zu immer größerer Freiheit und Selbständigkeit, die er von Hellas geerbt hat.

Ich werde zwecks besserer Umgrenzung dieser Frage zunächst auf die »Thesen für ein zukünftiges Europa« eingehen, die *Joseph Kardinal Ratzinger* in seinem Buch »Kirche, Ökumene und Politik« formuliert. Es handelt sich um folgende vier Thesen, die den drei Komponenten der europäischen Synthese unter Hinzufügung einer vierten These entsprechen, welche die Entwicklung der Neuzeit in Richtung auf eine vollkommene Verselbständigung des europäischen Geistes aufgreift:

a) Ein nicht-christlicher Staat ist prinzipiell möglich, nicht aber auch ein atheistischer Staat. Gott darf nämlich nicht nur toleriert werden, wie es heute im Bereich des Privatlebens geschieht, sondern muß als höchster Wert auch im öffentlichen Leben hingestellt werden. Dieses Prinzip wird als unabdingbar für eine allgemeine soziale Anerkennung eines fundamentalen moralischen Wertesystems erachtet, das auch für Nicht-Christen Gültigkeit besitzt. Ohne dieses Wertesystem kann keine Gesellschaft überleben.

b) In Europa galt stets und muß auch weiterhin gelten das griechische Prinzip der Rechtlichkeit (*eunomia*), d. h. der politisch anerkannten Freiheit und Würde des Menschen als Person, dessen Versklavung unter tyrannische und eigenmächtige Interventionen des Staates auf keinen Fall geduldet werden darf. Die Demokratie, die in Hellas geschaffen wurde, besteht in der Funktion eines Systems von Rechtsvorschriften, welche dem Individuum die Respektierung seiner persönlichen Autonomie garantieren.

c) Wie der Atheismus und die Tyrannei muß auch der zügellose Nationalismus verurteilt werden, der noch jüngst Europa an den Rand des Verderbens geführt hat. Im Gegensatz hierzu lehrte uns die römische Vergangenheit unseres Kontinents anhand des Beispiels des mittelalterlichen christlichen Europas, daß internationale Strukturen und Institutionen – kirchlicher, akademischer und anderer Natur – imstande sind, Europa zu einer Gemeinschaft der Interdependenzen zu »verbinden«. In diesem Europa sollen die einzelnen nationalen und kulturellen Bestandteile unseres Kontinents nicht aufgehoben werden, sondern in ein ihnen übergeordnetes harmonisches Ganzes zusammengeführt werden.

d) Die Errungenschaften der Neuzeit, welche die Sicherung der Freiheit und der Menschenrechte garantieren, müssen geschützt und weiterentwickelt werden, ohne daß dies ihre übermäßige Betonung zu Lasten der christlichen Erfahrung der Transzendenz zur Folge hätte, zu der die Christen aufgerufen sind, sie in die europäische Politik einzubringen.

2. Dies sind in aller Kürze die Thesen *Kardinal Ratzingers*. Sie stellen ohne Zweifel eine ernst zu nehmende Gesprächsgrundlage dar, weil jede von ihnen, ohne eine dogma-

tische Lösung vorschlagen zu wollen, Anmerkungen hervorruft, die einen kreativen Dialog fördern können.

Ich erlaube mir, auf eine Reihe von berechtigten Fragen, die sich zwanglos aus den vier Thesen Kardinal Ratzingers ableiten, von orthodoxer Seite einige Gedanken zu entwickeln, die sicherlich nicht als endgültige Antworten, sondern eher als Anregung für den kreativen Dialog zwischen dem christlichen Westen und dem christlichen Osten gedacht sind.

a) Ich kann zunächst nicht einverstanden damit sein, daß es im Europa der Zukunft einfach ausreichend sein soll, daß der Staat den Atheismus als Grundprinzip für seine Existenz und für seine Beziehungen zu den Bürgern verwirft, um von selbst ein System moralischer Normen wiederzuerlangen, die ihn vor der von innen kommenden Auflösung bewahren können. Der Begriff »Gott« ist, wie schon der heilige *Gregor von Nyssa* dargelegt hat, ein schon in sich grundsätzlich transzendenter Terminus, der in der Geschichte nicht materialisiert werden kann, es sei denn, in der konkreten Form des Trinitarischen Gottes des Christentums. Der nicht-trinitarische Gott unterscheidet sich nach den bekannten Vorstellungen *Ludwig Feuerbachs* nicht von der Darstellung eines Gottes der Spekulant und der unersättlichen menschlichen Raubsucht. Diese Habgier war ja genau die Ursache des sozialen Problems, wie wir es heute kennen.

Im Gegensatz zu diesem gefährlichen Theismus verfügt der orthodoxe Osten nicht über ein separates System sozialen Lebens und schlägt auch kein solches vor. Die sogenannte Sozialethik des Protestantismus und die Sozialtheorie des römischen Katholizismus haben keinerlei Entsprechung in der orthodoxen patristischen Tradition und Theologie. Die Orthodoxie hat kein separates System für das ethische oder soziale Leben der Gläubigen, da dies unausweichlich zu deren Entfremdung führen würde. Das gesamte System, das sie besitzt, bezieht sich auf den Gott, der Mensch wurde. Dieses System wird in der Orthodoxie ständig in einer Selbstaufhebung (kataphatische und apophatische Theologie) erfahren. Wir können folglich nicht zu einer konsequenten Position gelangen, wenn wir nicht die Dialektik der Welt überwinden. Nur dann also, wenn die trinitarische Natur Gottes akzeptiert wird, wird es möglich sein, die ungerechten Strukturen dieser Welt zu überwinden, und selbstverständlich nicht durch die Verkündigung einer farblosen »deistischen« Theologie, die im Namen eines seinem Wesen nach undefinierten »Gottes« alle Deutungen und alle Auflehnungen zuläßt.

b) Es wäre dennoch übertrieben – und folglich auch verfehlt –, wenn man allzu sehr betonen würde, wie dies noch kürzlich einige orthodoxe Theologen taten, daß der Gott der westlichen Theologie und der trinitarische Gott der orthodoxen Erfahrungen und des orthodoxen Dogmas völlig voneinander getrennte Größen darstellen. Wenn dies so wäre, wäre die Kluft, die sich innerhalb des griechischen humanistischen Ideals zwischen Ethik und Technik aufgetan hat, zwischen menschlicher Person und apersonaler Natur, zwischen dem Geist einerseits und der wissenschaftlich-technisch beherrschten Materie andererseits, unüberbrückbar, und es gäbe keine Überlebenshoffnung des Menschen im Atomzeitalter. Wie der verstorbene griechische orthodoxe Theologe *Nikos Nissiotis* schreibt, »ist die neuere Technologie nicht das Resultat eines Abweichens des westlichen Denkens von der klassischen Philosophie oder der christlichen Tradition (...). Sicher, es ist wahr, daß die Technologie die Tendenz besitzt, Gott vom Menschen und die Men-

schen von der unmittelbaren und engen Beziehung zur Materie und den materiellen Dingen zu trennen. Diese Entwicklung, welche ihre Ursprünge in der griechischen philosophischen Relation hat, kann jedoch aus christlicher Sicht in gewisser Weise als rechtmäßig und notwendig betrachtet werden und im Rahmen eines dynamischen Schöpfungsverständnisses akzeptiert werden, insofern es das höchste Ziel des Menschen ist, seine Persönlichkeit als Gottes Mit-Schöpfer zu entfalten. Folglich benötigen wir eine radikal neue Deutung der Christologie: im Westen kann die Symmetrie zwischen Menschlichem und Göttlichem in der Praxis den Christen zu einem Diphysitismus führen, während dagegen im Osten, wo Gott als absoluter Herrscher seiner Inkarnation verstanden wird, diese Asymmetrie womöglich zu einem verborgenen und angedeuteten Monophysitismus führen kann. Die erste dieser zwei Tendenzen führt zu einer verselbständigten Form des Humanismus und die zweite zu einer theozentrischen Vergöttlichung (Theosis). Deshalb erscheint es unabdingbar, daß wir erneut den Dialog von Chalkedon aufnehmen und das Dogma von Chalkedon von neuem deuten, um die Entwicklung der genannten extremen Tendenzen zu verhindern⁷.

c) Ist dies jedoch heute möglich und unter welchen Voraussetzungen? Die Antwort lautet sicherlich ja: es ist im Rahmen des bereits seit einigen Jahrzehnten geführten ökumenischen Dialoges zwischen den christlichen Kirchen, insbesondere zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens, möglich. Deshalb hat *Johannes Kardinal Willebrands* zu Recht vor kurzem die Bedeutung der Einheit der Christen für die Einheit Europas hervorgehoben⁸. Diese Einheit ist natürlich nicht etwas institutionell schon Vorhandenes. Und doch ist der Wille zu einer ständigen Begegnung, die den gesamten europäischen Raum umfaßt, vorhanden, und hat bereits, unter anderem auch zur Gründung der »Konferenz europäischer Kirchen« (KEK) geführt, welche knapp 200 selbständige Kirchenorganisationen sowohl aus dem Westen als auch aus dem Osten umfaßt und auf einen theologisch-ekklesiologischen Dialog ausgerichtet ist, an dem durch den Rat der europäischen Bischofskonferenzen auch die römisch-katholische Kirche aktiv teilnimmt.

d) Es bleibt die Antwort auf die vierte und letzte These Kardinal Ratzingers, derzufolge die Verteidigung der neuzeitlichen Errungenschaften Europas im Bereich der menschlichen Autonomie nicht zu Lasten der Erfahrung der Transzendenz gehen darf, welche die Christen in den kulturellen Strukturen des vereinten Europas repräsentieren müssen. Zu dieser These möchte ich bemerken, daß sie untrennbar mit einer – vielleicht undeutlichen – Vision der Zukunft unseres Kontinents und seiner Kultur verbunden ist, die nicht ohne Bezüge der allgemeinen eschatologischen Vision des Christentums sein kann. Wie sind diese beiden Visionen miteinander verwoben? Entwirft die christliche Eschatologie einfach ein apokalyptisches Bild der Zukunft des Menschen, worin Europa nur das passive Objekt des Zornes des von außen in sein Schicksal eingreifenden trinitarischen Gottes ist? Oder, ganz im Gegensatz dazu, eine utopische Idealgesellschaft nach dem Vorbild des griechischen Denkens und vor allem des Platonismus? Oder, drittens, einen außerweltlichen monastischen Staat, der – wie im Mittelalter – das Europa der Zukunft durch

⁷ Nikos Nissiotis, Unveröffentlichte Manuskripte.

⁸ *Johannes Kardinal Willebrands*, Die Bedeutung der Einheit der Christen für Europa, in: Europa – Krise und Hoffnung, hrsg. vom *Kommissariat der Deutschen Bischöfe*, Bonn 1983, Dok. 8,24.

lockere außerstaatliche, kirchlich verwobene und garantierte Strukturen vereinigen soll? Alle diese drei Versionen werden von *Kardinal Ratzinger* angeführt und in seinem Artikel »Eschatologie und Utopie« untersucht, der den natürlichen Ausklang des Kapitels »Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen« in seinem Buch »Kirche, Ökumene und Politik« bildet⁹.

Der Begriff »verpflichtendes Erbe« ist in diesem Zusammenhang bezeichnend: Er verleiht der christlichen Eschatologie einen Sinn, der über die drei ersten Thesen hinausweist, ohne sie aufzuheben: Jeder Christ ist aufgerufen, sich seiner moralischen Verantwortung zu stellen und das in seiner Macht und in seinen Möglichkeiten Stehende für die Verwirklichung des vereinten Europas als des Raumes zu tun, wo der Name und die Herrschaft Jesu, der vollkommenen und unübertreffbaren Offenbarung des dreieinigen Gottes, bezeugt und verehrt wird. Denn nur so gewinnt Europa einen konkreten historischen und eschatologischen Sinn, der ihm auch für die Zukunft – so wie es in der Vergangenheit bereits der Fall war – eine Existenzberechtigung im Kreise der übrigen Völker und Kontinente verleiht.

Trotz der kulturellen Vielfalt der anderen Kontinente und ihrer politisch-sozialen Strukturen, die denen Europas üblicherweise diametral entgegengesetzt sind, wissen sie sehr wohl, ebenso wie die übrigen über das Angesicht der Erde zerstreuten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, daß sie eng mit dem Mutterkontinent Europa verbunden sind, von dem sie das Evangelium empfangen haben und der folglich in ihrem Herzen und in ihrer Kultur eine herausragende Stellung innehat, welche von ihnen nur als Fingerzeig der göttlichen Vorsehung gedeutet werden kann.

Dies bleibt schließlich auch die Aufgabe der Orthodoxie im zukünftigen vereinten Europa: Sie ist berufen, Zeugnis von Christus abzulegen und den Völkern das Licht zu bringen; nicht isoliert von den christlichen Brüdern des Westens, sondern gemeinsam mit allen, mit einer Stimme allen jene Wahrheit des menschengewordenen Gottes zu verkünden, welche die allein befreiende und erlösende Wahrheit ist.

3. Obwohl die Orthodoxe Kirche wegen der ungünstigen historischen Bedingungen, in denen sie sich selbst befand, nicht direkt am Entstehen der geistigen Krise Europas beteiligt war, mußte sie die bittersten Früchte dieser Krise kosten, trotz ihres aus historischen Gründen systematisch und bewußt gehegten Mißtrauens und ihrer zuweilen geäußerten Ablehnung jedes westeuropäischen Einflusses. Der im 19. Jahrhundert entstandene orthodoxe Staat nimmt aufmerksam die neuen Ideen über Staat und Gesellschaft auf, die von der westeuropäischen Intelligenz verbreitet werden, selbst wenn er es vermeidet, die extremen antikirchlichen Manifestationen der Staatsgewalt im Westen zu imitieren. Diese Mäßigung beruht nicht nur auf der Tatsache, daß die orthodoxen Völker nicht die erschütternden Erfahrungen der geistigen Auseinandersetzungen Westeuropas gemacht hatten, sondern auch auf dem Faktum, daß sich in der orthodoxen Tradition keine strenge Dichotomie in der Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat entwickelt hatte, wo vielmehr das byzantinische Prinzip des »gegenseitigen Einvernehmens« (»Synallagie«) nachwirkte.

⁹ *Joseph Kardinal Ratzinger*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 207 (Anm. 2).

In diesem Sinn bewahrte die Orthodoxe Kirche aufgrund ihres Traditionsverständnisses unmittelbare Verbindungen zum primären Inhalt der Struktursynthese des europäischen Geistes, wie sie ihren Ausdruck in der patristischen Tradition und ihrem geistigen Erbe bis in die Neuzeit hinein fand. Diesen Geist pflegt sie auch heute noch trotz der schwierigen Zeiten, die wir erleben. Die inzwischen durch die neuen Realitäten gewonnene, wertvolle Erfahrung machte eine stärkere Beachtung der orthodoxen Tradition notwendig, um sie den neuen Bedingungen anzupassen. So entwickelten sich in der Nachkriegszeit die Beziehungen der einzelnen orthodoxen Kirchen zu den Trägern staatlicher Macht zunehmend positiv, und es sind am Horizont gewisse Anzeichen einer weiteren Verbesserung der Mission der Kirche in der heutigen Gesellschaft zu erkennen.

Sicher stehen diese neueren Entwicklungen in Zusammenhang mit der festen Entscheidung der Verantwortlichen aller christlichen Kirchen und Konfessionen, ihre Zusammenarbeit zu verstärken und durch die Vermittlung der entsprechenden Institutionen die Bemühungen zur Wiederherstellung der christlichen Einheit voranzutreiben. Durch die Annäherung und Zusammenarbeit der christlichen Kirchen und Konfessionen wurde die Botschaft des Glaubens in der heutigen Welt spürbarer, da man ihre Bedeutung für die Überwindung der diversen geistigen und sozialen Probleme der Ideologien unserer Zeit erkannt hat. Der heutige moderne Dialog ist ein Dialog unterschiedlicher oder entgegengesetzter ökonomisch-politischer oder ideologischer Gesellschaftssysteme mit nunmehr verminderter Wirksamkeit und Glaubwürdigkeit; das vereinte Zeugnis des Christentums zu den großen Problemen und Krisen unserer Zeit kann deshalb nicht überhört werden.

Die Orthodoxe Kirche war von Anfang an ein besonders bedeutender Faktor für die Gestaltung der spirituellen Identität Europas und seiner Kultur. Die griechischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte legten die Grundlagen der harmonischen und ausgewogenen Struktursynthese des europäischen Geistes. Und die Orthodoxe Kirche bleibt dem Geist dieser patristischen Tradition trotz aller heutigen Herausforderungen und sich aufdrängenden Tendenzen, den christlichen Glauben von der staatlichen Autorität zu trennen, fest verhaftet. Im übrigen ist bemerkenswert, daß die Mehrzahl der orthodoxen Lokalkirchen diese Tradition in einer Umgebung aufrechterhält, wo diese neue Logik staatlicher Autorität oft extreme Formen annimmt. In diesem Sinn kann man sagen, daß allein die *Existenz* der einzelnen orthodoxen Kirchen ein wichtiges Zeugnis zur authentischen Selbstreflexion Europas nicht nur in historischer, sondern auch in aktueller Hinsicht darstellt. Dies aus folgenden Gründen:

Die Orthodoxe Kirche

a) lebt und verkündet immer denselben Inhalt des christlichen Glaubens in den Staaten, in denen sie wirkt, unabhängig von der Unterschiedlichkeit ihrer politisch-gesellschaftlichen Systeme;

b) verstärkt die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des westlichen Christentums, indem sie ihre eigene Tradition, was die Beziehungen zwischen Kirche und Welt betrifft, darlegt;

c) ermutigt den bereits begonnenen internationalen Dialog der unterschiedlichen sozialpolitischen Systeme zur Achtung der Menschenrechte und zur Wiederherstellung der so-

zialen Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt, wobei sie aus ihrer patristischen Tradition schöpft;

d) arbeitet im Geist der Geschwisterlichkeit und des gegenseitigen Verständnisses mit allen anderen christlichen Kirchen und Konfessionen bei der Lösung der drängenden Probleme unserer Zeit zusammen, und verkündet, daß dabei die Prinzipien des christlichen Glaubens angewandt werden müssen.

e) trägt zur interreligiösen Verständigung und Zusammenarbeit, und auf diese Weise zur Beseitigung von jeglichem Fanatismus und damit zur Verbrüderung der Völker und zur Durchsetzung der Güter der Freiheit und des Friedens in der Welt zum Wohl des heutigen Menschen und unabhängig von Rasse und Religion, bei¹⁰;

f) sucht die Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, die den wahren Frieden suchen, zum Wohl der menschlichen Gemeinschaft auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene;

g) kämpft für die Bewahrung der Heiligkeit und der einmaligen Würde der menschlichen Person, die unter dem Druck der Dogmen einer modernen apersonalen Ideologie zerstückelt und zerstört wird;

h) setzt diesen Menschenbildern der ideologischen Systeme in Wort und Tat das Modell des »homo christianus« entgegen, das für die Bildung einer spirituell gesunden Gesellschaft unerlässlich ist;

i) betrachtet jede Tendenz der staatlichen Autorität, die Prinzipien des christlichen Glaubens zu mißachten, als schädlich: nicht nur für die Aufgabe der Kirche, sondern auch für die Bewahrung der besonderen spirituellen Identität der europäischen Kultur.

In diesem Zusammenhang ist der Beschluß der III. Panorthodoxen Präkonziliaren Konferenz (1986) zur Notwendigkeit der Verwirklichung der christlichen Ideale des Friedens bezeichnend: »Schon weil wir orthodoxe Christen Zugang zur Bedeutung des Heils haben, müssen wir uns dafür einsetzen, daß Krankheit, Angst und Unglück gemindert werden; weil wir Zugang zur Erfahrung des Friedens haben, darf uns das Fehlen des Friedens in der heutigen Gesellschaft nicht gleichgültig lassen; weil wir die Wohltaten der Gerechtigkeit Gottes erfahren haben, setzen wir uns ein für eine größere Gerechtigkeit in der Welt und für eine Überwindung jeder Unterdrückung; weil wir jeden Tag die Erfahrung der göttlichen Huld machen, setzen wir uns ein gegen jeden Fanatismus und jede Intoleranz unter den Menschen und Völkern; weil wir unermüdlich die Menschwerdung Gottes und die Vergöttlichung des Menschen verkünden, setzen wir uns ein für die Verteidigung der Menschenrechte für alle Menschen und Völker; weil wir die von Gott geschenkte Freiheit erleben dank der Erlösungstat Christi, können wir ihren universalen Wert für alle Menschen und Völker besser verkünden; weil wir in der heiligen Eucharistie mit dem Leib und dem Blut des Herrn genährt werden, erleben wir die Notwendigkeit, die Gaben Gottes mit unseren Brüdern und Schwestern zu teilen, begreifen wir besser, was Hunger und Entbehrung bedeuten, und kämpfen wir für ihre Überwindung; weil wir einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten, wo absolute Gerechtigkeit herr-

¹⁰ *Episkepsis* 17 (15.12.1986), Nr. 369, S. 19.

schen wird, setzen wir uns hier jetzt für die Wiedergeburt und Erneuerung des Menschen und der Gesellschaft ein.«¹¹

4. Am Ende des 20. Jahrhunderts gilt es, Bilanz zu ziehen über die soziopolitischen Veränderungen, die ideologischen Improvisationen und die spirituellen Engpässe und Schwierigkeiten, aber auch über die großen Errungenschaften des Menschen in seiner irdischen und außerirdischen Umwelt. Es ist dies der Augenblick der Wahrheit, denn nun werden die Hoffnungen erkennbar, welche uns beim Übergang ins anbrechende 21. Jahrhundert vermacht werden. Die schmerzliche Erfahrung zweier Weltkriege und zahlreicher anderer kriegerischer Auseinandersetzungen, die Bedrohung einer nuklearen Katastrophe, das durch eine Überbetonung des staatlichen Absolutismus bewirkte Überhandnehmen entgegengesetzter ideologischer und sozialer Systeme, die Zunahme der Unterschiede zwischen Ost und West sowie Nord und Süd und der allgemeine Verlust der spirituellen Identität der menschlichen Gesellschaft stellen charakteristische Merkmale einer tiefen Krise der europäischen Zivilisation dar, welcher die Verantwortung und die Initiative zukam, der Welt alle sozialen und ideologischen Systeme zur Schaffung eines neuen kulturellen Zeitalters in der Geschichte der Menschheit vorgeschlagen zu haben. Das 20. Jahrhundert endet mit der Feststellung, daß alle diese Systeme versagt haben und daß die europäische Zivilisation sich durch die einseitige Auswahl dieser Systeme in einer geistigen Sackgasse befindet. Dies ist die Krise der Prinzipien und folglich auch der Identität dieser Zivilisation und ihrer Kultur.

Es steht auf jeden Fall fest, daß der Prozeß der Wiederherstellung der authentischen Identität europäischer Zivilisation die Wiedergewinnung der inneren *Fülle* und der *Ausgewogenheit* jener Grundprinzipien voraussetzt, welche sie ausmachen. Jeder Versuch, dieses Gleichgewicht zu stören, indem man selektiv einzelne Prinzipien auswählt, um ein autonomes theoretisches, ideologisches oder soziales System zu schaffen, führt notwendigerweise zu einer Umformung oder gar einer Auflösung des europäischen Geistes, da ein System ein in sich geschlossener Zyklus ist und all jenes ausschließt, was es nicht besitzt.

Aufgrund des absolutistischen Staatsverständnisses führte das Nebeneinander oder gar das Gegeneinander von unterschiedlichen ideologischen Gesellschaftssystemen einerseits zu einer Zersplitterung, andererseits wurde die Allgemeingültigkeit der Kriterien eines jeden Systems eingeschränkt, so daß dieses schließlich von der staatlichen Autorität assimiliert wurde. In diesem Sinn geben die unterschiedlichen ideologischen Gesellschaftssysteme trotz ihrer gemeinsamen Herkunft aus der unerschöpflichen Quelle des europäischen Geistes ihre Universalität im Namen der Partikularität oder der Regionalität ihrer Rezeption auf; deshalb kann der heutige internationale Dialog von sich aus auch nicht zu einer Wiederherstellung der inneren Fülle und Ausgewogenheit der europäischen Kultur und Zivilisation führen.

Es versteht sich folglich von selbst, daß der heutige internationale Dialog zwischen Ost und West und zwischen Nord und Süd, welcher geführt wird, um die vielfältige Krise der Werte zu überwinden, Gefahr läuft, erfolglos zu bleiben, da er von der Partikularität der

¹¹ A.a.O., S. 25–26.

einzelnen Systeme nicht zur Universalität der Werte der europäischen Kultur gelangen kann, welche als höchstes Wertkriterium die Heiligkeit und die unvergleichliche Würde der menschlichen Person besitzt. Die Zerstörung und Herabsetzung des Menschen seitens der ideologischen Systeme stellt auch einen Niedergang der Systeme selbst dar, während die Wiedergewinnung der universellen Werte der europäischen Zivilisation eine Annäherung der Systeme impliziert, da ihr Inhalt wieder mit der Idee des universellen Menschen verbunden wird; denn letztendlich ist »der Mensch das Maß aller Dinge«.

Die tiefgreifenden Veränderungen in den Prinzipien des real existierenden Sozialismus durch die Politik der »Perestroika« werden diesen Weg erleichtern, wenn auch die westliche Welt den Mut aufbringen wird, ihre Beziehung zu den diversen heute existierenden Systemen unterschiedlicher Bezeichnung aufrichtig und radikal zu revidieren; absolutes Kriterium wird dabei die Legitimität des Pluralismus in den universellen Werten sein, welche unsere europäische Zivilisation hervorgebracht hat.

Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken*

von Theodor Nikolaou, München

Beim Nachsinnen über das Europa-Verständnis fallen mir, einem orthodoxen Theologen und gebürtigen Griechen, der allerdings seinen ständigen Wohnsitz in Deutschland hat, oft die Worte von Sokrates im platonischen Dialog *Sophistes* ein: »Denn offenbar wißt ihr doch dies (sc. in diesem Fall: was Europa ist) schon lange, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir ratlos.«¹ In der Tat glaubt man in Westeuropa, es genau zu wissen und propagiert ein Europa-Verständnis, das Europa mit Westeuropa gleichsetzt. Die Ost- und Südosteuropäer dagegen, die ihre Europazugehörigkeit selbst in den schweren Zeiten der politisch-ideologischen Wirrungen des Kommunismus nicht gelegnet hatten, rätseln nun nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus darüber, wie man aus dem Europa-Gedanken den halben Kontinent auszuschließen vermag. Man suggeriert die Vorstellung, daß das Europa-Verständnis in Westeuropa ausgereift und vollständig ist, während es in Ost- und Südosteuropa unterentwickelt und korrekturbedürftig ist. Da jedoch das Verständnis einer Sache vielmehr dort Mängel aufweist, wo man meint, daß man es sicher hat und es darum nicht hinterfragt, ist dies wohl Anlaß genug, über das Europa-Verständnis neu nachzudenken.

Denn die oben erwähnte Vorstellung ist in meinen Augen schlicht und einfach falsch. Meine These lautet: **Das Europa-Verständnis leidet an Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten sowohl hier, d.h. in Westeuropa, als auch dort, d.h. in Ost- und Südosteuropa.** Den Grund dafür liefert die Tatsache, daß es dem im Entstehen begriffenen wirtschaftlich-politischen Europa an einer **soliden geistigen Grundlage** mangelt. Es herrscht Unklarheit und Verwirrung über die geistesgeschichtliche und kulturelle Identität Europas. Dies beweisen folgende zwei Beobachtungen:

1. Für viele in Westeuropa und besonders für große Teile der Presse im deutschsprachigen Raum verläuft die Grenze zwischen Ost und West wie in der Zeit des kalten Krieges irgendwo im früheren Jugoslawien. Diese landläufige Auffassung belegen z.B. das allgemein übliche Schema – zumindest bis vor kurzem – von den »guten« Kroaten und den »bösen« Serben oder die Hilfsaktionen nicht nur politischer, sondern auch kirchlicher Gemeinden vornehmlich für die leidenden Kroaten und Muslime, aber nicht für die ebenfalls leidenden Serben, und nicht zuletzt die politische und sogar bewaffnete Parteinahme der Westeuropäer und der NATO beim Krieg in Bosnien-Herzegowina. Leider

* Der vorliegende Artikel wurde am 9. November 1995 bei der Internationalen Tagung der Karl-Franzens-Universität Graz »Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa« vorgetragen.

¹ Platon, *Sophistes* 444 a: »δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (sc. τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὃν φέγγησθε) πάλοι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἡπορήκαμεν.« (die Erläuterung in der Klammer wurde im Text leicht abgewandelt).

gibt es auch einige Intellektuelle, welche diese Grenze geistes- und kulturgeschichtlich zu begründen suchen. Bezeichnend dafür ist z.B. ein Artikel von *Johannes Willms*², wonach »der Ost-West-Gegensatz des Kalten Krieges ... über kurz oder lang von einer Konfrontation des west- und des oströmischen Kulturkreises abgelöst werden (wird)«; für Willms ist Europas »geografische Ausdehnung« durch den Begriff »West-Rom« »ziemlich genau definiert«! Bedeutet dies, daß wir unter Europa lediglich die Römisch-katholische Kirche und ihre Einflußsphäre zu verstehen haben?

2. Die zweite Beobachtung knüpft an die Losung »Orthodoxe Völker des Balkans vereinigt euch!« an, mit der einige Geistliche und Politiker auf dem Balkanraum in den letzten Jahren vermehrt auftreten³. Der Historiker wird bei diesen Worten wohl auf Anknüpfung an eine Parallele in der Geschichte erinnert: In der Zeit vor dem Niedergang des Oströmischen (Byzantinischen) Reiches und dem Fall Konstantinopels an die Türken im Jahr 1453 gab es bekanntlich unter den vier wichtigeren geistig-politischen Strömungen⁴ zur Abwendung der türkischen Gefahr (1. Hilfe durch den Westen bzw. die Westkirche, 2. Erneuerung des Griechentums und Abwehr durch eigene Kräfte, 3. Zusammenarbeit mit dem andersgläubigen Eroberer) auch die Forderung des Zusammenschlusses und der Kooperation der orthodoxen Völker, d.h. genau dieselbe Losung. Die Parallele besteht nicht nur in der Ähnlichkeit der Konzeption, sondern auch darin, daß sich diese Losung damals wie heute in erster Linie gegen die von den Türken ausgehende Bedrohung und Gefahr richtet; darüber hinaus wird heute wie damals auch eine vom Vatikan ausgehende Gefahr behauptet. Noch eine dritte Parallele will ich an dieser Stelle konstruieren: Wie damals, läßt sich auch heute aus dieser Parole keine Lösung von politischen Problemen erwarten.

In der Tat weisen diese Beobachtungen auf Irrwege hin, die für den Europa-Gedanken nicht förderlich sind, ja ihm sogar in krasser Weise zuwiderlaufen. Die Ursachen für diese Beobachtungen sind sicherlich vielfältig und vielschichtig. Aber, wie eben angeführt, macht das Fehlen einer gemeinsamen anerkannten geistig-kulturellen Grundlage wohl

² Alte Frontlinien, neue Bruchstellen, *Süddeutsche Zeitung* 6./7.2.1993: »Was also ist Europa? Im Widerschein des Balkankrieges ... sollte man eine Antwort auf diese Frage finden, die weder von romantischen Vorstellungen noch von Erwägungen politischer Opportunität beeinflusst ist. Eine solche Antwort könnte also lauten: Europa ist ein in unterschiedliche Nationalstaaten, die eine eigene Kultur hervorgebracht haben, unterteiltes Ganzes, das dadurch definiert ist, daß ihm bestimmte zivilisatorische Erfahrungen gemeinsam sind. Solche konstituierenden Erfahrungen sind beispielsweise das Christentum, die Renaissance, die Reformation, der Absolutismus, die Aufklärung, die Revolution usw. Und für dieses Ganze, das seinen Zusammenhang eben jenen Erfahrungen verdankt, gibt es auch einen Begriff, der dessen geografische Ausdehnung ziemlich genau definiert: West-Rom.«

³ So z.B. der bekannte und gemäßigte Metropolit von Baka und Novi Sad, **Irenej Bulovic**, bei einem Vortrag an der Universität Athen am 5. Februar 1993, den mehr als zweitausend Hörer besucht haben [*Χριστιανική*] Nr. 429, 11.2.1993, S. 1 und 6–7. Ähnlich hat sich auch der Serbenführer in Bosnien-Herzegowina Radovan Karadzic geäußert und die Schaffung einer »Organisation der orthodoxen Staaten« in einer gewissen Analogie zum »Islamischen Weltkongreß« gefordert (*KNA – Ökumenische Information* Nr. 14, 31.3.1993, S. 20)].

⁴ Näheres zu diesen Strömungen vgl. *D. Zakythinos*, 'Ιδεολογικά συγκρούσεις εις την πολιορκουμένην Κωνσταντινούπολιν, *Νέα Ἑστία* 47 (1950) 794–799. *Fr. Dölger*, Politische und geistige Strömungen im sterbenden Byzanz, *Jahrbuch der österreichischen byz. Gesellschaft* 3 (1954) 3–18. *Th. Nikolaou*, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ. Μετὰ Παρατήρησεις; Zum Stand der Forschung über G. Plethon Gemistos ausgehend vom Werk Fr. Schultzes, (*Byzantine Texts and Studies* 13), Thessaloniki ²1989, S. 33 ff.

den Hauptgrund aus. Und obwohl die Kirchen und die Theologie sich sozusagen ex officio intensiver und entschiedener für eine solche Grundlage einsetzen müßten, erwecken sie manchmal den Eindruck, daß sie sich zögerlich verhalten und den wirtschaftlichen und wirtschaftlich-politischen Entwicklungen hinterherhinken. Als Kirchenhistoriker will ich in diesem Aufsatz auf eine überaus wichtige geistig-kulturelle Konstante aufmerksam machen, die seit der Reformation und besonders seit der Aufklärung in kirchlich-theologischen Kreisen des Westens, aber auch in der Slavophilen-Bewegung des Ostens mißverstanden wurde und in Mißkredit geraten ist: **Die bleibende Bedeutung des Hellenismus für das Christentum einerseits und den Europa-Gedanken andererseits.** Damit dieser Sachverhalt näher verdeutlicht wird, werden folgende Gesichtspunkte dargestellt:

1. Die Bedeutung der klassischen Antike bzw. des Hellenismus für Europa und die Menschheit schlechthin
2. Die Bedeutung des Hellenismus für das christliche Dogma oder die Griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche
3. Folgerungen für den Europa-Gedanken

1. Die Bedeutung der klassischen Antike bzw. des Hellenismus für Europa und die Menschheit schlechthin⁵

Der bekannte Philologe Werner Jaeger⁶ schrieb in seinem Artikel »Die geistige Gegenwart der Antike« die fast prophetischen Worte: »Das Klassische und seine erhabene Harmonie ist uns nicht mehr das Selbstverständliche, fast schon Banale. Es ist uns wieder zum Problem geworden.« Das vertrauliche Nahgefühl der Epigonen des Klassizismus sei für ihn einer respektvollen Distanz gewichen, die vielleicht das erste Vorzeichen einer neuen tieferen Erfassung des Wesens der griechischen Antike sei. Man wird sicherlich keineswegs behaupten können, daß inzwischen eine tiefere Besinnung über die klassische griechische Antike stattfindet. Dies um so weniger, wenn man bedenkt, mit welcher Geschwindigkeit einerseits die humanistische Bildung weltweit zurückgeht und offensichtlich zum Problem wird und andererseits der technische Fortschritt und das wirtschaftliche Wachstum zum Maßstab aller Dinge zu werden scheinen. Man wird aber zugleich doch eine Sensibilisierung von einzelnen Menschen und Menschengruppen für geistig-kulturelle Werte und eine neue menschenwürdige Lebensqualität konstatieren dürfen (vgl. z. B. die Bewegungen: Amnesty international, Greenpeace, Ärzte ohne Grenzen etc.). Diese Sensibilisierung stellt vielleicht das Vorzeichen einer Wende zum Maßvollen, zum griechischen μέτρον, dar. Vielleicht ist sie auch das eigentliche Vorzeichen einer tieferen Erfassung des Sinnes der geistigen griechischen Antike.

⁵ Den hier folgenden Ausführungen liegt der Aufsatz zugrunde: Th. Nikolaou, Die griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche, in: K.-Chr. Felmy u.a. (Hgg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 645–659.

⁶ O. Leggewie – H. Lenzen – J. R. Zinken, Texte zur Antike. Von Platon bis Heisenberg, (Herder Bücherei, 290), Freiburg – Basel – Wien 1967, S. 25. Dieser Band enthält Beiträge nicht nur von verschiedenen Autoren aus verschiedenen Zeiten, sondern auch über mannigfache Bereiche der menschlichen Wissenschaft und Kultur. Die Beiträge sind höchst interessant und bezeichnend für das Thema, das hier angeschnitten wird.

Der Sinn der geistigen Antike besteht nicht bloß darin, daß die großen griechischen Dichter, Philosophen und Künstler in ihren Geistesschöpfungen Unnachahmliches zu bieten haben, als vielmehr, daß sie uns auch heute zur wahren Dichtung, Philosophie und Kunst zu erziehen vermögen. Ihren wahren klassischen Wert macht nicht ihre Eignung für das Museum aus und die Bewunderung, welche ihre Werke auch heute zu entlocken in der Lage sind, sondern ihre unbestrittene jede Zeit überdauernde und jeden Ort überschreitende Aktualität und Erziehungskraft. Der ewige griechische Geist bildet in dieser Hinsicht die unversiegbare Quelle aller wissenschaftlichen Suche und allen geistigen Schaffens und trägt somit fortdauernd **zur Erziehung und Formung des Menschen** bei. Gerade diesen Aspekt der Würdigung der griechischen Antike als eines wahren Bildungsideals drückt der Begriff des Humanismus aus.

Den Humanismus, diese große geistige Bewegung, verbindet man gewöhnlich mit der Zeit der Renaissance⁷. Aber vor dem Humanismus der Renaissance gibt es bereits den allgemein wenig bekannten Humanismus der Griechen im Oströmischen Reich⁸ und noch früher den Humanismus der Römer. Denn begrifflich ist der Humanismus (abgeleitet von *humanus* = menschlich) eine Weiterbildung des lateinischen Wortes **humanitas**, welches bereits seit Cicero († 43 v.Chr.) **den Wesenskern des Menschen** zusammenfaßt und das im Menschen bezeichnet, »was ihn im eigentlichen Sinne zum Menschen macht«⁹. Darunter verstand Cicero das griechische Bildungsideal humaner Gesinnung und menschenwürdigen Lebens. Und gerade mit dieser Bedeutung des griechischen Erziehungsideals begegnet uns das griechische Äquivalent, der Begriff *ἀνθρωπισμός*, bei Diogenes Laertios (3. Jh. n.Chr.)¹⁰.

Auch **der deutsche Humanismus** bis zum sogenannten **Neuhumanismus** von Werner Jaeger bewegt sich in derselben Richtung. Die wahre Erziehung verbindet sich nach Johann Joachim Winckelmann (1717–1768), einem der Wegbereiter des deutschen Humanismus, mit dem Griechentum. Der einzige Weg, um groß und nach Möglichkeit unvergleichbar zu werden, sei, meinte er, die alten Griechen nachzuahmen. Seitdem begann man, bewußter das humanistische mit dem griechischen Ideal, den neueren, fortschrittlichen mit dem klassischen Geist zu identifizieren. Auf das Erbe der griechischen Klassiker stützten sich auch weitere hervorragende Schöpfer des deutschen Humanismus von Lessing (1729–1781) und Herder (1744–1803) bis Schiller (1759–1805) und Hölderlin

⁷ Vgl. Paul. O. Kristeller, *Humanismus und Renaissance*, 2 Bde. (UTB 914–915), München o.J. Siehe auch die zusammenfassende Darstellung von Lewis W. Spitz, *Humanismus / Humanismusforschung*, TRE, Bd. 15, S. 639–661, mit weiterführender Literatur.

⁸ Vgl. z. B. Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris 1971, wo auch weitere Literatur angeführt wird.

⁹ Vgl. K. Ziegler u. W. Sontheimer (Hgg.), *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1979, s.v. *Humanitas*, Sp. 1241.

¹⁰ *Diogenes Laertios*, *Vitae philosophorum* II,70: Aristippos aus Kyrene sagte »ἄμεινον ... ἐπαιτεῖν ἢ ἀπαίδευτον εἶναι· οἱ μὲν γὰρ χρημάτων οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται«. Auf den Umstand, daß der Ausdruck *ἀνθρωπισμός* im Griechischen nicht eine spätere Rückübersetzung des lateinischen Begriffes Humanismus ist, hat Konstantinos Vourveris [*Ἀνθρωπισμός, (Ἀρχαϊότης καὶ σύγχρονα προβλήματα*, 37), Athen 1967, S. 5] aufmerksam gemacht. In diesem Zusammenhang möchte ich auf die gesamte Veröffentlichungsreihe *Ἀρχαϊότης καὶ σύγχρονα προβλήματα* der »Greek Society for Humanistic Studies and Centre for Classical Studies«, Athen 1959 ff., hinweisen. Sie enthält Beiträge von vielen namhaften Gelehrten (z.B. W. Schadewaldt, A. Lesky). Vgl. auch K. Vourveris, *Κλασσικὴ παιδεία καὶ ζωή*, Athen 1969, S. 211 ff.

(1770–1843). Dies gilt in höherem Maße für Goethe (1749–1832), der in den großen griechischen Dichtern die »Väter der Dichtung« entdeckte und »das Land der Griechen mit der Seele suchte«, und Humboldt (1767–1835) mit dem Weimarer Kreis: Humboldt entfaltete seinen Glauben an den griechischen Geist und den klassischen Humanismus zu einem System. Dieses System, das bereits im Altertum begann, setzte sich in der Zeit Winckelmanns und Goethes fort. In den Werken »Iphigenie« und besonders »Hermann und Dorothea« von Goethe erblickte Humboldt die Brücke zwischen klassischer und neuerer Zeit¹¹. Neben das Volk der Griechen trat somit das Volk der Deutschen als das »Volk der Dichter und Denker«.

Es ist aber nicht meine Absicht, in diesem Zusammenhang die Geschichte des Humanismus zu behandeln. Was hier ausgeführt wird, soll lediglich ein Hinweis auf die Bedeutung der klassischen Antike für Europa und die Menschheit schlechthin sein. Und diese Bedeutung läßt sich näher erahnen, wenn man die wegweisende Entdeckung des Humanum, des Menschlichen in seinem tieferen Sinn, durch den griechischen Geist bedenkt. Obwohl viele alte und geschichtlich bedeutsame Völker des Ostens eine bemerkenswerte und kolossale, im wahren Sinn des Wortes, Kultur aufzuweisen haben, waren die Griechen die ersten und einzigen, die den Sinn des Menschen haben entdecken können. Dabei geht es nicht bloß um eine zutreffende Beschreibung des Menschlichen, als vielmehr um die Entdeckung und Hervorhebung der zwei wichtigsten Komponenten für den Menschen: **des λόγος und der παιδεία**. Der Verstand und die Erziehung, die Formung des Menschen, bilden die zwei Fundamente der griechischen und entsprechend der europäischen Kultur¹². Die sogenannte abendländische Kultur ist demnach eng und unauflöslich mit dem Griechentum verbunden; sie ist so sehr hellenozentrisch (έλληνοκεντρική), daß A. Festugière¹³ es folgendermaßen formulieren konnte: »Es ist Griechenland, daß uns zu Menschen gemacht hat«.

Es wäre sicherlich möglich, weitere konkrete Bereiche dieser Entdeckung des griechischen Geistes an dieser Stelle anzuführen: wie z.B. die der Dichtung, der Kunst, der Philosophie, der Politik (etwa die Konzeption des Menschen als ζῷον πολιτικόν, politischen Lebewesens) und selbst der Naturwissenschaften, aber auch das grundlegende Verständnis von Begriffen und Werten, ohne die die Kultur Europas und der Menschheit schwer vorstellbar wäre: das Gute, das Schöne, das Wahre, die Freiheit, das Maß, die Gerechtigkeit, die Demokratie etc.

Diese erhabenen Geistesprägungen der griechischen Antike sind für sich selbstverständlich beachtenswert und überaus wertvoll. Aber ihr Hauptcharakteristikum besteht darin, daß sie, nachdem sie einmal erfaßt und verwirklicht wurden, Schöpfungen und Er rungenschaften des menschlichen Geistes schlechthin sind und somit der ganzen Menschheit angehören. Ihre erste und ausschlaggebende Verbreitung verdanken sie jener

¹¹ A. Alevissopoulos, Ἡ φιλελληνική κίνησις καὶ αἱ πρῶται ἐν Γερμανίᾳ ἑλληνικαὶ κοινότητες, Athen 1979, S. 41–42.

¹² Vgl. Werner Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 2 Bde. Berlin 1901. – Ders., Early Christianity and Greek Paideia, Cambridge/Mass., London 1962. Vgl. auch Konstantinos Vourveris, Ἀνθρωπισμός, (Ἀρχαιότης καὶ σύγχρονα προβλήματα, 37), Athen 1967, S. 7.

¹³ A. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, Paris 1932, S. 13: »C'est la Grèce qui nous a fait hommes«.

Kulturepoche, die durch Alexander den Großen eingeleitet wurde und als Hellenismus bekannt ist¹⁴ und die den Rahmen der ersten und unüberholbaren Inkulturation des Christentums abgesteckt hat.

Der Begriff **Hellenismus** wird in diesem Zusammenhang allerdings nicht in seiner antiken Bedeutung der richtigen Verwendung der griechischen Schriftsprache gebraucht, sondern im Sinne **einer bestimmten kulturellen Entwicklung der Menschheit, in der das Griechische als das Edelste des menschlichen Geistes sich behaupten konnte**. Diese Entwicklung setzte zwar mit Alexander dem Großen († 323) ein, umfaßt aber in ihrer Wirkung nicht nur das Imperium Romanum, sondern die gesamte europäische Kultur. Mit Recht betont F. C. Grant¹⁵ zusammenfassend: »In Wirklichkeit ging der Hellenismus nie zu Ende. Sein Einfluß drang tief in die ganze römische Welt ein, im Westen wie im Osten, und bestimmte weithin den Gang der Geschichte von Byzanz, des Mittelalters und der Renaissance. Seine Hauptzüge waren die Verschmelzung und gegenseitige Durchdringung der verschiedenen Kulturen in Berührung mit griechischem Leben und Denken, **wobei dieses die Führung innehatte**.«

Führung des griechischen Lebens und Denkens bedeutet in diesem Zusammenhang, daß die vielfältigen Kulturen der Antike nicht verschwanden, sondern **bereichert** wurden. Zugleich wurden sie **wesentlich vereinheitlicht**, weil sie sich die griechischen Geistesschöpfungen zu eigen machten. Der Hellenismus ist in diesem Sinne weder eine nationale und monokulturelle Erscheinung noch eine kulturelle Verschmelzung des Griechischen mit orientalischen Elementen, wie J. G. Droysen¹⁶ meinte, der im Jahre 1836 den Begriff in die historische Wissenschaft einführte; er bedeutet auch nicht die griechische Zivilisation schlechthin (A. J. Toynbee)¹⁷. **Hellenismus bedeutet vielmehr eine multinationale und multikulturelle Entwicklung, welche aber durch die Errungenschaften des griechischen¹⁸ Geistes beherrscht und bestimmt wird**. Während der Humanismus also die Würdigung der griechischen Antike als eines wahren Bildungsideals ausdrückt, bezeichnet der Hellenismus eine Kulturepoche, die für Europa und die Menschheit schlechthin fort dauert. Der Hellenismus kennzeichnet die faktische ge-

¹⁴ Da schon vorher durch die Ausbreitung der Griechen am Mittelmeer bis zum nördlichen Schwarzen Meer eine Reihe bedeutender Zentren der Kultur, der Philosophie und der Wissenschaften (z. B. in Süditalien und Sizilien, an der kleinasiatischen Küste, auf der Krim etc.) entstanden sind, könnte man mit bezug darauf vom **Hellenismus vor dem Hellenismus** sprechen.

¹⁵ F. C. Grant, *Hellenismus*, RGG, Bd. 3, Tübingen 1986, Sp. 209 f. Auf die verschiedenen Ansichten über das Verständnis des Hellenismus kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden; ebenso kann hier die chronologische Abgrenzung des Hellenismus nicht näher erörtert werden. Vgl. hierzu folgende Auswahl an Literatur: Fr. Adorno u.a., *La cultura ellenistica*, 2 Bde. Mailand 1977. – H. Bengtson, *Der Hellenismus in alter und neuer Sicht*. Von Kaerst zu Rostovzeff, *Historische Zeitschrift* 185 (1958) 88–95. – R. Bichler, »Hellenismus«. Geschichte und Problematik eines Kulturbegriffes, Darmstadt 1983. – J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, Gotha 1877. – T. R. Glover, *The Conflict of Religions in the Early Roman Empire*, Boston 1961. – F. C. Grant, *Hellenistic Religions*, New York 1953. – M. Huxley, *The Root of Europe. Studies in the Diffusion of Greek Culture*, London 1952. – J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 2 Bde. Leipzig 1926–27. – S. Sieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (Texts and Studies of the Jewish Theol. Sem. of America 18), New York 1950. – W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation*, 3^d Edition revised by G. T. Griffith, Cleveland – New York 1966.

¹⁶ Vgl. J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, I, Tübingen 1836.

¹⁷ Vgl. A. J. Toynbee, *Hellenism. The History of a Civilization*, London u. a. 1959.

¹⁸ Wie ausgeführt, bedeutet dies letztendlich »des menschlichen Geistes«; vgl. oben, S. 81 f.

schichtlich-kulturelle Entwicklung der Völker unter dem Einfluß des Griechischen; das heißt konkreter die Übernahme der griechischen Kulturwerte, aber auch des griechischen Denkens und der griechischen Bildung durch Nichtgriechen.

Sehr klar verfolgt man diese Entwicklung in der Begegnung des Hellenismus mit dem Römischen Kaiserreich. Hierbei genügt wohl der Hinweis auf den eingebürgerten Terminus der »**griechisch-römischen Kultur**« oder auf die Tatsache, daß die geistigen Zentren im Imperium Romanum die des Hellenismus blieben. Einer der bedeutendsten römischen Dichter, Horaz (65–8 v. Chr.), formulierte diese geistes- und kulturgeschichtliche Entwicklung bekanntlich mit den bezeichnenden Worten: »Nachdem Griechenland erobert worden war, hat es den rohen Sieger seinerseits erobert und die Künste ins bauerliche Latium eingeführt«¹⁹. Noch deutlicher tritt die Bedeutung des Hellenismus in seiner Begegnung mit dem Christentum in Erscheinung.

2. Die Bedeutung des Hellenismus für das christliche Dogma oder die Griechisch-christliche Kultur und die Einheit der Kirche

Im Zuge der philologischen Kleinarbeit, die unter dem Namen der historisch-kritischen Methode bekannt ist und deren positive Seiten unbestreitbar sind – nicht zuletzt weil sie zu einer Blüte der patristischen Forschung geführt hat –, glaubte Adolf von Harnack die Ostkirche einfach in die »**griechische Religionsgeschichte**«²⁰ einreihen zu können: »... dieses offizielle Kirchentum mit seinen Priestern und seinem Kultus, mit allen den Gefäßen, Kleidern, Heiligen, Bildern und Amuletten, mit seiner Fastenordnung und seinen Festen hat mit der Religion Christi gar nichts zu tun. Das alles ist antike Religion, angeknüpft an einige Begriffe des Evangeliums, oder besser, das ist die antike Religion, welche das Evangelium aufgesogen hat ...«²¹. Für ihn hat man darum scharf zu unterscheiden zwischen dem Evangelium Christi und der christlichen Religion mit ihren Dogmen; das christliche Dogma sei »**ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums**«²². Es handelt sich praktisch um den schwerwiegenden Vorwurf der »Hellenisierung« des Christentums, d.h. einer illegitimen und unhaltbaren Entfaltung des Evangeliums Christi. Die christliche Botschaft sei durch das altkirchliche Dogma, durch ihre Übertragung in die hellenistische Welt und Begrifflichkeit verfälscht worden. Mit diesem Urteil knüpfte Harnack an die Aufklärung an und erinnerte u.a. an Gottfried Arnold (1666–1714) und Johann Salomo Semler (1725–1791) mit ihrer »Abfallstheorie«. Für beide stellte das Dogma der Kirche eine zeitgeschichtlich bedingte Entwicklung dar und ist deshalb etwas **Relatives**. Das Dogma ist im Grunde eine Verfallserscheinung der christlichen Religion.

¹⁹ Horaz, Epist. II, 1, 155–156: »Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio«.

²⁰ A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 227), Gütersloh 1985, S. 132. (Die Hervorhebung stammt von mir).

²¹ A. v. Harnack, a.a.O., S. 143. Vgl. auch S. 141, wo vom »Rückfall in die antike Form der Religion niedrigster Ordnung« die Rede ist. – Ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, (reprographischer Nachdruck der Aufl. Tübingen 41909), Darmstadt 1983, S. 438 f.

²² A. v. Harnack, a.a.O., S. 20. (Die Hervorhebung stammt von mir).

Es würde zu weit führen, würden wir uns mit den Ansichten Harnacks näher befassen. Es genügt wohl an dieser Stelle auf die Tatsache hinzuweisen, daß der Prozeß der altkirchlichen Entwicklung heute weitgehend anders beurteilt wird²³. Die harnacksche Fehlinterpretation, daß es zwischen dem Evangelium und dem altchristlichen Dogma keine innere Verbindung gibt, wick der heute auch wissenschaftlich begründeten Ansicht, daß auch »rein literargeschichtlich ... sich die Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften vom sonstigen urchristlichen Schrifttum kaum begründen (läßt)«²⁴. Vor allem wird Harnack die genuine und altbewährte kirchliche Glaubensüberzeugung entgegengehalten, daß die Kirche als geschichtlicher Organismus, der vom Heiligen Geist geleitet wird, ihr Leben berechtigterweise in organischer Einheit mit ihrer Umgebung des Judentums und des Griechentums zu entfalten hatte²⁵.

Trotzdem gibt es auch in der heutigen theologischen Forschung Bereiche, die stärker oder schwächer unter dem Einfluß dieses harnackschen Urteils oder besser gesagt Vorurteils stehen. Vielleicht ist es nicht falsch, und ich kann mich oft des Eindrucks nicht erwehren, daß beispielsweise die moderne Exegese mit ihrem übertriebenen Historismus²⁶ noch unter dieser Voreingenommenheit leidet. Indem sie von der vermeintlichen Verkehrung der Botschaft Christi ausgeht, arbeitet sie weitgehend einseitig anhand von jüdischen Vorstellungen; sie berücksichtigt dabei nicht gebührend die weitreichenden Konsequenzen, die die Verbreitung der griechischen Sprache, Kultur und Philosophie selbst für die neutestamentlichen Schriften gehabt haben. Die Botschaft des Evangeliums wurde unbestreitbar durch das mosaische Gesetz und den griechischen Logos (die griechische Philosophie) vorbereitet; beides hat die Menschen auf Christus hin erzogen (παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν)²⁷. Es ist somit der Wille und der Plan Gottes gewesen, seinen

²³ Vgl. Ernst Benz, Die Bedeutung der griechisch-orthodoxen Kirche für das Abendland, *Θεολογία* 30 (1959) 331–355; insbesondere wird nach Benz (S. 337) die Ansicht von Harnacks weitgehend nicht mehr bejaht, daß das Evangelium durch die »Hellenisierung« inhaltlich verändert wurde, und diese Veränderung als »Abfall« zu deuten sei. Benz hält zwar an dem Begriff der »Hellenisierung« fest, betont aber gleichzeitig, daß »die tiefgreifende Beeinflussung des europäischen Christentums durch die griechische Kirche ... eine Tatsache (ist), die außerhalb jeder Diskussion steht«.

²⁴ G. Kretschmar, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung für das Verständnis und die Autorität der altkirchlichen Tradition, *Oecumenica. Jahrbuch für ökum. Forschung* 1971–1972, 116. Vgl. auch Th. Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Ofo* 1 (1987) 12 ff.

²⁵ Vgl. N. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὁρθοδόξου δόγματος, (Analecta Vlatadon 2), Thessaloniki 1969, S. 35 ff.; bes. S. 187.

²⁶ Charakteristisch hierfür scheinen mir die Worte des klassischen Philologen Olof Gigon, Die antike Kultur und das Christentum, Gütersloh 1966, S. 142: »Ein übereifriger, mit den Möglichkeiten und Grenzen philologischer Textinterpretation wenig vertrauter aufklärerischer Historismus hat sich während Generationen angestrengt bemüht, das Ganze des Neuen Testaments in einen Entwicklungsprozeß aufzulösen. Die daraus resultierenden Theorien sind bekannt: Die paulinischen Texte werden den Evangelien gegenübergestellt, innerhalb der Evangelien werden die sogenannten Synoptiker aufs schärfste vom Johannesevangelium unterschieden, und selbst der Text der Synoptiker erweist sich als ein Konglomerat verschiedenster Auffassungen, die bald von dieser, bald von jener Gruppe innerhalb der ältesten christlichen Gemeinde in die Erzählung hineingearbeitet worden sein sollen: die eine Perikope gilt als judenchristliche, die andere als heidenchristliche Einschaltung Zum Scheitern verurteilt sind diese Theorien, weil sie weder dem historischen noch dem philologischen Befunde gerecht werden«

²⁷ Vgl. Gal 3,24. Ebenso das Werk der Apologeten und besonders von Klemens von Alexandrien; Belege hierfür siehe Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἡθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, *Κληρονομία* 11 (1979) 67 ff.

Sohn dann zu entsenden, als »die Fülle der Zeit kam« (Gal 4,4). Hier ist die geistes- und kulturgeschichtliche »Fülle der Zeit« nicht auszuschließen. Vielmehr hängt die Christusbotschaft engstens mit dieser geistes- und kulturgeschichtlichen »Fülle der Zeit« zusammen. Als die »Fülle der Zeit« kam, vollzog sich eine innere Begegnung und enge Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwerte mit der Botschaft Christi; es entstand **die griechisch-christliche Kultur**. Es handelt sich hierbei um ein unleugbares geistes- und kulturgeschichtliches Faktum²⁸.

Die Inkulturation des Christentums beginnt im Grunde mit dem einmaligen Ereignis der Menschwerdung des Logos und Sohnes Gottes selbst und ist eine Selbstverständlichkeit. Es ist ebenfalls selbstverständlich, daß die oben angesprochene erste Inkulturation grundlegend in ihrer Bedeutung ist und sich mit allen späteren Inkulturationserscheinungen in keiner Weise vergleichen läßt. Dies dürfte jedem einleuchten, der bedenkt, daß z.B. die Niederschrift der Botschaft Christi in der damaligen Weltsprache und die Bildung des Kanons, aber auch die Festlegung des trinitarischen und des christologischen Dogmas durch die Alte Kirche einmalige und für alle Zeiten verbindliche Vorgänge im Leben der Kirche darstellen.

Die wechselseitige Wirkung und Nützlichkeit, aber auch die hervorragende und bleibende Bedeutung der inneren Begegnung zwischen der hellenistischen Geistes- und Kulturwelt einerseits und der Botschaft Christi andererseits lassen sich an folgenden Beispielen leicht verdeutlichen: a. Orientierung des griechischen Geistes und des Evangeliums am Menschen, b. Universalität des Christentums, c. Ökumenizität des altkirchlichen Dogmas und Einheit der Kirche.

a. Orientierung des griechischen Geistes und des Evangeliums am Menschen

Bereits die Apologeten und besonders Klemens von Alexandrien haben den oben erwähnten erzieherischen Charakter der griechischen Philosophie auf Christus hin betont. Klemens stellte zusätzlich fest, daß im Gegensatz zu der Erziehungsrolle des Gesetzes, die nach der Ankunft Christi aufgehört hat, der erzieherische Wert und die Nützlichkeit der Philosophie für die christliche Lehre und das christliche Leben fort dauert²⁹. Hervorhebung des griechischen Geistes für das Christentum bedeutet in diesem Zusammenhang nicht bloß humanistische Akzentsetzung im Christentum. Sie erklärt sich vielmehr aus einem tatsächlich vorhandenen Berührungspunkt, einer Art Verwandtschaft: Sie bezieht sich auf die gemeinsame Auffassung über den Menschen als ein Wesen, das sich durch seine erhabenen geistigen Fähigkeiten unter allen anderen Geschöpfen auszeichnet und im Kosmos eine besondere Stellung und Aufgabe hat³⁰.

Die Begegnung des Christentums, der in Christus geoffenbarten Wahrheit, mit dem griechischen Geist erfolgte deshalb »in einer Art dialektischem Prozeß; sie stellt weder

²⁸ Vgl. auch Th. Nikolaou, 'Ο Ἑλληνισμός στὴ Γερμανία. Προοπτικὲς στὰ πλαίσια τῆς Εὐρώπης, (Sonderdruck aus: Ἐκκλησία), Athen 1986, S. 23 ff. Ders., Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, OFo 4 (1990) 222.

²⁹ Klemens von Alexandrien, Stromata 1, 5: BEP 7, 245. Vgl. nähere Erläuterung und weitere Belege Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἡθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρέα, Κληρονομία 11 (1979) 71 ff.

³⁰ Vgl. M. Siotis, Ἑλληνικὴ διανόησις καὶ χριστιανικὴ πίστις, (Sonderdruck aus: EETHSA, 17) Athen 1971, S. 8.

eine unkritische Rezeption dar noch eine permanente Gegnerschaft«; zugrunde lag die Tatsache, »daß beide Bewegungen unabdingbar am Menschen und seiner Existenz orientiert sind«, und aus dieser Tatsache »erklärt sich die Dynamik dieses Vorgangs, an dem über das Menschenbild hinaus verschiedene Faktoren wirksam werden«³¹. Einer dieser Faktoren, den ich hier kurz ansprechen möchte, ist die Kultur.

Nach T.S. Eliot »(verdanken wir) unserem christlichen Erbe ... mehr als einen religiösen Glauben. In ihm liegt die Entwicklung unserer Künste beschlossen.«³² Aus der Sicht eines Dichters überrascht diese Aussage nicht. Daß aber zu ihrem richtigen Verständnis viel mehr als Poesie gehört, habe ich in einem anderen Zusammenhang zu erhellen versucht und bin zum Ergebnis gekommen: »Die kulturelle Offenheit des Christentums mußte im wahren Sinne des Wortes erkämpft werden, obwohl sie eine Selbstverständlichkeit zu sein hatte. Und wenn heute häufig davon die Rede ist, daß die europäische Kultur eine Einheit bildet, die von der griechischen Antike bis heute reicht, so ist man sich nicht immer dessen bewußt, welche Wege diese Kultur gegangen ist. Vor allem ignoriert man hierbei die bahnbrechende Leistung eines Klemens von Alexandrien oder eines Augustins oder gerade der Drei Hierarchen (Basileios des Großen, Gregor des Theologen und Johannes Chrysostomos). Der Weg führt für viele von Phidias und Praxiteles geradewegs zu Michelangelo oder Tizian. Aber ist das Werk der Letzteren ohne die kulturoffene Haltung mancher Gelehrten der christlichen Frühzeit ohne weiteres denkbar? Gleich wie man eine solche Frage beantworten wird, die Entwicklung in der Alten Kirche und insbesondere im 4. Jhd. n. Chr. zeigt uns, daß hier ein Meilenstein gelegt wurde. Nur durch solche Meilensteine, meine ich, war es möglich, daß in weniger als zwei Jahrhunderten danach die Architekten Anthemios und Isidoros ihren altgriechischen Kollegen Iktinos und Kallikrates nacheifern und den Parthenon durch die Kirche der Hagia Sophia ablösen konnten.«³³

Dies bedeutet, daß das Christentum in seiner Orientierung am Menschen und speziell das Christentum als Kulturträger vom Hellenismus überaus wichtige und einschneidende Impulse erhalten hat. Ohne diese Impulse wäre es fraglich, ob Kultur und Künste eine Selbstverständlichkeit für die christliche Kirche gewesen wären.

b. Universalität des Christentums

Die Universalität des Christentums ist ohne die Verbreitung und Vorleistung des Hellenismus kaum vorstellbar. Denn der Hellenismus bedeutet nicht nur Verbreitung des griechischen Geistes und Denkens unter vielen Völkern und Vereinheitlichung der damaligen Welt und Kultur, sondern ist auch die geistige Brücke, über welche die edelsten Früchte des menschlichen Geistes in die einzige wahre Religion, das Christentum, hinübergerettet wurden. Dadurch wurde der Hellenismus eine Art **Nervensystem des Chri-**

³¹ P. Stockmeier, Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus, in: Fr. Henrich (Hg.), Humanismus zwischen Christentum und Marxismus, (Münchner Akademie-Schriften, 56), München 1970, S. 21.

³² T. S. Eliot, Beiträge zum Begriff der Kultur, übers. v. G. Hensel, Berlin-Frankfurt/M. 1949, S. 164.

³³ Th. Nikolaou, Die Kunst und ihr erzieherischer Wert bei den Drei Hierarchen (Basileios d. Gr., Gregor v. Nazianz, und Joh. Chrysostomos), *Θεολογία* 49 (1979) 910–911. Zum vielfältigen Beitrag und Einfluß griechischer Kultur vgl. M. Huxley (ed.), *The Root of Europe. Studies in the diffusion of Greek culture*, London 1952.

stentums, welches zu seiner weltweiten geschichtlichen Verwirklichung beigetragen hat und weiterhin beiträgt. Es handelt sich nicht etwa um religiöse Wahrheiten, die der Hellenismus dem Christentum verliehen hat (das ist der Irrtum Harnacks), sondern um jene strukturellen Elemente, die als menschliche Geistesschöpfungen für die geoffenbarte Wahrheit eine geschichtliche Notwendigkeit darstellen und auch heute Fundamente menschlicher Kultur und wissenschaftlicher Erkenntnis sind³⁴. »Ohne den Hellenismus würde das Christentum in der engherzigen Atmosphäre von Judäa ersticken; ohne das Christentum würde der Hellenismus (wörtlich: »die griechische Nation«) die Flut nicht überleben, in der die ganze übrige Welt der Antike untergegangen ist«³⁵.

«Wer prinzipiell», schreibt mit Recht Georg Kretschmar, »die Möglichkeit der Übersetzung in die Denkformen der Griechen bestreitet, schränkt damit faktisch die Universalität der Christusbotschaft, die auf Glauben und Verstehen zielt, ein. Die Geschichte des altkirchlichen Dogmas ist deshalb umgekehrt in jedem Fall ein Hinweis auf diese Universalität und zugleich die Notwendigkeit solcher Übertragung ... Die Identität (sc. des altkirchlichen Dogmas) mit dem ursprünglichen Evangelium ist dabei durch den kritischen Rückbezug auf die Schrift behauptet. Sie ist prinzipiell nachprüfbar. Daraus folgt, daß die Autorität des altkirchlichen Dogmas auf das Weiterwirken des altgriechischen Wahrheitsverständnisses bezogen ist, sonst wird es unverstehbar und bedarf selbst der Auslegung. Diese Feststellung schließt ein, daß verbindliche Lehre sich nicht mit Rezitieren der Schrift des altkirchlichen Dogmas oder späterer dogmatischer Formulierung erschöpfen darf. Wenn es um verbindliche Lehre heute geht, wird man das altchristliche Dogma aber auch nicht überspringen können, weil auch unser Verstehen von Wirklichkeit nicht das Denken der Griechen überspringt, sondern weiterführt ... Wer mit der Übernahme des technischen Denkens sich in die Erbfolge der Griechen eingliedert, wird gut tun, auch im Bereich der Theologie die hier geforderten analogen Reflexionen nicht einfach auszusparen«³⁶.

Daß diese klaren Formulierungen eines modernen, protestantischen Theologen die Beziehung zwischen dem griechischen Geist und dem christlichen Glauben vom Vorwurf der »Hellenisierung des Christentums« befreien, liegt eindeutig auf der Hand. Die positive Einschätzung der »geistesgeschichtlich unausweichlichen und gegenseitig nützlichen Begegnung«³⁷ beider Größen bejaht heute jeder, der sich mit der altkirchlichen Entwicklung befaßt; allerdings trifft man weiter auf die Ansicht, die auch in den obigen Ausführungen von G. Kretschmar anklingt, daß nämlich die Kirchenväter »die philosophische

³⁴ Vgl. einige dieser Elemente bei *VI. Pheidias*, Δομὲς τῆς Ἑλληνοχριστιανικῆς Παραδόσεως, in: *Dam. Papan-dreou u.a. (Hgg.), Oecumenica et Patristica*, Festschrift für *Wilhelm Schneemelcher*, Chambésy-Genf 1989, S. 355 f.

³⁵ *K. Paparrigopoulos*, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους, ergänzt von *P. Karolidis*, Bd. 3, 8. Aufl., Athen o.J., S. 14.

³⁶ *G. Kretschmar*, Die Folgerungen der modernen biblischen und patristischen Forschung ..., *Oecumenica. Jahrbuch für ökumenische Forschung* (1971–1972) 118–119.

³⁷ *Th. Nikolaou*, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, *Φιλοσοφία* 7 (1977) 385 mit Anm. 4. Vgl. auch *Ders.*, Grundlegende Gedanken über die byzantinische Philosophie, *Βυζαντινά* 9 (1977) 170: »Mit Justin, aber hauptsächlich mit Klemens von Alexandrien beginnt die **Dialektik der treffenden Synthese** der beiden Größen untereinander, welche im großen und ganzen die vorherrschende Tendenz der griechischen Kirchenväter und späteren Denker bleibt.«

Sprache bloß als erlaubtes Werkzeug« verwenden³⁸. Georg Florovsky³⁹, einer der bedeutendsten orthodoxen Theologen unseres Jahrhunderts und bekannter Patristiker, der übrigens die Bedeutung der griechischen Kirchenväter sowohl den Protestanten als auch den Slavophilen gegenüber ein Leben lang herausgestellt hat, hat bereits 1936 in seiner Mitteilung »Patristics and Modern Theology« beim ersten Kongreß der orthodoxen Theologie die orthodoxe Auffassung über die Legitimität der Heranziehung des Griechischen bzw. Hellenistischen im Christlichen, mit anderen Worten den gemeinsamen Weg des Humanen mit dem Göttlichen, folgendermaßen beschrieben: Der Hellenismus »**ist tatsächlich sozusagen kanonisiert**. Er ist ein neuer, **christlicher Hellenismus**. Er ist der in der Kirche vorherrschende Geist, geschaffen durch viele christliche Generationen. Unser christlicher Gottesdienst ist in seinen wesentlichen Zügen hellenistisch ... Dasselbe muß man über unsere Ikonen sagen. Dasselbe trifft auch auf unsere dogmatischen Aussagen zu. In gewissem Sinne **ist die Kirche selbst hellenistisch**, sie ist ein hellenistisches Gebilde, – oder in anderen Worten **der Hellenismus ist eine bleibende Kategorie christlicher Existenz** ... Und deshalb muß jeder Theologe die Erfahrung einer geistigen Hellenisierung (oder Rehellenisierung) durchmachen ... Viele Mängel in der heutigen Entwicklung der orthodoxen Kirchen hängen größtenteils vom Verlust dieses hellenistischen Geistes ab. Und das schöpferische Postulat für die nächste Zukunft müßte folgendermaßen lauten: **Laßt uns griechischer sein, um wahrhaftig katholisch, wahrhaftig orthodox zu sein**«.

Nicht nur Florovsky, sondern auch andere bekannte orthodoxe Theologen unterstreichen den hellenistischen Einschlag des altkirchlichen Dogmas und die damit verbundene Universalität des Christentums. So schreibt Vl. Lossky, daß der Hellenismus, befreit von

³⁸ Vgl. auch W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (TU 57), Berlin 1952, S. 8f., für den z. B. Klemens von Alexandrien »bei seiner Methode der Anknüpfung nie die Grenzlinie überschritten hat«. Siehe auch E. v. Ivanka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 97 f.

³⁹ G. Florovsky, Patristics and Modern Theology in: *Ham. Alivisatos (Hg.)*, Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 241–242: »This 'hellenism' is really so-to-say canonised. It is a new, **Christian Hellenism**. It is a Common atmosphere of the Church, created by a series of Christian generations. Our Christian Worship in its essential is hellenistic ... The same one has to say of our icons. The same is true of our doctrinal formularies too. In a sense **the Church itself is hellenistic**, is a hellenistic formation, – or in other words, **Hellenism is a standing category of the Christian existence** ... And thus any theologian must pass an experience of a spiritual hellenisation (or re-hellenisation) ... Many shortcomings in the modern developments of Orthodox Churches depend greatly upon the loss of this hellenistic spirit. And the creative postulate for the next future would be like this: **let us be more Greek to be truly catholic, to be truly orthodox**«.. (Die Hervorhebung stammt von mir). Ders., 'Η πορεία τῆς Ὁρθόδοξης Θεολογίας, in: *Ilias Mastrojannopoulos (Hg.)*, Θεολογία. Ἀλήθεια καὶ ζωή, Athen 1962, S. 32 ff. 41: wo er betont, daß die Verneinung des griechischen Erbes »letzten Endes mit geistigem und kirchlichem Selbstmord gleichkommt«. Ähnlich äußert sich auch G. Fedotov, Reich Gottes und Geschichte, in: *Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum (Hg.)*, Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien, Genf 1937, S. 66: »Die Uebersetzung der Bibel in Tausende von Sprachen und die ganze grosse Arbeit der christlichen Missionare ändern nichts an der Tatsache, dass das Christentum mit einer einzigen Kulturwelt verbunden bleibt – mit der europäischen Kultur, die aus den Wurzeln der griechisch-römischen Welt emporwächst. Der Hellenismus, der dem Christentum zum Sieg im römischen Staat verhalf, indem er sich mit der Kirche verschmolz, wurde später zur Grenze ihrer Ausbreitung. Neue Völker traten zum christlichen Glauben nur in der Masse über, als sie das griechische Kulturerbe antraten. So ist die kulturelle Verständigung, wenn nicht Vereinigung des Menschengeschlechts eine der Voraussetzungen der christlichen Mission.«

natürlichen Bindungen und ethnischen und kulturellen Grenzen, schließlich »**eine universelle Form des Christentums**«⁴⁰ wurde. John Meyendorff geht von dieser Einschätzung des Hellenismus durch Lossky aus und spricht von einer »**Konversion**« des Hellenismus zu Christus; der Versuch der griechischen Kirchenväter, das Christentum in den Kategorien des Hellenismus zu formulieren, kann für ihn »nur als legitim betrachtet werden«⁴¹. Es wäre überflüssig, hier weitere orthodoxe Theologen anzuführen, um die orthodoxe Auffassung über die gegenseitig nützliche Begegnung des christlichen Geistes mit dem griechischen Denken zu untermauern. Absichtlich habe ich hier Theologen nichtgriechischer Herkunft zitiert. Denn die Tatsache, daß griechische Theologen die Bedeutung des Hellenismus für das Christentum hervorheben, könnte mißverständlich klingen, ja zu Fehlinterpretationen führen.

c. Ökumenizität des altkirchlichen Dogmas und Einheit der Kirche

Mit all dem, was gesagt wurde, wurde auch der Nachweis erbracht, daß die Entwicklung in der Alten Kirche und die Formulierung des christlichen Dogmas weder bloß eine zeitgeschichtlich bedingte Entwicklung noch etwas Relatives darstellen. Das Dogma der Alten Kirche ist im Gegenteil **die legitime und heilsnotwendige Entfaltung der Botschaft Christi**. Eine Entfaltung, welche unter der Leitung des Heiligen Geistes die apostolische Überlieferung treu aufbewahrt und wiedergegeben hat. Aus diesem Grund ist das altkirchliche Dogma eine unüberholbare, unaufgebbare und absolut verbindliche Konstante im Christentum. Das altkirchliche Dogma ist im wahren Sinne des Wortes **ökumenisch**.

Es ist ökumenisch nicht nur, weil es die Universalität der christlichen Botschaft gesichert hat, sondern auch und vor allem, weil es in der damaligen Ökumene von allen Christen als verbindlich angesehen und erlebt wurde und dadurch die Einheit der Kirche weitestgehend gewährleistet hat; es entstand dadurch die »christliche Ökumene«. Es ist ferner ökumenisch, weil es auch heute allen Christen gleichermaßen zugehört und nicht das ausschließliche Erbe dieser oder jener Kirche ist und überdies die einzige Basis und Chance zur Verwirklichung der ersehnten Kircheneinheit bietet⁴². Unser Glaube kann und darf wegen seines Heilscharakters nicht ein anderer als jener der Alten Kirche sein.

3. Folgerungen für den Europa-Gedanken

Wenn in diesem Abschnitt anhand des bisher Gesagten Folgerungen gezogen werden sollen, so erscheint es zuerst erforderlich, den Europa-Gedanken kurz zu umreißen. Ausgangspunkt hierbei dürfte die Feststellung sein, daß es dem im Entstehen begriffenen

⁴⁰ Vl. Lossky, *Schau Gottes*, übers. aus dem Französischen v. Brigitte Hirsch, (Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche 2), Zürich 1964, S. 53. (Die Hervorhebung stammt von mir).

⁴¹ J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and doctrinal Themes*, New York ²1976, S. 2. Vgl. Auch P. Christou, *Ἑλληνική Πατρολογία*, Bd. 1, Thessaloniki 1976, S. 99 ff; bes. S. 112, wo auch die Worte von Willamowitz-Möhlendorf (Kleine Schriften I, 1938, S. 208) angeführt werden: »neque sine graecis christianae neque sine christianis graecae literae recte intelligi aut estimari«.

⁴² Vgl. Th. Nikolaou, *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*, *Ofo* 1 (1987) 18.

wirtschaftlich-politischen Europa an einer **soliden geistigen und kulturellen Grundlage** mangelt, und daß der Hellenismus und die von ihm geprägte »christliche Ökumene« den entscheidenden Faktor für diese geistige und kulturelle Identität Europas ausmachen.

Der Europa-Gedanke berührt m. E. vor allem die Bereiche **Kultur, Religion, Politik und Wirtschaft**. Diese Reihenfolge, in der sie hier genannt werden, ist zwar nicht ohne weiteres die übliche und allgemein anerkannte. Vielmehr nimmt sie im Sinne dieses Aufsatzes eine Wertung vor, die von der Bedeutung dieser Bereiche für den Europa-Gedanken herrührt. Die angestrebte wirtschaftlich-politische Einheit Europas wird nur dann von Dauer sein, wenn sie eine geistige und kulturelle Basis hat. Den Bereichen der Kultur und der Religion kommt darum die gleiche, wenn nicht größere Bedeutung zu. Mit bezug auf diese vier Bereiche und unter Berücksichtigung der eingangs getroffenen Feststellung, daß nämlich **das Europa-Verständnis an Einseitigkeiten und Voreingenommenheiten sowohl in West- als auch in Ost- und Südosteuropa leidet**, will ich folgende zwei Einseitigkeiten mit den bisherigen Erörterungen in Verbindung bringen und sie anhand dieser zu korrigieren versuchen.

a. Die schwerwiegendste Einseitigkeit besteht wohl darin, daß dem Europa-Gedanken immer wieder und bewußt oder unbewußt eine angebliche kulturelle, aber auch kirchlich-theologische Spaltung zwischen Ost und West entgegengesetzt wird. Infolge der kirchlichen Spaltung zwischen der Ost- und der Westkirche verabsolutieren die Völker orthodoxen und römisch-katholischen Bekenntnisses – um uns in diesem Zusammenhang auf die zwei zahlenmäßig größeren Kirchen zu beschränken – oft ihre kirchliche Tradition und Kultur. Sie erheben für sich den Anspruch, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein, und treiben seit Jahrhunderten eine Art kirchlich-theologischer, kultureller und geistesgeschichtlicher Nabelschau. Diese hat die Überbetonung des jeweils Eigenen bzw. den Ausschluß und die Verwerfung des jeweils Fremden zur Folge. Es ist wohl auch das Ergebnis dieser Nabelschau, wenn z. B. von vielen in Ost- und Südosteuropa den westlichen Kirchen Mißtrauen entgegengebracht wird und manchmal sogar Stimmen laut werden, die gegen den ökumenischen Kontakt und Dialog sind. Ebenso mangelt es an Kenntnis der europäischen Kulturgeschichte, wenn z. B. in Westeuropa isoliert von der »abendländischen Kultur« gesprochen wird und der Begriff »Europa« kulturell und geistesgeschichtlich immer wieder mit Westeuropa gleichgesetzt wird. Leider ist diese Sprechweise so sehr verbreitet, daß man mitten in Athen die Kuriosität erleben kann, daß man von Europa spricht, wenn man Westeuropa meint. Ebenfalls hängt mit der Überbewertung des eigenen Bekenntnisses zusammen, daß seit Jahrhunderten von westlichen Christen Proselytismus unter den Orthodoxen getrieben wird. Dies ist bedauerlicherweise nach dem Zusammenbruch des Kommunismus wieder stärker zu beobachten.

Im Sinne der oben beschriebenen Ökumenizität und Bedeutung des altkirchlichen Dogmas für das Heil des Menschen und speziell für die Einheit der Kirche im Osten und im Westen sind sowohl der Proselytismus als auch die Sprechweise von der »abendländischen Kultur« völlig unakzeptabel. Denn die »christliche Ökumene«, so wie sie unter dem Einfluß des Hellenismus geprägt und zum Inbegriff und Grundpfeiler der einen ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends wurde, ist auch heute die eigentliche kulturelle und geistesgeschichtliche Grundlage für alle Völker Europas. Der Europa-Gedanke

fordert somit von jedem einzelnen Christen, aber auch von den Kirchen insgesamt eine unmittelbare und uneingeschränkte Bejahung des altkirchlichen Dogmas. Eine solche Bejahung würde den Prozeß der Verständigung der Kirchen und der Völker Europas enorm voranbringen. Sie würde insbesondere dem heutigen Europa seine latente, jedoch in Vergessenheit geratene kulturelle, kirchlich-theologische Grundlage wiedergeben. Denn »die Kraft, die zwischen Völkern mit eigener Kultur eine Kulturgemeinschaft entstehen läßt, ist vor allem die Religion.«⁴³

Im Falle Europas ist dies die christliche Religion so, wie sie in ihrer Begegnung mit dem Hellenismus »eine universelle Form« angenommen hat. So wie in der »christlichen Ökumene« die Kulturen der einzelnen Völker nebeneinander existieren konnten, ist es auch heute für Europa erforderlich, die kulturelle Eigenart der verschiedenen Völker zu respektieren. Weil jedoch die christliche Religion die Menschen Europas mehrheitlich verbindet, gehört zum Europa-Gedanken, daß Europa auf der Basis dieser Religion multikulturell ausgerichtet sein kann und muß. Das Postulat kann nicht Vereinheitlichung der Kulturen heißen, sondern **kulturelle Toleranz im Geiste des Evangeliums und gegenseitige Bereicherung der Kulturen**. Wenn ich hier zu der Forderung nach kultureller Toleranz die Worte »im Geiste des Evangeliums« hinzufüge, so will ich damit die Tatsache unterstreichen, daß kulturelle Offenheit und Toleranz auch gegenüber Menschen, Gruppen von Menschen und ganzen Völkern, die nicht der christlichen, sondern einer anderen Religion angehören, selbstverständlich sind. Die gelegentlich zu beobachtenden fundamentalistischen Tendenzen in den christlichen Kirchen gegenüber Christen anderer Kirchen sowie Menschen anderer Religionen sind dem Geist des Evangeliums fremd.

b. Eine weitere Einseitigkeit, auf die ich hier nur kurz eingehen kann, sind die rein wirtschaftlichen und wirtschaftlich-politischen Interessen, durch welche die großartige Vision eines politisch geeinten Europas verfälscht wird. Wer die Geschichte des Europa-Gedankens verfolgt, weiß, daß dieser ausschließlich unter wirtschaftlichen Vorzeichen aus dem Taufbecken gehoben wurde und sich lange Zeit nur daraus nährte. Die Geschichte der heutigen Europäischen Union fing bekanntlich am 18. April 1951 an, als die sechs Staaten (Deutschland, Frankreich, Italien und die Beneluxländer) die Kontrolle ihrer Kohle- und Stahlindustrien in der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS) zusammenlegten. Auch bei den in Rom am 25. März 1957 unterzeichneten Grundverträgen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und der Europäischen Atomgemeinschaft (Euratom) standen wirtschaftliche Interessen im Vordergrund. Eine gewisse Wende von rein wirtschaftlichen zu politisch-wirtschaftlichen Zielen erfolgte erst im Laufe der Zeit und nur zögernd. Besonders läßt sich diese Wende einerseits bei den weiteren Verträgen festmachen, durch die zunächst die Europäische Gemeinschaft (EG) und zum Schluß (am 1. November 1993) die Europäische Union gegründet wurden, und andererseits bei den verschiedenen Erweiterungen der Gemeinschaft, welche die wirtschaftlichen Interessen unter einem anderen Licht erscheinen ließen. Die politischen Ziele stehen auch heute oft im Schatten der wirtschaftlichen und politisch-wirtschaftlichen, wie die heftigen Diskussionen z. B. über die geplante Währungsunion oder über das Europa verschiedener »Geschwindigkeiten« und »Klassen« deutlich machen.

⁴³ T. S. Eliot, Beiträge zum Begriff der Kultur, übers. v. G. Hensel, Berlin-Frankfurt/M. 1949, S. 163

Indem ich diese Entwicklung als Einseitigkeit bezeichne, verkenne ich nicht die Tatsache, daß das Geld meistens den nervus rerum ausmacht. Trotzdem frage ich mich zum einen, ob die kulturellen und politischen Zielsetzungen den rein wirtschaftlichen und politisch-wirtschaftlichen gegenüber nicht zu kurz kommen. Zum anderen gebe ich zu bedenken, ob diese wirtschaftlichen und politisch-wirtschaftlichen Interessen der Europäischen Union die Hoffnungen der Länder Ost- und Südosteuropas auf einen Beitritt zunichtemachen. Und gerade dadurch werden dort auch einige kulturelle und politische Erwartungen und Perspektiven zerstört. Viele Westeuropäer übersehen in diesem Zusammenhang, daß die Kirche in Ost- und Südosteuropa, die Orthodoxie, trotz der heutigen politischen Wirren einige Konstanten der »christlichen Ökumene« treu bewahrt hat, die sich dem Europa-Gedanken in kultureller und selbst in politischer Hinsicht nützlich erweisen könnten. Hier zwei Beispiele:

- a. das synodale System und die kollegiale Leitung der Kirche, die dem Demokratie-Verständnis viel näher stehen als manche Entwicklungen in den westlichen Kirchen;
- b. die Autokephalie bzw. Selbstständigkeit der Ortskirche auf Volks- bzw. Staatsebene, welche die Einheit der Kirche in der Vielfalt der Völker und der Kulturen ermöglicht.

* * *

Auch wenn im bekannten Zitat von Bertolt Brecht »Erst kommt das Fressen und dann die Moral« eine Lebensweisheit steckt, lebt der Mensch trotzdem »nicht allein vom Brot« (Lk 4,4) und von der Wirtschaft. Ebenso kann der Europa-Gedanke auf lange Sicht nicht allein auf der Grundlage wirtschaftlicher Interessen gedeihen. Denn im Sinne der Ausführungen über die Synthese des Hellenismus mit dem Christentum haben die Religion, die Kultur und die Politik der Wirtschaft gegenüber eindeutig den Primat. Dieser Primat ist dem Christentum ureigen und erfordert von den Kirchen eine stärkere Besinnung darüber, was sie eint und wie sie der Einheit Europas und der Menschheit schlechthin dienen könnten. In unserer säkularisierten Gesellschaft stellt sich nämlich weniger die Frage, ob die vorhandenen Lehrunterschiede, mit denen fast nur die Theologen etwas anfangen können, tatsächlich kirchenspaltend sind, als vielmehr, ob wir die fundamentalsten christlichen Wahrheiten noch vertreten und dadurch unsere christliche Identität bewahren. Diese Wahrheiten haben in ihrer Begegnung mit dem Hellenismus eine universelle Form angenommen und eine einigende Kraft bewiesen. Und da sie auch heute die Kirchen in Ost- und Westeuropa grundsätzlich verbinden, sind alle Christen aufgerufen, sie ohne Wenn und Aber zu bejahen und zu beherzigen. Dieser Aufruf könnte durch eine leichte Umwandlung der Worte von G. Florovsky konkret formuliert werden: »Das schöpferische Postulat für die nächste Zukunft (des Europa-Gedankens) müßte folgendermaßen lauten: **Laßt uns griechischer sein, um wahrhaftig christlich, wahrhaftig europäisch zu sein**«.

Orthodox Woman, Monastic Life and the New Europe*

by Sister Magdalen, Essex/England

We are gathered to meditate on the role of the Orthodox woman in Europe. I personally was asked by His Eminence to contribute some reflections on the place of the Orthodox nun in the Europe of today, with particular reference to Western Europe.

The first thing I have to do is confess to a certain misgiving about the question: »What contribution does Orthodox women's monasticism offer to the formation of the new Europe?« The first reason for my hesitation stems from the nature of a vocation to monasticism. Among the motivations which may inspire this step we find no trace of search for a »role in society«. The nun goes as far as to forget society, to become an exile from the world, to renounce civil responsibilities (and without reluctance or guilt). This is, of course, especially true of the beginning of monastic life. Later on there may be a »call within a call«, to become actively involved in society, in mission, in teaching. St. Cosmas of Aitolia is a fine example of this. But, »the beginning« in monastic life may last decades. Archimandrite Sophrony says that the grace of repentance is the essence of monastic vocation, and that it simply does not allow for another path in the life of those it touches. A nun is, in his words, »possessed by one single longing«.¹ This preoccupation varies in its intensity; to some extent it is of course shared by all seekers after Truth, but centuries of experience show that in some people it becomes so ardent that, in the words of St. John Chrysostom, »the Heavenly fire, ignited in the hearts of people, enkindled in them a new life, and their thought, thus freed, began to feel the *necessity* and the strength to leap up from earthly things to those on high«². This concentration on one's own salvation is common to all who enter the monastery, whatever degree of grace inspired their coming. For some, even Christians, and even theologians, this »self-centredness« is incomprehensible as a really Christian reality; it is seen as a deviation from the idea of Christian communion-in-love.³ No wonder that the Lord said, speaking about »the eunuchs for the sake of the kingdom of heaven«, »All [men] cannot receive this saying, save [they] to whom it is given«.⁴ A woman does not enter the convent to serve society more adequately: either she enters with such deep, grace-given compulsion to satisfy her

* This paper was read at the Conference on »The Orthodox Woman in Europe«, held in Levadia/Greece, November 1994.

¹ Archimandrite Sophrony, *We Shall See Him as He is*, Essex 1987, p. 52.

² John Chrysostom, In Matthaëum Homilia 68, 5: PG 58, 647 f.

³ Not only is there no inherent contradiction between individual repentance and love for all humanity; in fact the two are organically linked. The deeper the self-condemnation of repentance, the deeper the compassion for one's fellow men who are likewise tyrannised by sin and in need of salvation. My prayer for myself extends to include all Adam. If repentance brings a humble awareness that »I am the worst of men«, then if even I am saved, all others must be saved too.

⁴ Mt 19,11.

longing to abide in God that there is no space for considerations about »society«; or else she knows with a deep conviction that all she could offer to her fellow-man in her present state is tainted with sin and in need of purification before it could ever be a positive input. This attitude of hers does not contain any criticism of those who do work in society. She does not blame them for not waiting until they are perfect to try and improve society. But nonetheless, her experience, which may be simply incomprehensible to those who have not shared it, brings her to renounce her own part in this process.

If we turn now to the *fruits* of faithful monastic life, there too we find a reality which does not point to a particular role for the nun in any socio-political sense. Any genuine Christian spiritual experience will, however much its beginnings are centred on the individual, develop in the direction of universal, Christ-like love. Indeed, as St. John clearly states in his epistle, this is the criterion of genuine Christian experience. For the monk or nun, the first expression of this love is prayer. Here are some words of St. Silouan the Athonite on this subject:

»There are people who say that monks ought to be of some use in the world, and not eat bread they have not toiled for; but we have to understand the nature of a monk's service and the way in which he has to help the world. A monk is someone who prays for the whole world, who weeps for the whole world; and in this lies his main work.«⁵

So the primary offering to humanity of a fulfilled nun is her role as intercessor. But what we must remember in the context of this discussion is that she intercedes not merely for her own country or the political unit in which she happens to live; her love and prayer extend to the whole of mankind from Adam onwards, even to those who are not yet born. This is not an imaginative activity on the part of the nun; Saint Silouan says that such prayer implies the shedding of one's blood. This prayer is surely a major contribution to the well-being of Europe, but not only of Europe, and therefore it is difficult to speak of it specifically as a »role in European society«.

Before I address the question more positively, I hope you will have the patience to hear my final problem with the question, »What is the role of the Orthodox nun in Europe?« In speaking of monastic life up to now, I have used the terms »monk« and »nun« interchangeably. In Orthodox monastic life, the life of the nuns is indeed identical with that of monks. (I am speaking here without reference to the secondary fact that some of the monks may be ordained to the sacramental priesthood; I speak of the monk qua monk.) It is important in a climate, where there is much confusion about the roles of women, to speak as clearly, and above all as theologically, as possible about the question of specific gender roles. In monastic life as such none of the activities are gender-specific. There is no »marriage or giving in marriage«, or in other words, nothing with sexual motivation. This is not said in order to denigrate sexual function⁶; it is simply a fact, recognized by Christianity, that in some people's lives, »chastity shows itself to be a profound necessity of the spirit«.⁷ Celibacy does not de-humanise either men or women; the example of

⁵ Archimandrite Sophrony, Saint Silouan the Athonite, Essex 1991, p. 407–408.

⁶ Scripture itself (1 Tim 4,3) and the Canons (e.g. 9 and 10 of the Council of Gangra) forbid any such denigration.

⁷ Archimandrite Sophrony, Principles of Orthodox Asceticism, in: The Orthodox Ethos, Oxford 1964, p. 280.

Christ is enough to prove that. Nor does it suggest that monastic life leads to a kind of »unisex« culture in the perverted sense, the sub- or antinatural sense that we can see in the world today. No, monks remain men and nuns remain women. Perhaps you will allow me a theological/anthropological reflection on this point, even though it must be too brief to do the subject justice. Monastic life, by its renunciation of sexual activity, even of blessed conjugal relations and parenthood, allows for a total devotion to what is truly personal or hypostatic. We can attribute gender to the category of *nature*; it is not a characteristic unique to each *hypostasis*; it is a »common factor«. This is an important point, especially if we wish to understand without error the fact that the Lord, while He is a man and not a woman, embraces in His humanity all of human nature, both male and female. As Panayotis Nellas says: »The Lord not only brought human nature back to its pre-fallen state, but also rendered it complete. Adam's goal was to 'shake off' the division into male and female 'from the whole of nature through a relationship with divine virtue utterly free from passion' (St. Maximos⁸). This was brought to pass by the Lord: He realized and manifested the true essence (logos) of human nature, free from the characteristics of male and female at its deepest and most unified level, which is common to both sexes«⁹. This »deepest and most unified level« of human existence is what is called the hypostasis or person. Each person is called to live in his or her own being the fulness of human nature, and not merely to shine in the characteristics of one part of human nature. And it is at this level that the monk or nun tries to live. We could even define Christian ascetic struggle as the struggle of the hypostasis to emerge, and in so doing to restore the truly natural. This ascetic effort is of course the calling of all in the Church, not only of monks or nuns. The point I am making here is that in monastic life all the effort, even down to the everyday details of life, is organised in pursuit of this ultimate goal. Monasticism is a radically eschatological form of estrangement from the ways of fallen nature. Its »angelism« is not inhuman, as we see from the example of the man Jesus Christ, and from His words about the humans in the kingdom of God. »For in the resurrection they neither marry, nor are given in marriage, but are as the angels of God in heaven« (Mt 22,30). All this means that we are, in my opinion, misguided if we try to indicate a particularly female form of monasticism, or a contribution to humanity which could be attributed to nuns and could not be attributed to monks. Nuns begin as women in the state of fall, with perhaps different »imbalances« from those of men, but if they develop as nuns, in the end all the imbalances which we find in unhealed men and women will have been healed. It is important not to confuse temporary, fallen gender characteristics (even those which are more positive in their manifestation) with the characteristics of a sanctified human person who lives out healed human nature. Of course, the process of sanctification does not take place either automatically with the donning of a habit, nor immediately. This means that in convent life there will be psychological elements which are manifestations of the particularities of women in the fallen state. We could say that in the beginning of the monastic life, or in the confessions of the nuns, there are specifically female elements. Some »female« characteristics may even be usefully exploited in the

⁸ *Maximos the Confessor*, Ambigua: PG 91, 1341C.

⁹ *P. Nellas*, *Deification in Christ*, Crestwood 1987, p. 81.

process of spiritual development¹⁰. But in sanctified human persons, the difference between men and women remains, on earth, almost totally limited to the physical. So, if we have difficulty speaking about a »monastic role in Europe«, we have an added difficulty trying to define a specific contribution of nuns.

The presence of Orthodox women monastics in Europe does indeed, in spite of my hesitations on this matter, offer something to society as well as the gift of prayer. Although, as I have wished to emphasise, a monk or nun would never set out for the monastery *in order to* counteract any negative currents of worldly society, by their very existence monasteries prove that an alternative exists. Perhaps it is not appropriate for a nun to, as it were, »boast« of this. Be assured that my observations on this subject are based on another viewpoint, looking at monasticism as it were from outside. What is the connection between the monastery and »the world« which the monks and nuns have renounced? Father Georges Florovsky writes: »A monastery is, in a sense, an '*extraterrestrial colony*' in this world of vanity«¹¹. He goes on to say: »The empire [...] was very anxious to domesticate monasticism, to reintegrate it into the general and political social order. Success was partial, and led to a decay. [...] Monasteries always remain, in a sense, heterogeneous inclusions, and are never fully integrated into the imperial order of life.« This is not because of a deliberate and conscious effort on the part of monks to exhibit a »less worldly« form of Christianity. I repeat that no such ambition is inherent to a monastic calling. I cannot agree with Fr. Florovsky's idea (widely shared by church historians) that »monasticism was an attempt to escape the building up of a Christian empire«. I think that the rise of monasticism in the 3rd and 4th centuries was due, in the eyes of the monks at least, rather to the presence, example, and guidance of certain holy persons (such as St. Anthony the Great) than to any overt aim on the part of monks or nuns of reminding the church that it is in the world but not of the world. This reminder was indeed perhaps more necessary when the Roman persecutions ended, but if it came from monasticism it was because *others* saw monasticism as »the descent to earth of the angelic world, as the attainment and realisation in history of what by its very essence lies beyond the confines of history«¹². The presence of monasteries in the Europe of today can, *de facto*, have the same effect. For some, the monastery provides an instance of life less dependent on material possessions; for others, of life arranged more ecologically than is often the case – this is not only because, in order to be as self-sufficient as possi-

¹⁰ Spiritual fathers and saints acknowledge that there are particularly feminine characteristics which can be spiritually useful even *during* the journey from the state of beginners to the final perfection of integrity. Take the following text of St. John Chrysostom as an example of this: »In the beginning of Christianity, in the land of Egypt there appeared a wonderful army of Christ, leading to a form of life natural only to the celestial powers. It was made up not only of men, but also of women, who no less than men led contemplative life. As great ascetics they entered into spiritual warfare with the devil and the powers of darkness, and their physical weakness was not at all a hindrance. If they did not possess a fortress of strength, then, as if in place of it, they were endowed with a more living feeling and sensitivity« (Quoted in »Letters to a beginner« by *Abbess Thaisia*, p. 30–31). Staretz Paisios also said that nuns wept more easily than monks, and that this could be exploited spiritually. Such texts, though, must not blind us to the fact that a spiritually mature monk weeps no less, and no less effectively. Nor to the fact that at a still passionate stage, sensitivity and weeping can be pathological expressions of self-pity.

¹¹ G. Florovsky, *Christianity and Culture*, Belmont 1974, p. 125.

¹² *Archimandrite Sophrony*, *Principles of Orthodox Asceticism*, in: *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, p. 261.

ble, many convents grow their own food, but because they will try to avoid waste and disrespect to natural resources. St. Dorotheos of Gaza says characteristically that the monk must keep his conscience clear with regard to God, to man, and to material things. Another most important »message« which comes from the convents is that a life under obedience does not degrade the person. I have heard many visitors commenting on the fact that nuns seem happy and fulfilled, and how in Orthodox convents the individual nuns »have their own personalities«, and are not turned out like products of a factory conveyor belt. As women, too, nuns are proof that a person's value cannot and must not be identified with their function, that women find themselves as persons by faithfully doing what God has given to each to do. That we can »contribute« not less by a task which is hidden from the world's eyes. Orthodox nuns have no complex about doing or not doing certain services in the Church or in the world. Another aspect in which they provide a message is that although they are modern in the sense that, where available and necessary, they use modern equipment and technology, they have not, as it were, »modernised« their way of life. This is, of course, visible in the matter of dress, liturgical life and other aspects. So in many ways the nuns show, as St. Peter says, even »without a word«, that it is possible and humanly fulfilling to live on earth with the eternal values at the forefront even of everyday activities. For some, this provokes a challenge. Many others tell us that just knowing we are »still here«, carrying on a way of life totally based on our belief about God, is a reassurance that they are not alone, not crazy.

The monastery provides an environment where life is arranged in an effort to minimise as far as possible any compromise with the values of the fallen world. This maximalism is not a critique of those who live in the world, who struggle to be a Christian in a non-Christian setting. On the contrary, the monastery can provide its non-monastic brother' and sisters' support in this struggle, and true monks and nuns are in fact fighting the battle (of love and prayer, and not of aggression in any form) on the front line. Any darkness and suffering in the contemporary world are literally experienced by those who pray and live the Liturgy concentratedly. This would be true even if the monasteries did not have verbal contact with »the world«. It is important to say that, because many people only value those monasteries which are most active in receiving pilgrims and providing pastoral care to lay people. I quote St. Silouan again: »[Prayer for the world] is the task of the monk. But if a monk be lukewarm and indifferent, and has not arrived at a state wherein his soul contemplates the Lord, then let him wait upon pilgrim travellers and assist with his labours those who live in the world. This, too, is pleasing to God. But rest assured that it is not the monastic life by a long way«¹³. Having said that, all the convents that I know are living in situations where the spiritual authorities encourage hospitality, and in many cases, in Western Europe certainly, this diakonia takes priority, often at the cost of other work (such as handicrafts of one sort or another), and even at the cost of the nuns' solitude, time to read, and so on. Much of the friendship, advice, encouragement, and wisdom are shared without any particular »counselling structure« in place. There are also more formal arrangements, in many of which Orthodox nuns are involved: catechism of children, talks to pilgrims in the monastery and to others outside (Orthodox and

¹³ Archimandrite Sophrony, *Op. cit.*, p. 408.

non-Orthodox), church camps, providing and teaching church crafts such as icons and vestments, etc. This kind of role is being undertaken not simply under pressure from authorities outside the monastery (civil and ecclesiastical), but also because holy elders and eldresses see it as a part of God's providence in our times of widespread apostasy to allow for this service. It is a service for a spiritually hungry world, and it is a service for the Church. In areas where the Orthodox are in the minority they may find it difficult even to attend church services, let alone find somewhere where confessions take place and advice may be given. (If monasteries are »extra-terrestrial«, they are certainly not »extra-ecclesial«.)

The influence of monasteries on society as a whole is impossible to measure or define. Direct influence on the ways of society would come, if it did come, successively, from person to person, and so on. Someone described a monastery as an oasis in the desert. If this analogy is appropriate, I would say that none of the nuns in these oases wish to flood the surrounding desert by any kind of force. Rather, the doors are open for those who wish to »come and see«. I would hope that of all the values they may »learn«, the first would be personal love, which is the only lasting foundation on which any society is built. Fr. Florovsky said: »What is important is a consistent use of 'eschatological measures' in the estimation of all things and events. [...] First comes love. It is not accidental that monasticism takes persistently the form of a community. It is an organisation of mutual care and help. Any work of mercy, or even a burning of the heart for somebody else's suffering or need, cannot be regarded as insignificant in the eschatological dimension. Is it too much to suggest that all creative charity is eternal? [...] Human personality, in any case, transcends history«¹⁴. It also transfigures history. St. John Chrysostom says in a sermon commenting on Christ's prayer »that they may be one as we are one«¹⁵: »But what of the monk, you will say? What of those who dwell in the mountains? [...] Though they turn away from the common life, they have many companions in the spirit. They are close bound to one another in love; and have withdrawn from the world the better to fulfill this purpose. [...] Because of this they retire from the world: that they may love more perfectly. But how can a man have friends if he is alone, you will say? [...] It is not the place that makes friends. For the monks have friends who praise them, and who would not praise them if they did not love them. And again, they pray for all men; this is the greatest proof of their love«¹⁶.

¹⁴ Archimandrite Sophrony, *Op. cit.*, p. 129.

¹⁵ John Chrysostom, In Joannem Homilia 78, 4: PG 59, 425.

¹⁶ *Op. cit.* English translation: *Toal (Ed.)*, The Sunday Sermons of the Great Fathers, vol. 2, London 1957, p. 361–362.

Dokumente

✠ 320 A Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen ✠ 335 (Patmos, 26. September 1995)

[Oberhäupter bzw. Vertreter aller Autokephalen Orthodoxen Kirchen (mit Ausnahme der orthodoxen Kirchen von Rußland und Polen) feierten vom 26.–27. September 1995 auf der griechischen Insel Patmos zusammen mit Tausenden orthodoxen Gläubigen aus aller Welt und Gästen aus den anderen Kirchen das 1900jährige Jubiläum der Offenbarung des Apostels und Evangelisten Johannes, des letzten Buches des Neuen Testaments.

Den Feierlichkeiten ging vom 22.–27. September eine Internationale Umweltkonferenz mit dem Titel »Offenbarung und Umwelt: 95–1995« während einer Schiffsfahrt von Istanbul nach Patmos voraus, zu der der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios I. eingeladen hatte und bei der er mehr als 150 religiöse Führer, Wissenschaftler, Umweltsachverständige und Engagierte aus dreißig Ländern begrüßen konnte, darunter auch den katholischen Kardinal Roger Echeagaray. Am Ende der Patmos-Feierlichkeiten verabschiedeten die Oberhäupter bzw. Vertreter der Orthodoxen Kirchen nachstehende Botschaft an die orthodoxen Gläubigen und an alle Kirchen und Christen in der Welt.

Athanasios Basdekis]

Die Botschaft

»Der Segen und der Lobpreis und die Weisheit und der Dank und die Ehre und die Macht und die Stärke unserem Gott in Ewigkeit! Amen« (Offb 7,12)

1. Lob, Preis und Dank senden wir unserem Dreieinigem Gott empor, weil er uns, die durch sein Erbarmen und seine Gnade als Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirchen eingesetzt sind, gewürdigt hat, »auf der Insel, die Patmos genannt wird« (Offb 1,9), zusammenzukommen, um die Vollendung von 1900 Jahren seit der Abfassung des heiligen Buches der Offenbarung des Johannes, des letzten Buches der Heiligen Schriften, zu feiern.

Nachdem wir glanzvoll gemeinsam im Herrn aus Anlaß des Gedächtnisses des Todes des heiligen und glorreichen Apostels und Evangelisten Johannes die Liturgie gefeiert und am Leib und am Kelch unseres gemeinsamen Glaubens, der Hoffnung und der Liebe kommuniziert haben, ist es unser Wunsch, an die Gläubigen unserer Allheiligen Orthodoxen Kirche und an alle, die an Christus glauben, nicht weniger auch an jeden Menschen guten Willens, eine Botschaft des Friedens und der Liebe zu senden und mit ihnen darüber nachzudenken, »was der Geist den Kirchen sagt« (Offb 2,11.17.29; 3,6.13.22) in diesen kritischen Zeiten.

2. Denn die Zeiten sind in der Tat sehr kritisch und die Pflicht der Kirche Christi schwer und vielseitig nicht nur gegenüber ihren eigenen Kindern, sondern auch gegenüber allen Menschen und der ganzen Schöpfung Gottes. Diese Bedrohlichkeit der Zeiten, welche von vielen als »apokalyptisch« bezeichnet werden, wird hervorgerufen und verstärkt durch die Entfernung und den Abfall der Menschen von Gott, sowie durch den daraus resultierenden Versuch zur Vergöttlichung der menschlichen Stärke und des

Wohlstandes, auf dessen Opferaltar alles, nicht nur die Mitmenschen, sondern auch die übrige materielle Schöpfung geopfert wird.

In diesen Zeiten erachten wir es als unsere Pflicht, die Bedeutung der Offenbarung in Christus für den Fortschritt der Menschheit, für den Frieden und für die Versöhnung der Völker und für die Verantwortung der Orthodoxen Kirchen zu unterstreichen, daß diese mit aller Kraft zur Durchsetzung dieser Prinzipien in der ganzen Welt beitragen, indem sie Träger und Verkünder des Geistes und des Ethos' dieser Offenbarung werden.

Deshalb appellieren wir aus diesem heiligen und vom Evangelisten der Liebe geheiligten Ort an alle, vornehmlich an die Mächtigen der Erde und an diejenigen, die in Kampf- und Kriegsregionen leben, daß sie sich für Wahrheit, Frieden und Gerechtigkeit für alle einsetzen. Dazu sind auch wir als Kirchen bereit, unsere geistigen und moralischen Kräfte, wo immer dies verlangt wird, zur Verfügung zu stellen.

3. Durch diesen unseren Appell möchten wir allen deutlich machen – insbesondere denjenigen, die bewußt oder aus Unkenntnis ein ungenaues und verdrehtes Bild von der Orthodoxen Kirche nach außen hin vermitteln –, daß die orthodoxe kirchliche Auffassung von der »Nation« keineswegs das Element des Angriffs und des Zusammenstoßes zwischen den Völkern enthält. Vielmehr bezieht es sich auf die Besonderheiten eines jeden von diesen Völkern, auf deren heiliges Recht, den Reichtum ihrer Tradition zu bewahren und zu pflegen und so zum Fortschritt für den Frieden und für die Versöhnung aller Menschen beizutragen. Aus diesem Grund verurteilen wir jeglichen nationalistischen Fanatismus, der zur Spaltung und zum Haß unter den Menschen, zur Verfälschung oder Vernichtung kultureller und religiöser Besonderheiten anderer Völker der Erde und zur Verletzung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und aller Minderheiten führen kann.

4. Diese Botschaft ergeht an einer Schwelle der Menschheitsgeschichte, welche das herannahende Ende des 2. Jahrtausends n. Chr. und den Anfang des 21. Jahrhunderts anzeigt. Die Orthodoxe Kirche kann dieses Jubiläum nicht unbemerkt vorbeigehen lassen, obwohl sie natürlich nicht verkennt, daß die Bemessung der Zeit in Tausenden von Jahren oder anderen Zeiteinheiten eigentlich eine relative Angelegenheit darstellt. Die Tatsache, daß die geschichtliche Zeit in bezug auf Christus gemessen wird, ruft besonders die an Christus Glaubenden auf, diese historische Wende zu unterstreichen, sie zum Anlaß für eine Be- und Auswertung der großen Ereignisse des zu Ende gehenden Jahrhunderts zu nehmen.

Aus diesen Gründen beabsichtigt die Orthodoxe Kirche, das Jubiläum des Jahres 2000 nach Christi Geburt panorthodox zu feiern, und dabei den Herrn der Geschichte für all das, was er seiner Kirche und seiner Welt während des zu Ende gehenden Jahrhunderts gegeben hat, zu preisen und dabei Gott »für alles«, nach dem Ausdruck eines heiligen Vaters der Kirche, zu verherrlichen, und seine Gnade, Erleuchtung und seinen Beistand für seine Kirche und seine Welt im kommenden Jahrtausend zu erfliehen.

5. Mit Blick auf das zu Ende gehende Jahrhundert merken wir an, daß es für die Orthodoxe Kirche voller bedeutender Ereignisse war. In verschiedenen Regionen der Welt

haben die orthodoxen Christen harte und lange Verfolgungen erlitten. Ihr Martyrium hat das orthodoxe Ethos der evangelischen Demut, der Geduld und des Glaubens der Heiligen (Offb 13,10) an **Jenen** gestärkt, **Welcher** »siegreich auszog, um zu siegen« (Offb 6,2), sowie die Gewißheit, daß in der Erfahrung des Kreuzes Christi auch die Erfahrung der Auferstehung existiert. Das Blut dieser bekannten und unbekannten Märtyrer verbindet unsere Kirche in besonderer Weise mit den apostolischen Zeiten.

6. Diese Erfahrung des Martyriums begleitete das orthodoxe theologische Zeugnis, durch welches die patristische Theologie erneuert und die Lehre der Väter über die Welt und den Menschen, wie auch die Lehre von der Kirche und den Sakramenten herausgestellt wurden.

Die Wiederentdeckung und schöpferische Herausstellung der Lehre der griechischen Kirchenväter, der »Sprache« und der geistigen Schönheit der Ikonen, wie auch das Wiederaufleben des missionarischen Bewußtseins und des monastischen Lebens, die Wiederentdeckung und Wertschätzung der »nüchternen« (neptischen) Väter in Verbindung mit einem fruchtbaren Dialog mit den zeitgenössischen Strömungen der Philosophie und der Wissenschaft, all das machten die orthodoxe Theologie lebendig und international anerkannt. Deshalb sind wir aufgerufen, die Wegbereiter dieser theologischen Blüte zu ehren, welche durch ihre mühevollen Anstrengungen die orthodoxe Theologie zu einem gemeinsamen Zeugnis in der heutigen Welt und über jegliche nationale und phyletische Unterscheidungen und Grenzen geführt haben.

7. Das schöpferische Wiederaufleben des Geistes der Kirchenväter hat nicht nur der zeitgenössischen theologischen und kirchlichen Welt zur Erneuerung des Lebens unserer lokalen Kirchen im allgemeinen geholfen, sondern brachte auch das Zeugnis der einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche zu den verschiedenen Organisationen der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung und in die damit zusammenhängenden bilateralen und multilateralen theologischen Dialoge. Die ökumenische Bewegung im allgemeinen, deren Bedeutung gegen Ende des zu Ende gehenden Jahrtausends groß war und welche die heiligen Hoffnungen unter den getrennten Christen beflügelte, war ein wichtiger Raum für das Zeugnis, die Herausstellung und den Beitrag der orthodoxen Theologie. Unglücklicherweise jedoch nötigen die in den letzten Jahrzehnten festzustellenden kritischen Situationen im Rahmen der ökumenischen Bewegung die Orthodoxe Kirche zum Widerstand gegenüber solchen Entgleisungen und zur Betonung der unverfälschten Tradition der Kirche. Insbesondere sind wir der Auffassung, daß die Unia und der Proselytismus ernsthafte Hindernisse für einen Fortschritt des Dialogs unserer Kirche mit den römischen Katholiken und den reformatorischen Christen darstellen.

8. In diesen Zeiten der ungezügelter Säkularisierung ist es besonders notwendig, die Bedeutung der Heiligkeit des Lebens in Anbetracht der geistigen Krise, die die zeitgenössische Kultur kennzeichnet, herauszustellen. Das Mißverständnis der Freiheit als einer Freiheitlichkeit führt zur Steigerung der Kriminalität und zum Schwinden der Achtung der Freiheit des Nächsten, der Heiligkeit des Lebens, ja sogar zur Vergewaltigung der natürlichen Welt und zur ökologischen Katastrophe. Die orthodoxe Tradition, welche

durch die praktische Erfahrung der christlichen Wahrheit Gestalt angenommen hat, ist Trägerin von Spiritualität und monastischem Ethos, welches insbesondere in unserer Epoche herausgestellt und zum Vorschein gebracht werden muß.

9. Diese Erfahrung und das Zeugnis bietet die Orthodoxe Kirche der Ökumene und allen Menschen und Völkern in Demut an und in Ehrfurcht vor der Freiheit und Besonderheit eines jeden Menschen und in Gehorsam zu **Jenem, Welcher** »geschlachtet worden ist und uns für Gott gekauft hat mit seinem Blut aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen« (Offb 5,9). Der Horizont der orthodoxen Mission bleibt, trotz der zeitweisen Unterbrechungen und Schwierigkeiten, weltweit, und ihre Erwartung und ihr Weg eschatologisch.

10. Besonders im Hinblick auf das akute und für alle bedrohliche ökologische Problem wiederholen wir durch diese unsere Botschaft das lebhafteste Interesse der Orthodoxen Kirche an einem rechten Gebrauch der Umwelt. Schon bei unserer früheren Zusammenkunft im Phanar (12.-15.3.1994, A.d.Ü.) haben wir dieses Interesse bekundet. Wir rufen in Erinnerung, daß auf Initiative des Ökumenischen Patriarchats entsprechende Konferenzen durchgeführt wurden, und daß der 1. September eines jeden Jahres als Tag der Gebete für den Schutz der natürlichen Umwelt festgelegt wurde. Wir erklären aufs neue, daß wir dieses Thema für ganz besonders wichtig erachten und rufen alle auf, wachsam zu sein und alle nötigen Schritte zu unternehmen zur Rettung und zum Schutz der Schöpfung Gottes. Die Orthodoxe Kirche betrachtet den Menschen als Verwalter und nicht als Eigentümer der materiellen Schöpfung. Diese Auffassung drückt in besonderer Weise ihre asketische und kultische und vor allem ihre eucharistische Tradition und Erfahrung aus. Es ist heute notwendig, daß wir alle gegenüber der Schöpfung unsere Liebe zeigen und unsere asketische Haltung bewahren.

11. Die Bedeutung und Wichtigkeit der Göttlichen Eucharistie als dem Zentrum und Kriterium des gesamten Lebens der Kirche ist evident. Alle heiligen Sakramente und das ganze kirchliche Leben bewegen sich um die Göttliche Eucharistie und erhalten ihre Existenzberechtigung aus ihrer Beziehung zu ihr. Die Göttliche Eucharistie, welche unter dem Vorsitz oder im Namen des kanonischen Ortsbischofs gefeiert wird, stellt die Achse und das Kriterium des ganzen Lebens der Kirche dar und offenbart auf diese Weise den tieferen und letzten Sinn der Existenz der ganzen Schöpfung, welche die Koinonia im Leben des Dreieinigigen Gottes ist.

Somit wird daraus deutlich einerseits, daß die Göttliche Eucharistie, damit sie gültig und für die an ihr Teilnehmenden heilbringend ist, immer im Namen des kanonischen Bischofs und mit seiner Erlaubnis gefeiert werden muß, und andererseits, daß die Art ihrer Feier der Natur und dem Charakter der Eucharistie als des Bildes des Reiches Gottes und des letzten Sinns alles Seienden entsprechen muß. Es ist notwendig, dies zu unterstreichen, weil hier und da unglücklicherweise erhebliche Abweichungen bezüglich der Erlaubnis und des Memoriams des kanonischen Bischofs bei der Anaphora festgestellt werden, während die Art der Feier der Göttlichen Liturgie und des ganzen Kultus manchmal für die orthodoxe Tradition fremde Einflüsse aufweist.

12. Und nun, indem wir in Glauben und Hoffnung auf das kommende Jahrtausend schauen, laden wir, in Anbetracht der großen Probleme, aber auch der bedeutenden Möglichkeiten, die am Horizont sichtbar sind, alle zum Gebet und zur Wachsamkeit ein. Die großen Errungenschaften der Wissenschaft in fast allen Bereichen, insbesondere im Bereich der Biologie, kündigen unvorstellbare Erfolge, aber auch Gefahren, an. Und die Kirche kann bei diesen zu erwartenden Entwicklungen nicht indifferent sein, zumal davon das Überleben der menschlichen Person als des »Bildes Gottes« abhängig ist.

13. Im Bereich der politischen Veränderungen wird die Orthodoxe Kirche erneut ihr festes Prinzip der Nichteinmischung in die Politik beibehalten. Natürlich kann sie nicht indifferent bleiben, wenn politische Entscheidungen die Existenz der Orthodoxen Kirche angehen. Deshalb erwartet sie, daß in solchen Fällen auch ihre eigene Stellungnahme verlangt und ernsthaft zur Kenntnis genommen wird. Als einen solchen Fall betrachten wir das Problem der Zukunft der Heiligen Stätte, der heiligen Wallfahrtsorte und der dort (in Jerusalem, A.d.Ü.) lebenden Bruderschaft, welches die gesamte Orthodoxie angeht, insbesondere das Patriarchat von Jerusalem. Folgerichtig kann und darf jede Diskussion um eine Änderung des Status quo der Heiligen Stätte, welcher durch die Jahrhunderte hindurch durch internationale Beschlüsse und Vereinbarungen abgesichert wurde, nicht ohne Kenntnis oder Konsultation mit dem dort seit Jahrhunderten residierenden Orthodoxen Patriarchat von Jerusalem geschehen.

14. In dem breiteren Bereich der Kultur wird von vielen die Auffassung vertreten, daß die Menschheit im kommenden Jahrtausend vor Auseinandersetzungen von Kulturen stehen wird, und daß das religiöse Element dominierend sein wird. Diese Möglichkeit nötigt alle religiösen Führer zu Weisheit, Klugheit und Mut, damit allen Elementen des Hasses und des Fanatismus zuvorgekommen werden kann, so daß diese ausgelöscht werden und damit der Frieden der Welt geschützt wird, einer Welt, die im letzten Jahrhundert durch Kriege und gegenseitige Zusammenstöße hart geprüft wurde.

15. In einer Welt, die mit allerlei Häresien und einschüchternden Deutungen des Buches der Offenbarung konfrontiert wird, werden wir alle, insbesondere die jüngere Generation, aufgerufen, zu lernen und mit Worten und Taten zu bezeugen, daß nur die Liebe Gottes, der Mitmenschen und der ganzen Schöpfung Sinn und Heil in unser Leben, auch in den noch so schwierigen Augenblicken der Geschichte, bringen können.

Trotz der dramatischen Darstellungsweise der Geschehnisse, enthält das Buch der Offenbarung in seinem Kern das Evangelium Christi selbst, d. h. es offenbart uns, daß die menschliche Sünde und die dämonischen und zerstörerischen Kräfte besiegt wurden, und sie werden auch in der Zukunft durch Jesus Christus, dem Herren der Geschichte, besiegt werden, durch den, der »das A und das O ist ..., der da ist und der da war und der da kommen wird, der Pantokrator« (Offb 1,8).

Indem wir all dieses von der heiligen Insel Patmos an Euch, liebe Brüder und Kinder, richten, umarmen wir Sie im heiligen Kuß und bringen Ihnen und der ganzen Welt die Stimme des heiligen Verfassers der Offenbarung, eine Stimme des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe: »Seht das Zelt Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte

wohnen, und sie werden sein Volk sein; und Gott selbst wird mit ihnen sein. Er wird jede Träne aus ihren Augen wischen: Der Tod wird nicht mehr sein, nicht Trauer, noch Klage, noch Mühsal. Denn die alte Welt ist vergangen« (Offb 21,3–4).

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit Euch allen. Amen.

Auf der Heiligen Insel Patmos, am 26. September 1995, dem Gedenken des Hinübergangs des Heiligen glorreichen Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen.

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I.
auch in Vertretung des Patriarchen von Jerusalem, Diodoros

Der Papst und Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika, Parthenios

Der Patriarch von Antiochien und dem ganzen Osten, Ignatios
– in seiner Vertretung der Metropolit von Pergamon, Johannes

Der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien, Pavle

Der Patriarch von Bukarest und ganz Rumänien, Theoktist

Der Patriarch von Sofia und ganz Bulgarien, Maxim
– in seiner Vertretung der Metropolit Gelasios

Der Erzbischof von Mtskheta und Tiflis und Katholikos Patriarch
von ganz Georgien, Elias – in seiner Vertretung der Bischof von Nikortsminda, Abraham

Der Erzbischof von Neu Justiniana und ganz Zypern, Chrysostomos

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, Seraphim

Der Erzbischof von Tirana und ganz Albanien, Anastasios

Der Erzbischof von Prag und Metropolit von ganz Tschechien und der
Slowakei, Dorotheos

Der Erzbischof von Karelien und ganz Finnland, Johannes

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

*B. Memorandum des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.
zur Zukunft des ÖRK (Genf, 11. Dezember 1995)*

135

1. Dieser Text ist die erbetene Antwort des Ökumenischen Patriarchates auf den Brief des Generalsekretärs des ÖRK, Herrn Dr. Konrad Raiser, vom 10. Juli 1993, in dem dieser fünf grundsätzliche Fragen zum Wesen des ÖRK und seiner zukünftigen Orientierung gestellt und die Mitgliedskirchen aufgefordert hatte, ihre Ansichten dazu zu äußern. Diese Initiative ist sehr aktuell und geboten – insbesondere jetzt, da etwa ein halbes Jahrhundert fruchtbarer, vielseitiger und wirkungsvoller Aktivität vergangen ist, selbst wenn diese zeitweise und im Einzelfall Angriffsflächen für Zweifel, Differenzen und Kritik geboten hat. Die jetzt bevorstehende 8. Vollversammlung, die mit dem 50. Jahrestag der Gründung des ÖRK zusammenfällt, ist eine einzigartige Gelegenheit, seine Arbeit zu würdigen und seine zukünftige Orientierung zu umreißen.

Gen nimmt das Ökumenische Patriarchat diese Würdigung vor und bringt bereitwillig und objektiv seine Gedanken und Visionen über die Zukunft dieser mit der gegenwärtigen kirchlichen Realität verbundenen Institution zum Ausdruck.

2. Der ÖRK wird in seiner Verfassung als »Gemeinschaft von Kirchen« charakterisiert. Damit ist angedeutet, daß er zunächst ein Organ ist, das den Kirchen – und nicht irgendwelchen anderen Organisationen oder Bewegungen – zur Verfügung steht, und daß er als solches die Bemühungen der Kirchen um die allseits ersehnte Einheit des Christentums unterstützt und zugleich eine effektive Zusammenarbeit seiner Mitgliedskirchen ermöglicht, eine Zusammenarbeit, die darauf abzielt, den vielfältigen Problemen des heutigen Menschen und des heutigen Lebens abzuhelpen.

3. Der ebenso ekklesiologische wie eucharistische Begriff par excellence »koinonia« (Gemeinschaft), der beinahe während des ganzen sich jetzt seinem Ende zuneigenden 20. Jahrhunderts, insbesondere aber nach der Vollversammlung der Kommission »Glaube und Kirchenverfassung« in Santiago de Compostela – unserer Ansicht nach sogar im Übermaß – in Gebrauch war, vermittelt möglicherweise nach außen hin einen falschen Eindruck von dem Wesen der Beziehungen zwischen den im ÖRK zusammenarbeitenden Kirchen und Konfessionen. Die derzeitige Situation im ÖRK ist zum mindesten sonderbar. Unter seinem Dach koexistieren nicht allein Kirchen, sondern auch Konfessionen und andere christliche Gruppierungen. Es ist unmöglich, den ekklesialen Charakter aller dieser Glieder des ÖRK zu präzisieren, denn die für ihre Aufnahme in den ÖRK maßgeblichen Kriterien – Kriterien, die sich an demographischen, organisatorischen und administrativen Fakten orientieren – sind unzulänglich; sie sind weder hinreichend klar noch ekklesiologisch unanfechtbar. Sie betreffen, wie bekannt, christliche Gruppierungen, die im Gefolge verschiedener historischer, ekklesiologischer, theologischer, ideologischer oder sogar zivilisatorischer Traditionen oder als deren Resultate entstanden sind und daher nicht einmal miteinander in eucharistischer Gemeinschaft stehen können, geschweige denn mit Kirchen, für die – wie z. B. für unsere Orthodoxe Kirche des Ostens – strenge und genau definierte ekklesiologische Maßgaben gelten.

Die im ÖRK vertretenen Kirchen und Konfessionen bilden eine Gemeinschaft (fellowship), die gemäß der Verfassung des Rates versucht, »die Kirchen aufzurufen zu dem sichtbaren Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft (eucharistic fellowship), die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, **damit die Welt glaube**« (III,1). Gegenwärtig ist diese eucharistische Gemeinschaft noch nicht Wirklichkeit geworden, denn alles im ÖRK befindet sich im Fluß. Dennoch sollten nach einer fünfzigjährigen fruchtbaren Zusammenarbeit im ÖRK dessen Mitglieder die Bedeutung und das Ausmaß der im ÖRK erfahrenen brüderlichen Gemeinschaft und ihre Beziehung zu der ekklesiologischen Bedeutung von »koinonia«, die zwar gesucht und erstrebt wird, aber noch nicht gegeben ist, konkretisieren.

4. Die Beziehungen der im ÖRK zusammenarbeitenden Kirchen und Konfessionen haben einen unzweifelhaft eigentümlichen Charakter und eine eigentümliche Bedeutung, wie sie auch deutlich in der Toronto-Erklärung erscheinen: Im ÖRK beratschlagen miteinander, kooperieren und begleiten einander Kirchen und Konfessionen, deren gemeinsames Ziel die Einheit der Christen und der Dienst am Mitmenschen sind. Das Ökumenische Patriarchat ist der Auffassung, daß der ÖRK und die Ökumenische Bewegung im allgemeinen der ekklesiologischen Bedeutung der Einheit förderlich sind und dienen, insofern ihr vorrangiges Ziel und der Sinn ihres Daseins in nichts anderem besteht als in der Wiederherstellung der Einheit der Kirche.

5. Zu Recht wurde und wird der ÖRK als privilegiertes Organ der Ökumenischen Bewegung betrachtet, gerade weil er das Fundament ist, das die Mitgliedskirchen in die Lage versetzt, in Freiheit zu kooperieren, ihre Tradition unbeeinträchtigt zu festigen und jene vielgestaltige ökumenische Aktivität zu entfalten, die auf der je eigenen ekklesialen Identität, Tradition und dogmatischen Lehre beruht. Doch hat die Erfahrung gezeigt, daß die in den letzten zwanzig Jahren erfolgte Aufnahme bilateraler Beziehungen zwischen den Kirchen sowie die Vervielfachung ökumenischer oder konfessionsübergreifender christlicher Organisationen oder Bewegungen, die ebenfalls dem Anliegen der christlichen Einheit dienen, die Gliedkirchen dazu zwingen, den ÖRK zwar weiterhin als privilegiertes, aber nicht mehr als das einzige Organ der einen Ökumenischen Bewegung zu betrachten.

6. Der im vorangegangenen Abschnitt festgestellte Sachverhalt zwingt zweifellos die Kirchen dazu, den Rat als Werkzeug und Ort zur Koordination der Ökumenischen Bewegung zu sehen. Es wäre wünschenswert, wenn in naher Zukunft eine engere Abstimmung zwischen dem ÖRK und den nationalen Kirchenräten stattfände, um die Verschwendung von Energie, menschlichen Kraftreserven, aber auch ökonomischen Mitteln zu vermeiden. Das um so mehr, als allgemein gilt und immer wieder betont wird, daß alle diese Konferenzen (auf Weltebene, auf regionaler oder auf nationaler Ebene) der einen und selben ökumenischen Idee dienen. Eine engere Beziehung und Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und den übrigen Zusammenschlüssen helfe, ohne die innere Autonomie

zu verletzen, die sie beanspruchen, nicht nur dem Anliegen der Förderung der christlichen Einheit, sondern auch dem Dienst am Menschen.

7. In seiner fünfzigjährigen Geschichte hat sich der ÖRK so beträchtlich vergrößert, daß er jetzt etwa 330 Mitglieder hat. Wie wir schon oben (Abschnitt 3) festgestellt haben, ist es ein unbezweifelbares Faktum, daß es sich dabei um in hohem Maße ungleiche Mitglieder handelt, sowohl, was ihre Theologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Tradition, als auch, was ihre Position zu aktuellen Fragen der Menschheit betrifft. Dies hat sich im übrigen auch in jüngster Zeit bei größeren ökumenischen Tagungen und Konferenzen des ÖRK gezeigt. Gewiß bezeugt der starke Andrang zahlloser Kirchen, Bekenntnisse und anderer christlicher Gruppierungen zum ÖRK deren Interesse an der Arbeit des Rates. Gleichwohl kommen wir im Zusammenhang unserer Vorstellung über die Zukunft des ÖRK nicht umhin, die Frage zu stellen, was es bedeuten wird, wenn in den folgenden Jahren neu entstandene Konfessionen, kleine Gruppen und andere kirchliche Bewegungen zum ÖRK zugelassen werden, die sich gegenwärtig enorm vermehren und zu Lasten der historischen Gliedkirchen des ÖRK – nicht notwendig nur zu Lasten der orthodoxen – entfalten. Denn auch das Ökumenische Patriarchat ist der Auffassung, daß es im Rahmen einer neuen Konzeption des ÖRK unerlässlich ist, einige neue einwandfrei theologische und ekklesiologische Kriterien für die Aufnahme neuer Mitglieder zu formulieren.

Das ist die vorrangige Forderung des Ökumenischen Patriarchates und, wir sind dessen gewiß, auch der anderen autokephalen orthodoxen Kirchen, aber mit Sicherheit auch anderer im ÖRK Vertreter sowie nicht Vertreter Kirchen, und unter den letzterwähnten ganz besonders der Römisch-katholischen Kirche. Darum halten wir dafür, daß die Formulierung neuer Kriterien für die Aufnahme von Mitgliedern für den Rat eine Angelegenheit von äußerster Priorität sein muß, wenn er nicht seine eigene Zukunft gefährden, sich selbst in Frage stellen oder der Selbsterstörung aussetzen will.

8. Wie bereits gesagt, ist der ÖRK ein Werkzeug der Ökumenischen Bewegung; der Raum, in dem er handelt und wirkt, ist die »Ökumene«. Dennoch sind das Ökumenische Patriarchat und die Orthodoxe Kirche im allgemeinen der Auffassung, daß der in der Christenheit seit über siebenzig Jahren gebräuchliche Terminus technicus »Ökumenische Bewegung« auf gar keinen Fall seine ursprüngliche Bedeutung verlieren dürfe. Die allgemeinen gemeinsamen Aktivitäten der Christen, vor allem ihre Beziehungen zu den übrigen Religionen und ideologischen Strömungen, die sich innerhalb der »Ökumene« vollziehen, sind zwar Ausdruck der Ökumenischen Bewegung, aber nicht ihr Zweck par excellence. Darum muß der Terminus technicus »Ökumenische Bewegung« exklusiv der Bezeichnung jener Unternehmung vorbehalten bleiben, die auf die Wiederherstellung der Einheit der Christen abzielt. In diesem Bereich ist terminologische Transparenz gefordert, um jegliche Mißdeutung und jegliches Mißverständnis auszuschließen.

9. Der ÖRK hat sich stets, ja sogar schon vor seiner offiziellen Gründung, als die Ökumenische Bewegung sich in den ersten Jahrzehnten des zu Ende gehenden Jahrhunderts konstituierte, mit verschiedenen Themen befaßt, die einen unmittelbaren Bezug

zum Leben, zu den Problemen des Menschen und der Menschheit hatten – ausgenommen vielleicht die Kommission »Glaube und Kirchenverfassung«, die sich stets mit Theologie im engeren Sinne befaßt hat und befaßt – und hat auf jegliche Weise versucht, Lösungen für diese Fragen zu finden. Diese vielseitige und Gott wohlgefällige Wirksamkeit des ÖRK hat ganz besonders das Ökumenische Patriarchat in seiner Botschaft aus Anlaß des fünfundzwanzigjährigen Bestehens des Rates betont. Der Beitrag des Rates wurde auch panorthodox von der dritten präkonziliaren panorthodoxen Konferenz im Jahre 1986 anerkannt. Die heutige Verfassung der Welt und das Leid, das von den Kriegen, der gesellschaftlichen Ungleichheit, nationalistischen Streitigkeiten und von allem, was den Menschen, das »Bild« Gottes, beeinträchtigt, verursacht wurden, mahnen den Rat, sich auf dem Sektor der Diakonie, der Sozialarbeit, der Gerechtigkeit, des Friedens, der Menschenrechte und des umfassenden Schutzes der Schöpfung Gottes weiter zu engagieren – all das auf der Grundlage allgemein akzeptierter theologischer Voraussetzungen.

10. Das Ökumenische Patriarchat, das, wie es ihm obliegt, für den geistlichen und materiellen Aufbau der über Jahrzehnte schwer geprüften orthodoxen Kirchen Osteuropas und des Nahen Ostens Sorge trägt, bringt gegenüber dem ÖRK seine tiefe Dankbarkeit für die mannigfache Unterstützung zum Ausdruck, die er diesen Kirchen angedeihen ließ. Wie die Orthodoxen anläßlich der im vergangenen Juni (Juni des Jahres 1995 – A.d.Ü.) in Chambésy zusammengetretenen Konferenz zur Beratung über ihre Konzeption für die zukünftige Gestalt des ÖRK zutreffend erklärten, hatte der ÖRK schon in der Zeit der totalitären Regime in Mittel- und Osteuropa begonnen, »sich in Wort und Tat für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte einzusetzen – angesichts der besonderen Bedingungen, denen einige orthodoxe Kirchen, die sich weder frei bewegen, noch die Verhältnisse beeinflussen konnten, unterworfen waren«. Das Ökumenische Patriarchat ist der Meinung, daß der Rat in der Fortführung seiner Arbeit nach der bevorstehenden Vollversammlung auf gar keinen Fall den Bereich der Diakonie vernachlässigen darf, weil diese Seite seiner Tätigkeit unsere Diskussionen auf akademischer Ebene in die Tat umsetzt und die brüderliche Gemeinschaft der Mitgliedskirchen festigt.

11. Die Entwicklungen in der Welt weisen darauf hin, daß sich die Kirchen im kommenden Jahrtausend Situationen gegenübersehen werden, die leicht zu einer Verschärfung der Gegensätze zwischen Staaten, Völkern, Rassen und Religionen führen können. Darauf haben die Vorsteher der autokephalen Orthodoxen Kirchen anläßlich ihres Gipfeltreffens, das erst vor kurzem (September 1995 – A.d.Ü.) in Patmos stattgefunden hat, ganz besonders hingewiesen. Darum muß der ÖRK wachsam bleiben und seine Mitgliedskirchen auf jegliche Weise unterstützen, Faktoren des Friedens, der Stabilität und der Brüderlichkeit zu sein. In diesem Zusammenhang möchte das Ökumenische Patriarchat betonen, daß das Phänomen der unaufhörlich zunehmenden Aggressivität zahlloser häretischer oder parareligiöser Gruppierungen auf der ganzen Erde ein Faktor der Instabilität, der Unsicherheit und der Feindschaft ist. Darum ist das Ökumenische Patriarchat der Auffassung, daß die Bekämpfung dieses Phänomens, das alle möglichen fundamentalistischen Tendenzen sowie Spannungen in den innerchristlichen und interreligiösen

Beziehungen unterstützt und verschärft, und des mit ihm verwandten Proselytismus in den nächsten Jahren für den Rat eine Aufgabe von großer Priorität sein muß.

12. Das Ökumenische Patriarchat maß und mißt der theologischen Forschung, die der Programmeinheit I obliegt, insbesondere der Kommission »Glaube und Kirchenverfassung«, aber auch anderen Abteilungen des ÖRK, wie derjenigen, die sich mit Fragen der Mission und der Evangelisation befaßt, besondere Bedeutung bei. Es ist ein Faktum, daß die theologische Forschung, so viele Fortschritte sie in den letzten fünfzig Jahren auch gemacht hat, nicht zu substantiellen Resultaten gelangt ist, die dazu hätten führen können, die Christenheit zu einen. Die Reflexion über grundlegende Themen wie die der Tradition, der Ekklesiologie, der Synodalität, des ordinierten Amtes, der Sakramentenlehre im allgemeinen, der Taufe und der Eucharistie im besonderen ist nicht so weit vorangekommen, wie es erforderlich gewesen wäre, vielleicht aufgrund der unüberwindbaren Schwierigkeiten, die sich aus der theologischen und ekklesiologischen Heterogenität derjenigen Mitglieder des ÖRK ergeben, die den Dialog führen. Doch wenn auch der theologische Dialog noch immer auf der Stelle tritt, was er nicht dürfte, so hindert doch die Mitgliedskirchen nichts daran, nach der Versammlung von Harare einen Rat der Kirchen auf Weltebene zu konzipieren, der – unabhängig von diesen grundlegenden theologischen Differenzen – eine ausgezeichnete Zusammenarbeit aller christlichen Kräfte auf moralischem, sozialem, missionarischem und caritativem Gebiet erlauben wird, so wie es schon vor fünfundsiebzig Jahren die bekannte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1920 gefordert hat.

Abschließend wollen wir betonen, daß eine der Vorstellungen des Ökumenischen Patriarchates darin bestehen könnte, daß sich der ÖRK auf der Grundlage strengerer ekklesiologischer Voraussetzungen entwickelt. Das würde ihn zweifellos substantiell aufwerten und zugleich die Erfahrung der Brüderlichkeit unter den in ihm vertretenen Mitgliedskirchen erleichtern.

Das ist es, was das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel Ihnen in Hochachtung und in der Liebe Christi zu sagen hat.

Phanar, 30. November 1995

(übers. v. *Peter Sonntag, Bonn*)

C. Dokumente über das strittige Thema der Kirche von Estland
 #335 | (Konstantinopel, 20. Februar 1996)

1. Kommuniqué

Das Sekretariat der heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats teilt folgendes mit:

Am 20. Februar 1996 ist unter dem Vorsitz Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios die heilige Synode des Ökumenischen Patriarchates zusammengetreten und hat im Heiligen Geist beraten und einstimmig entschieden, den im Jahr 1923 verfügten Erlaß des Ökumenischen Patriarchen Meletios IV., kraft dessen die Autonome Orthodoxe Apostolische Kirche von Estland in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates als »Orthodoxe Metropole von Estland« gegründet worden war, wieder in Kraft zu setzen. Der Erlaß war im Jahr 1978 wegen der damals herrschenden politischen Bedingungen und angesichts der eindringlichen Bitte des Patriarchates Moskau außer Kraft gesetzt worden.

Das Ökumenische Patriarchat hat den Bischof der Nachbardiözese, Erzbischof Ioannes von Karelien und ganz Finnland, zum Verweser der wiedererstandenen Autonomen Orthodoxen Metropole von Estland bestimmt. Dieser wird für ihre Reorganisation als einer Diözese des Ökumenischen Patriarchates Sorge tragen. Schließlich wird das Ökumenische Patriarchat die Wahl und Einsetzung seiner kanonischen Oberhirten regeln.

Mit dieser Entscheidung hat das Ökumenische Patriarchat der dringenden Bitte des estnischen Staates ebenso entsprochen wie der der überwiegenden Mehrheit der orthodoxen Kirchengemeinden Estlands, die wieder dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt werden wollten und kategorisch erklärten, selbst wenn das Ökumenische Patriarchat ihrem Wunsch nicht folgte, auf keinen Fall in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchates zu verbleiben.

Es muß festgestellt werden, daß die autonome Kirche von Estland im Jahre 1945, nachdem Estland durch Waffengewalt der Sowjetunion einverleibt worden war, vom Moskauer Patriarchat einseitig und unter Zwang aufgelöst worden war. Damals war das Oberhaupt der Autonomen Orthodoxen Kirche Estlands gezwungen, mit seinen Klerikern und Laien in Schweden die Autonome Orthodoxe Kirche Estlands im Exil zu errichten. Bereits seit der Wiedererlangung der politischen Unabhängigkeit des Landes haben die orthodoxen Christen Estlands zu Recht die Forderung nach Wiederherstellung der dergestalt aufgelösten autonomen Kirche Estlands erhoben, eine Forderung, der die Mutterkirche, das Ökumenische Patriarchat, kanonisch und historisch verpflichtet, in Liebe und Fürsorge entsprechen mußte.

Diese Forderung der estnischen Regierung und des estnischen orthodoxen Klerus und Volkes stieß auf den Widerstand Seiner Seligkeit des Patriarchen von Moskau und ganz Rußlands Aleksij, obwohl gemäß einer festen Tradition der Orthodoxie der Status der Autokephalie oder der Autonomie einer orthodoxen Ortskirche stets auf Verlangen der Regierung, des Klerus' und des Volkes des jeweiligen Landes verliehen worden ist.

Um jeden Gegensatz im Schoß der Orthodoxen Kirche zu vermeiden und zu einer Übereinkunft zu gelangen, hat das Ökumenische Patriarchat bilaterale Verhandlungen mit der heiligen Kirche Rußlands geführt. Unglücklicherweise sind diese Verhandlungen, die sich über einen Zeitraum von zwei Jahren erstreckt haben, wegen der unversöhnlichen Haltung des Moskauer Patriarchates zu keinem einzigen positiven Ergebnis gelangt.

Weil es sich in dieser Situation für das Ökumenische Patriarchat verbietet:

- a) die altehrwürdige Tradition bezüglich der Verkündung der Autonomie oder Autokephalie einer Kirche und ihrer Voraussetzungen zu übergehen –
- b) das Recht der Estnischen Orthodoxen Kirche, auf die die Kirche von Rußland unerträglichen Druck durch fortgesetzte Sanktionen und Kirchenstrafen ausübt, zu ignorieren, das Recht, das mehr als zwei Drittel, d. h. mehr als 67 % ihrer Gläubigen, unbeirrt reklamieren und auf dem die Regierung Estlands unnachgiebig besteht: die Rückkehr vom Status quo ante der kirchlichen Autonomie, der bis 1945, als er von den Sowjets aufgehoben wurde, gegolten hat –
- c) die Zukunft der Orthodoxie in unserer, nach ihr so sehr verlangenden Welt durch Handlungsweisen in Frage zu stellen, die keinen anderen Schluß zulassen als den, daß die Orthodoxie entweder slawisch oder griechisch wäre und daß derjenige, der orthodox werden wollte, zuerst Grieche oder Russe werden müßte, was eine verheerende Wirkung auf die Orthodoxie und ihre Verkündigung hätte –

hat das Ökumenische Patriarchat es schweren Herzens vorgezogen, statt auf die Seite der Mächtigen dieser Erde auf diejenige des Rechtes und der Pflicht zu treten. Und dabei bittet es nur um eines: daß auf jegliche Weise der Name unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht und die Ehre der Orthodoxie gemehrt werde.

In dem Bestreben, die Liebe und den Frieden mit allen, insbesondere aber mit dem Patriarchat von Moskau und seinem Oberhaupt, Seiner Seligkeit Patriarch Aleksij zu wahren, verkündet die Kirche von Konstantinopel, daß sie jeden seiner konstruktiven Vorschläge zum Wohl der Orthodoxen Autonomen Kirche in Estland und zur Regelung ihrer Angelegenheiten begrüßt.

Im Patriarchat am 24. Februar 1996
Das Sekretariat der heiligen Synode

* * *

2. Patriarchale und synodale Verfügung (Praxis) zur Inkraftsetzung des patriarchalen und synodalen Erlasses (Tomos) von 1923 über die Orthodoxe Metropole von Estland

»Die rechtlichen Gegebenheiten der Diözesen ändern sich gewöhnlich entsprechend den staatlichen Gebieten und Provinzen«, erklärt der weise Patriarch Photios der Große.

Da die orthodoxen Christen, die in Estland leben und ein achtbarer Teil der estnischen Nation sind, die heilige Kirche von Konstantinopel, die historische Mutterkirche aller in Ost- und Mitteleuropa lebenden orthodoxen Völker, um geistlichen Schutz und um die

Regelung ihrer Angelegenheiten gebeten haben, hat sie als liebevolle Mutter dieser frei und einstimmig geäußerten Bitte ihrer Kinder entsprochen und anerkannt und gebilligt, daß die Orthodoxe Kirche in Estland kraft des durch Patriarch Meletios IV., unseren Vorgänger seligen Andenkens, ergangenen patriarchalen und synodalen Erlasses vom Juli des Jahres 1923 eine autonome Kirche unter der geistlichen Leitung des Ökumenischen Patriarchates ist.

Zwanzig Jahre später wurde mit der gewaltsamen Auflösung der Freiheit und Unabhängigkeit des estnischen Staates ebenso gewaltsam auch die kirchliche Autonomie der orthodoxen Christen in Estland zerstört. Ihr rechtmäßiger Metropolit Alexander floh im März 1944 mit vielen Klerikern und Tausenden von Gläubigen nach Schweden, und die autonome Kirche von Estland wurde entsprechend der veränderten politischen Situation, aber unter Verletzung der kanonischen Ordnung, der Kirche Rußlands unterstellt.

Der heilige apostolische Thron des Ökumenischen Patriarchates hat als Wächter über die genaue Einhaltung der kanonischen Ordnung das, was gegen diese Ordnung mit Gewalt und Tyrannei ins Werk gesetzt worden war, niemals akzeptiert und ist vielmehr über lange Zeit davon ausgegangen, daß die Autonomie der Orthodoxen Estnischen Kirche, kanonisch repräsentiert durch die außerhalb der damaligen Sowjetunion als Flüchtlinge im Exil lebenden orthodoxen Esten, fortbestehe. In demselben Geist hat die Mutterkirche von Konstantinopel im Jahr 1978 das kirchliche Prinzip der »Oikonomia« angewandt und in geschwisterlicher Liebe einer Bitte der Kirche von Rußland entsprochen, indem sie mit Rücksicht auf die konkreten Zeitumstände durch eine patriarchale und synodale Verfügung den Erlaß des Jahres 1923 außer Kraft setzte und seine Wirksamkeit für Estland, das damals ein Teil der Sowjetunion war, aufhob, ohne ihn jedoch für ungültig, nichtig oder annulliert zu erklären.

Doch seit 1991 ist Estland wieder ein freier und unabhängiger Staat und verlangt im Hinblick auf das, was grundsätzlich allen orthodoxen Völkern zusteht, daß der ehemalige autonome Status der Orthodoxen Kirche von Estland durch die erneute Inkraftsetzung des patriarchalen und synodalen Erlasses aus dem Jahr 1923 wiederhergestellt werde, da die Autonome Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche, wie sie seit dem Jahr 1935 offiziell hieß, in die Heimat, in der sie aufgelöst worden war, zurückkehrt.

Hierbei handelte die heilige Mutterkirche von Konstantinopel auf der Grundlage des 9. und des 17. Kanons des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon – »Wenn ein Bischof oder ein Kleriker mit dem Metropoliten seiner Eparchie einen Streit hat, so soll er entweder den Exarchen der Provinz oder den Thron der Kaiserstadt Konstantinopel anrufen, damit so der Streit entschieden werde« (Kanon 9) und »Wenn jemandem von seinem eigenen Metropoliten Unrecht getan wird, so soll die Streitsache – wie oben erwähnt – entweder vom Exarchen der Provinz oder vom Thron der Kaiserstadt Konstantinopel entschieden werden« (Kanon 17) – sowie auch des 34. Apostelkanons, der verfügt, daß Kirchen verschiedener Nationen, insbesondere dann, wenn diese sich in freien und unabhängigen Staaten organisiert haben, als autonome oder autokephale Kirchen ihrem eigenen Erzbischof und ihren eigenen Bischöfen unterstehen sollen. Auf dieser Grundlage entsprach sie der gerechten Forderung der orthodoxen Christen in Estland und der rechtmäßigen estnischen Regierung nach vollständiger Wiederherstellung der Estnischen

Apostolischen Orthodoxen Kirche als einer autonomen Kirche in der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates, so wie sie vor 1940 bestanden hat.

Darum haben unsere geringe Person und die von uns im Heiligen Geist geliebten Metropoliten, unsere Brüder in Christus und Mitliturgen, synodal beratschlagt, verantwortlich alle mit der Leitung und Durchführung der zu ergreifenden Maßnahmen verbundenen Fragen erwogen und das der Situation Angemessene bedacht – entsprechend der seit alters bestehenden kanonischen Verpflichtung des heiligen Ökumenischen Thrones, die Gemeinschaft und den Bestand der Kirchen je nach den zeitbedingten Erfordernissen und den festen Zusammenhalt des ganzen Gefüges der Kirche zu gewährleisten, um stets ein vorteilhaftes ausgewogenes Verhältnis zwischen dem Partiellen und dem Ganzen zu bewahren – und erklären, daß der synodale Erlaß des Jahres 1923 über die Orthodoxe Metropole von Estland mit allen seinen Bestimmungen wieder in Kraft gesetzt wird, und anerkennen als die legalen Nachfolger der Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche diejenigen, die diesen Erlaß angenommen und die kanonische Kontinuität dieser Kirche ununterbrochen bewahrt haben.

Gleichzeitig erklären wir mit Rücksicht auf die Beunruhigung Seiner Seligkeit, unseres Bruders, des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland Aleksij, hinsichtlich der in Estland lebenden orthodoxen Einwanderer russischer Herkunft, die sich dort zu der Zeit niedergelassen haben, als Estland noch ein Teil der Sowjetunion war, unseren festen Willen, die Integrität ihres kirchlichen Lebens dadurch zu garantieren, daß sie zwar einen untrennbaren Teil der autonomen Kirche von Estland bilden, aber einem eigenen russischsprachigen Bischof unterstellt werden – in der Hoffnung, daß so ihr kanonischer Status im Geist der Liebe und des Friedens und in Anerkennung der brüderlichen Einheit aller orthodoxen Völker geregelt wird.

Unsere vorliegende patriarchale und synodale Verfügung wurde ausgestellt zur Bekanntmachung, zum Nachweis und zur bleibenden Beurkundung dessen, was über die erneute Inkraftsetzung des patriarchalen und synodalen Erlasses von 1923 von der Kirche entschieden und festgelegt worden ist. Sie wird niedergelegt und unterzeichnet in diesem Kodex unserer heiligen Großen Kirche Christi und in gleicher und unveränderter Fassung an den zum Verweser der Orthodoxen Autonomen Apostolischen Kirche von Estland ernannten hochwürdigsten Erzbischof von Karelien und ganz Finnland, unseren in Christus geliebten Bruder Johannes, gesandt – zur Hinterlegung im Archiv der autonomen Kirche von Estland.

Im Jahr des Heils 1996, am 20. Februar

Es beschließt: Bartholomaios, Erzbischof von Konstantinopel

Es beschließen mit ihm:

Ioakeim, Metropolit von Chalkedon
Hieronymos, Metropolit von Rhodopolis
Symeon, Metropolit der Prinzeninseln
Evangelos, Metropolit von Perge
Kallinikos, Metropolit von Lystra

Konstantinos, Metropolit von Derkoi
 Athanasios, Metropolit von Helioupolis und Theirai
 Germanos, Metropolit von Tranoupolis
 Meliton, Metropolit von Philadelphia

3. Botschaft des Ökumenischen Patriarchen an das estnische Volk

Bartholomaios

durch Gottes Erbarmen Erzbischof von Konstantinopel, dem Neuen Rom,
 und Ökumenischer Patriarch
 allem Volk der Orthodoxen Kirche Estlands Gnade und Frieden
 von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus

Gottesfürchtige Priester gottliebende Mönche, gesegnete Christen, im Herrn geliebte Kinder, die Ihr die Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche bildet, Gnade sei mit Euch und Friede von Gott, von uns aber der patriarchale Segen, die Fürsprache und Vergebung.

Gepriesen sei unser Gott, der auch Eurem Volk die kostbare Gabe der Freiheit und nach Seinem allmächtigen göttlichen Willen Eurem Staat Freiheit und Unabhängigkeit geschenkt hat.

Gepriesen sei unser Gott, der Euch dazu bewogen hat, die Sache der Orthodoxen Estnischen Kirche allem anderen vorzuziehen und danach zu verlangen, sie frei und autonom zu sehen, tätig in aller Ehrsamkeit für Gottes heiligen Willen und die Rettung Seines Volkes, trefflich vorstehend ihrem eigenen Haus und dafür Sorge tragend.

Gepriesen sei unser Gott, der durch Seine heiligen Apostel festgesetzt hat, daß die Kirche eines jeden Volkes autonom sei, indem sie unter einem eigenen Oberhaupt in Freiheit ihr eigenes Haus bestellt und den Glauben und die Überlieferungen der allen gemeinsamen Mutter der Orthodoxen Kirche bewahrt.

Gepriesen sei unser Gott, daß Eure jetzige Freiheit es ermöglicht, die Autonome Estnische Orthodoxe Kirche, die lange Zeit in der Fremde überlebt hat, heute aber unter dem geistlichen Schutz und der geistlichen Leitung des heiligen Apostolischen und Patriarchalen Ökumenischen Thrones offiziell ihr Vaterhaus wiedererlangt, wiederherzustellen.

Dieser Tag ist ein Tag der Freude, des Frohlockens und des Jubels! Heute beginnt ein neuer historischer Abschnitt Eurer Kirche, voller Hoffnungen vor einem offenen Horizont, im Schutz dessen, der sich für sie überliefert hat, »auf daß sie heilig und makellos sei, ohne Flecken oder Runzel«.

Die ursprüngliche Friedenszeit der estnischen Orthodoxie, die unterbrochen worden war, wurde jetzt dank Eurer christlichen Geduld und Liebe noch glänzender wiederhergestellt.

Viele von Euren Vätern, geliebte Kinder, sehnten sich danach, diesen herrlichen und heiligen Tag zu sehen, aber sie haben diese Welt verlassen, ohne daß ihre Hoffnung sich erfüllt hätte. Doch jetzt freuen sie sich im Himmel angesichts Eurer Freude über die Wiederherstellung Eurer Kirche.

Es freut sich heute im Himmel die selige Seele des Metropoliten Alexander währenden Gedenkens, der Euch in die Freude der lichten Epoche der estnischen Freiheit zwischen den beiden Weltkriegen geführt hat und danach soviel Bitternis kosten mußte.

Es freuen sich heute im Himmel die seligen Seelen der fünfundvierzig orthodoxen estnischen Kleriker, die fern ihrer Heimat Estland ermordet, verbannt oder vertrieben worden waren – aus keinem anderen Grund als dem, daß sie Christus geliebt haben.

Es freut sich heute mit Euch die Mutterkirche von Konstantinopel und sendet Euch ihre herzlichen Wünsche und ihren Segen.

Groß ist der geographische Abstand, der uns voneinander trennt. Doch größer als dieser ist die Liebe in Christus, die die Entfernungen aufhebt und uns zu einem Leib vereint, dem Leib Christi: »Ihr aber seid der Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm«, versichert der Apostel Paulus, »und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm« (1 Kor 12,26–27).

In dieser tiefen Erfahrung der vollkommenen Einheit unser aller in Christus, in der wir unsere Leiden und unsere Freude miteinander geteilt haben, da wir ehemals aus der Ferne mit Euch gelitten haben, jetzt aber von großer Freude über die Befreiung Eures gesegneten Landes erfüllt sind, haben wir tiefbewegt Eure Bitten vernommen, die zu Recht die Wiederherstellung Eurer freien und autonomen Kirche in Eurem freien Vaterland verlangen. Darum haben wir synodal beratschlagt und beschlossen, den patriarchalen und synodalen Erlaß (Tomos) des Jahres 1923, durch den einst der autonome Status der Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche unter der geistlichen Leitung unseres Heiligen Apostolischen und Patriarchalen Ökumenischen Thrones begründet und von allen übrigen Kirchen anerkannt worden war, wieder in Kraft zu setzen. Wie wir durch unsere jetzige patriarchale und synodale Verfügung die Wiederherstellung des Status quo ante Eurer Kirche garantiert haben, so werden wir in Zukunft nicht aufhören, für die Wiederaufrichtung Eurer kirchlichen Organisation und die Anpassung Eures kirchlichen Lebens an die neuen Gegebenheiten und seine entsprechende Weiterentwicklung Sorge zu tragen.

Indem wir Euch allen dieses durch diesen unseren patriarchalen Brief bekanntmachen, ermahnen wir Euch, bis zur Wahl Eures von Euch vorzuschlagenden neuen kanonischen Metropoliten und Hirten dem von der Mutterkirche zum Verweser Eurer Kirche bestimmten hochwürdigsten Erzbischof von Karelien und ganz Finnland, Johannes, in unverbrüchlicher Sohnesliebe verbunden zu sein, der die pastorale Sorge für Euch in dieser Zeit des Übergangs bereitwillig auf sich genommen hat. Um Euch die große Verpflichtung zur würdigen Darstellung der Orthodoxie in Eurem Land zu vergegenwärtigen, rufen wir Euch die Worte des Apostels Paulus an die Epheser ins Gedächtnis:

»Ich ermahne Euch also, ich, der Gefangene im Herrn: Wandelt würdig der Berufung, die an Euch ergangen ist, in aller Demut und Sanftmut, in Langmut, einander in Liebe ertragend, eifrig bemüht, die Einheit des Heiligen Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens. Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch bei eurer Berufung zu einer Hoffnung berufen worden seid« (Eph 4,1–4).

Darum, Brüder, freuet Euch! Wiederum sage ich: Freuet Euch! Freut Euch im Herrn! Strebt danach, allen in Liebe verbunden zu sein, und in der Freude der Auferstehung vergeßt, was hinter Euch liegt, und streckt Euch aus nach dem, was vor Euch liegt. Jagt dem Siegespreis nach, der himmlischen Berufung in Christus Jesus.

Unser Herr Jesus Christus selbst, der Bräutigam und Steuermann der Kirche, leite Euch durch Seine Diener, daß Ihr den Willen Gottes vollkommen erfüllt, führe Euch von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, schenke Euch Gnade über Gnade und erweise die heilige Orthodoxe Kirche von Estland als angesehenes Glied der Familie der Orthodoxen Kirchen, Euch aber als Volk, das Ihm gehört, als berufenes, heiliges, fähiges und würdiges Volk, ungerichtet und unbeschämt Seinen herrlichen und angebeteten Namen zu verkünden, allen Vorbild in der Liebe, in der Bruderliebe, im Eifer für Gott, in jeglichem geistlichen Segen in den Himmeln.

Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe Gottes des Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes und unser von ganzem Herzen erteilter väterlicher und patriarchaler Segen seien mit Euch allen, geliebte orthodoxe Esten, Brüder und Kinder im Herrn.

20. Februar 1996

Der Erzbischof von Konstantinopel Bartholomaios, inständiger Fürbitter bei Gott

Ioakeim, Metropolit von Chalkedon

Hieronimos, Metropolit von Rhodopolis

Symeon, Metropolit der Prinzeninseln

Evangelos, Metropolit von Perge

Kallinikos, Metropolit von Lystra

Konstantinos, Metropolit von Derkoi

Athanasios, Metropolit von Helioupolis und Theirai

Germanos, Metropolit von Tranoupolis

Meliton, Metropolit von Philadelphia

(Nachrichten aus der Griech.-Orth. Metropolie v. Deutschland – Übersetzung)

*D. Grußadresse des Patriarchen von Moskau und der ganzen
Rus' Aleksij II. an das deutsche Volk, gesprochen während des
ökumenischen Gottesdienstes im Evangelischen Dom zu Berlin,
Montag, 20. November 1995, 18.15 Uhr.*

Im Herrn geliebte Brüder und Schwestern,

»Gnade Euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus« (1 Kor 1, 3). Wir haben uns jetzt hier in dieser herrlichen Kirche versammelt, um mit einem Mund und einem Herzen den allverehrten und erhabenen Namen unseres Herrn Jesus Christus zu verherrlichen, der von uns erwartet, daß wir wahrlich auf seine Stimme hören, wenn er von der einen Herde und dem einen Hirten spricht (Joh 10, 11–16).

Herzlich grüße ich Sie und alle, die uns hören können. Ich bin in Euer Land gekommen auf Einladung der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche in Deutschland, wie auch der Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats. Mein Besuch in Deutschland ist der erste, den ein Vorsteher der russischen orthodoxen Kirche in diesem Land macht; er ist eine Folge der intensiven Entwicklung brüderlicher Beziehungen zwischen den Kirchen Deutschlands und der russischen orthodoxen Kirche.

Nach dem Willen Gottes war es unseren Völkern und Staaten beschieden, in einer engen Nachbarschaft und Wechselbeziehung miteinander zu leben. Im Verlaufe der Jahrhunderte haben sich sowohl bei Euch wie bei uns die staatlichen Strukturen verändert. In unserer Geschichte wechselten sich Epochen des gegenseitigen Verstehens mit solchen der Gegnerschaft, Zeiten der Zusammenarbeit mit jenen der Feindschaft, Perioden des Friedens und des Krieges ab, aber eins ist stets unverändert geblieben: Die Beziehungen unserer Länder haben in vieler Hinsicht das Schicksal Europas und der Welt bestimmt.

Was hier im Hinblick auf die Vergangenheit gesagt worden ist, bezieht sich auch auf die religiösen und zwischenkirchlichen Kontakte, die ihren Anfang schon im 11. Jahrhundert genommen haben, in der Zeit des Lebens der seligen Ädigna, der Enkelin des Großfürsten Jaroslav des Weisen von Kiew, einer Frau, zu der sich sowohl katholische wie orthodoxe Gläubige im Gebet wenden. Das 19. Jahrhundert, in dem die ökumenische Bewegung in ihrer gegenwärtigen Gestalt entstand, ließ neue Verbindungen zwischen den Kirchen Deutschlands und Rußlands entstehen. Es ist zu bedauern, daß diese Verbindungen schwächer wurden, als für unsere Kirche im Jahre 1917 eine tragische Zeit anbrach: Mit dem Blut der Märtyrer und dem Leiden der Bekenner hat sie bis zum Anfang der 40er Jahre für die Treue zu ihrer Sendung bezahlt.

Das 20. Jahrhundert unterscheidet sich zu unserem Leidwesen im Hinblick auf die Beziehungen zwischen Rußland und Deutschland von allen vorhergehenden, denn im Verlauf seiner ersten Hälfte standen unsere beiden Völker zweimal in einem Zwischenraum von nur 24 Jahren einander auf dem Schlachtfeld gegenüber. Wenn wir dieser tragischen Ereignisse, besonders des letzten, des blutigsten der Kriege gedenken, dann wollen wir in unseren Gebeten der zahlreichen Brüder und Schwestern gedenken, die mutig und kompromißlos Widerstand gegenüber der heidnischen, rassistischen Ideologie des Nazismus geleistet haben, wie es die Teilnehmer der Bewegung der »Bekennenden Kirche« taten

und ebenso Kleriker und Laien der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland. Wir bewahren ein ehrendes Gedenken an viele Eurer Landsleute, die durch ihr Blut und ihre Leiden als Märtyrer und Bekenner ihre Treue zum Herrn und Erlöser besiegelt haben.

Wir erinnern uns daran, daß im Oktober 1945 von bedeutenden religiösen Persönlichkeiten Deutschlands die »Stuttgarter Erklärung« angenommen worden ist, welche eine Anerkennung der Schuld und der Verantwortung des deutschen Volkes und seiner geistlichen Führer für den 2. Weltkrieg beinhaltet.

Auch dürfen wir nicht mit Schweigen übergehen, daß jenes totalitäre Regime, welches nach dem Fall des Nazismus in Ostdeutschland aufgerichtet worden ist und vielen Deutschen Leid gebracht hat, in dieses Land gerade aus unserem Land gekommen ist, und daß viele meiner Landsleute es durch ungerechte Taten gestützt haben. Dafür erbitte ich heute von Euch Vergebung im Namen meiner viele Millionen und viele Nationen umfassenden Schar der Gläubigen.

Es ist sehr erfreulich, daß im Verlaufe der letzten 50 Jahre die Kirchen unserer Länder die Verpflichtung auf sich genommen haben, der Versöhnung zu dienen (2 Kor 5, 18–20). Unsere brüderlichen Beziehungen beinhalten vielfältige Aspekte, so z. B. die Buße deutscher Christen gegenüber den russischen Gläubigen, die Unterstützung der Christen Deutschlands für die russische Kirche in den 50er und 60er Jahren, den Jahren der Verfolgung unter Chruschtschow, oder unsere Kooperation für das religiöse Leben der Sowjetdeutschen, und ebenso, dies möchte ich besonders hervorheben, unser theologischer Dialog mit der Römisch-katholischen und mit der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Heute darf das Leben des Moskauer Patriarchates auf seinem kanonischen Territorium, d.h. in Rußland und anderen Staaten der GUS und des Baltikums, in tätiger Weise eine neue Blüte erleben: Tausende von Kirchen und Hunderte von Klöstern wurden geöffnet; von neuem mit Leben erfüllt worden ist die Tätigkeit der Kirche in den Bereichen der Bildung, der Wohltätigkeit, der sozialen, missionarischen und publizistischen Arbeit – mit einem Wort, all das, was von den früheren Machthabern verboten oder eingeschränkt war. Ich möchte diese Gelegenheit nutzen, um den deutschen Brüdern und Schwestern für die Hilfe zu danken, die sie uns bei dem nicht leichten Werk der Wiedergeburt erwiesen haben.

Unsere Kirche nimmt teil an gesellschaftlichen Prozessen, und in erster Linie an der Arbeit für den Frieden, was sich besonders deutlich zeigte in den Tagen der politischen Krisen in Rußland, aber derzeit genauso im Zusammenhang mit den Tragödien in Tschetschenien und Bosnien. Besonders beunruhigt uns der zerspaltene Zustand des russischen Volkes, welcher Europa mit großen Nöten droht und von daher einer friedlichen Überwindung bedarf. Ein wichtiger Teil der gesellschaftlichen Aufgabe der russischen Kirche besteht in meiner Sicht darin, mitzuhelfen, daß die Beziehungen zwischen den Völkern Deutschlands und den Ländern, in denen der wesentliche Teil meiner Herde lebt, gekennzeichnet sind von Frieden, Partnerschaft und gegenseitiger Hilfe. Gebe Gott, daß niemals mehr zwischen uns eine verderbliche Feindschaft aufkomme, daß unsere Länder gemeinsam als Garanten der Harmonie und einer gerechten Weltordnung dienen mögen.

Geliebte Brüder und Schwestern!

Ein großes Ereignis in unserem Leben kommt näher – das 2000. Jahr seit der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus in der Welt. Alle Christen bereiten sich auf die Feier dieses heilbringenden Ereignisses vor. Was aber müssen wir tun, damit wir in der Heiligen Nacht des 2. Milleniums würdig den Lobpreis der Engel anstimmen können: »Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erden Frieden und den Menschen ein Wohlgefallen« (Lk 2, 14)? Welches gebührende Geschenk sollen wir Christus an die Krippe von Bethlehem bringen?

Ein solches Geschenk müssen die Anstrengungen unserer Kirchen sein, die Glaubenseinheit der jetzt noch gespaltenen Christenheit herbeizuführen – in Erfüllung des Gebotes des Herrn (Joh 17, 21). Ein solches Geschenk muß die eifrige Fortsetzung unserer brüderlichen Zusammenarbeit sein; ein solches Geschenk muß unser Bemühen darum sein, damit wir Feindschaft und Haß in der Welt überwinden, es muß unsere Sorge für die Leidenden, die Unterdrückten und Gedeimütigten sein. Dieses Geschenk vermag alles zu sein, was wir zum Wohle der uns Fernen und Nahen tun können (Eph 2, 17).

Jetzt, da ich mich hier auf deutschem Boden befinde, möchte ich meinen aufrichtigen und herzlichen Wunsch bekunden, daß am Vorabend des neuen Jahrhunderts unsere Völker für immer die dramatische Seite in ihren Beziehungen umblättern, von der das vergangene Jahrhundert gekennzeichnet war. Laßt uns nach der Zukunft streben, laßt uns aus der Vergangenheit nur das Beste behalten – nämlich unsere geistliche, ökonomische und politische Zusammenarbeit, die Erfahrung der gemeinsamen Mühen auf dem Gebiet der Wissenschaft, der Kultur, des Heeresdienstes und bei der Überwindung der Kriminalität.

Geliebte, ich bete für Euch, für Euer frommes und arbeitsliebendes Volk, für Eure wunderschöne Heimat! Und ich erbitte Eure Gebete für uns, Eure Brüder und Schwestern. Es segne der allbarmherzige Herr Eure guten Vorhaben und guten Werke.

»Gnade mit allen, die unbeirrt und unwandelbar lieben unseren Herrn Jesus Christus. Amen« (Eph 6, 24).

(übers. von Nikolaus Thon, Bochum)

E. Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 3. März 1996

[Erstmals in der Geschichte der Orthodoxen Kirche in Deutschland hat die 1994 gegründete »Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland« (siehe *Ofo* 9, 1995, 105) einen gemeinsamen Fastenbrief an die orthodoxen Gläubigen Deutschlands gerichtet. Der Text wird von allen für die Gemeinden in der Bundesrepublik zuständigen orthodoxen Bischöfen unterschrieben.]

Liebe Schwestern und Brüder,
orthodoxes Volk Gottes in Deutschland!

Indem wir der Tradition unserer Väter folgen, gedenken wir heute am Sonntag der Orthodoxie des Sieges der Orthodoxie gegen die Häresie, des Triumphs der Wahrheit »über die Beherrscher dieser finsternen Welt« (Eph 6,12).

Diesen Tag, an dem die Orthodoxe Kirche auf allen Erdkontinenten das Fest ihrer Identität mit dem Beginn der großen Fastenzeit als Vorbereitung auf das Fest der Feste, die Auferstehung des Herrn, verbindet, möchten wir zum Anlaß nehmen, um auf den Schatz unseres Glaubens hinzuweisen, der über alle sprachlichen, kulturellen und nationalen Unterschiede hinweg eine Vielfalt von Völkern in der einen Orthodoxen Kirche einer Gemeinschaft des Heiligen Geistes werden läßt.

Von diesem Bewußtsein getragen ist auch die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland gegründet worden, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, gemeinsame Anliegen der orthodoxen Diözesen zu beraten, ihre Interessen gegenüber öffentlichen Einrichtungen wahrzunehmen und in der Ökumene als eine Kirche Zeugnis abzulegen. Die Kommission verstehen wir als einen Beitrag der orthodoxen Ortskirche in Deutschland zu den konziliaren Bemühungen der Orthodoxen Kirche um eine kanonische Regelung der organisatorischen Gestaltung der orthodoxen Diözesen in der Diaspora, die in Treue zu ihren jeweiligen Mutterkirchen die Einheit der einen Orthodoxen Kirche als sichtbare Wirklichkeit ausdrücken.

Jedesmal, wenn wir gemeinsam am Tisch des Herrn stehen, bekennen wir uns in sakramentaler Weise zu unserem gemeinsamen Fundament und Haupt, dem Herrn Jesus Christus, der bei der Feier der Eucharistie selbst »der Darbringende und der Dargebrachte« ist. Dieser höchste Ausdruck der Gemeinschaft zwischen Bischöfen zeigt, daß die kanonische Ordnung hier keine bloße Formalie ist, sondern daß sie eine kirchliche Bedeutung hat. Daß die Orthodoxe Kirche in Ausnahmesituationen um das Heil des Menschen willen – *kat' oikonomian* – die kanonische Ordnung flexibler anwandte, bedeutet jedoch nicht, daß die in einer bestimmten Lage notwendige Ausnahme die Regel werden darf. Dies gilt um so mehr, als der Name der Orthodoxen Kirche oft mißbraucht wird, ein Umstand, der Verwirrung stiftet und ihrem Ansehen schadet.

Voller Dankbarkeit begrüßen wir die neugewonnene Freiheit der Mehrzahl der orthodoxen Kirchen, Frauen und Männer, die nun vor neuen Herausforderungen stehen, mit Konflikten konfrontiert werden, die bedauerlicherweise auch mit blutigen Auseinandersetzungen verbunden sind. Indem wir alle menschenverachtenden Vorkommnisse aufs schärfste verurteilen, beten wir für die Einkehr und Festigung des Friedens, der gemeinsames Anliegen aller dort vertretenen und betroffenen Religionen ist. Dabei möchten wir

in aller Bescheidenheit bemerken, daß eine unvoreingenommene und objektive Beurteilung der Vorkommnisse die Grundvoraussetzung jedes Beitrages zur Gemeinschaft und Bewältigung der belastenden Vergangenheit ist.

Indem wir diese Sorgen Eurem Gebet und Eurer Barmherzigkeit anvertrauen, blicken wir nach vorne in der Zuversicht auf eine zusammenwachsende orthodoxe Kirche in Deutschland, zum Wohlergehen aller Menschen und zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, Amen.

Unterschriften

Metropolit Augoustinos von Deutschland (Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Exarchat von Zentraleuropa)

Erzbischof Sergij von Eukarpia (Erzbistum der orthodoxen russischen Gemeinden in Westeuropa)

Bischof Gabriel (Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien. Exarchat in Westeuropa)

Erzbischof Longin von Klin (Ständige Vertretung der Russisch-Orthodoxen Kirche. Moskauer Patriarchat in Deutschland)

Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland (Berliner Diözese der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats)

Bischof Konstantin von Mitteleuropa (Serbisch-Orthodoxe Diözese von Mitteleuropa)

Metropolit Dr. Serafim Joanta von Deutschland und Zentraleuropa (Rumänisch-Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa)

Metropolit Simeon von Mittel- und Westeuropa (Diözese von Mittel- und Westeuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche)

Rezensionen

Haudel, Matthias, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von »Glauben und Kirchenverfassung«, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 470 S., Kt., 68,- DM.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die 1992 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommene Dissertation des Verfassers. Die Arbeit erschien unmittelbar vor der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (August 1993). Da der Autor im Vorfeld dieser Weltkonferenz theologischer Berater der EKD war, konnte er die Ergebnisse seiner Forschungen in die Vorbereitungen auf Santiago de Compostela einbringen, was zu einer biblischen Fundierung der Vorbereitungstexte beigetragen hat. Dieser Einfluß wurde ihm als EKD-Vertreter auch auf der Konferenz von Santiago selbst möglich. Sektion II in Santiago übernahm sogar die Anregung der Untersuchung, eine Folgestudie zur Faith and Order-Studie »Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?« durchzuführen. Außerdem nahm man den Hinweis auf, wonach weitere Studien zu »Schrift und Tradition« notwendig seien.

Damit ist die ökumenische Aktualität und Relevanz der vorliegenden Arbeit unterstrichen. Wie H. selbst im Vorwort formuliert, zeigt die Untersuchung, »daß ›Glauben und Kirchenverfassung‹ mit der dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche bereits eine ökumenische Basis gefunden hat, die durch die gemeinsame Besinnung auf die Bibel zustande kam und die neue Möglichkeiten für eine ökumenische Ekklesiologie eröffnet« (S. 5). Dieser Zielsetzung korrespondiert die Schlußfolgerung des Vf.s: »Diese dynamische Interdependenz von Schrift und Tradition liefert einen hermeneutischen Schlüssel zum ökumenischen Wahrheitsfindungsprozeß. Jede Konfession ist in der Lage, sich dem christologisch-pneumatologischen gegebenen Evangelium zu öffnen. Sie hat das in der Schrift bezeugte Evangelium mit der Tradition zu vergleichen, die in den altkirchlichen Bekenntnissen zusammengefaßt ist. Gleichzeitig muß sie in derselben pneumatologischen Kontinuität die jeweiligen Traditionen überprüfen, um durch die Möglichkeit zur Korrektur in die Fülle der Wahrheit hineinzuwachsen« (S. 398 f.). Zu diesem Ergebnis kommt der Autor durch die Untersuchung umfangreicher Studien des ÖRK und speziell der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung.

Die Arbeit ist gegliedert in drei Hauptteile mit folgender Thematik:

- Teil I: Die Schrift als grundlegender Impuls für die ökumenische Bewegung
- Teil II: Die Schriftautorität als Basis und als ekklesiologische Anforderung für den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) (London 1946 – Montreal 1963)
- Teil III: Das Problem der biblischen Hermeneutik und der Autorität der Schrift (Paris 1962 – Bangalore 1978)

Den Abschluß – sozusagen den IV. Teil – bildet ein Ausblick über die ökumenische Relevanz einer präzisen und dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 403–450), Quellen und Sekundärliteratur, sowie ein »Personenregister mit Biogrammen in Auswahl« (S. 451–470) gehören ebenso dazu.

Beim ersten Kontakt mit dem Buch wird einem wie in einem Film deutlich, was allzu oft vergessen wird: daß die Ökumene nicht erst mit uns, bzw. nicht erst heute, beginnt. Die Behandlung des Themas »Schrift und Tradition« durch die verschiedenen Konferenzen und Studien des ÖRK macht dies in exemplarischer Weise deutlich und gibt der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela recht, wenn diese dazu auffordert, der bisherigen ökumenischen Arbeit mehr Beachtung zu schenken und das ökumenische Gedächtnis zu pflegen. Denn Vf. zeigt, daß »Glauben und Kirchenverfassung« mit der dynamischen Verhältnisbestimmung von Schrift, Tradition und Kirche längst einen ökumenischen Durchbruch erreicht hat, der aber bisher weder von den Kirchen noch von der ökumenischen Bewegung selbst angemessen zur Kenntnis genommen wurde. Außerdem wird zum ersten Mal umfassend nachgewiesen, welche grundlegende Bedeutung die im 19. und 20. Jahrhundert erfolgte Besinnung auf die Bibel für die Entstehung der ökumenischen Bewegung hatte.

Die Untersuchung macht in besonderer Weise deutlich, daß der Fragenkomplex »Schrift und Tradition« die Schlüsselfrage für eine ökumenische Verständigung unter den Kirchen ist: Auf der einen Seite die Reformation und auf der anderen Seite die altkirchliche Tradition: Orthodoxie und Katholizismus. Dabei wird die orthodox-reformatorische Auseinandersetzung sowie der orthodoxe Beitrag zur Ökumene deutlich. – Wer die orthodox-reformatorische Diskussion über Schrift und Tradition im Rahmen der ökumenischen Bewegung seit 1920 verfolgen will, dem wird die vorliegende Untersuchung eine willkommene Hilfe, ja eine unentbehrliche Arbeit und Pflichtlektüre sein.

Die Bedeutung dieses Buches wird auch dadurch unterstrichen, daß es kaum zwei Jahre nach seinem Erscheinen in mehrere Sprachen übersetzt werden soll (Englisch, Spanisch, Italienisch), und daß es schon weit über zwanzig Buchbesprechungen im In- und Ausland gibt. Schließlich darf hier erwähnt werden, daß der Vf. mit der vorliegenden Untersuchung einen Ökumenepreis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg bekommen hat, der im Beisein des Wiener Kardinals König überreicht wurde. Nachdem die erste Auflage des Buches bereits nach achtzehn Monaten vergriffen war, erscheint in einigen Wochen die zweite Auflage.

Athanasios Basdekis, Frankfurt a. M.

Varella, Evangelia, Διορθόδοξοι καὶ οἰκουμενικαὶ σχέσεις τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τὸν Κ' αἰῶνα, (Analekta Vlatadon 58), Thessaloniki 1994, 350 S.

Die vorliegende Untersuchung ist die Dissertation von V., die von der Abteilung »Pastoraltheologie« der Theologischen Fakultät von Thessaloniki angenommen wurde. Die Vf. hat sich auch anderweitig mit ähnlichen, ökumenisch relevanten Themen beschäftigt, so z. B. mit dem Dialog zwischen Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen, mit der Synode von Florenz, mit den Panorthodoxen Konferenzen, mit den Be-

ziehungen des Ökumenischen Patriarchats zu anderen autokephalen orthodoxen Kirchen u. a.

Das Werk ist dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. gewidmet, der die Arbeit in einem persönlichen Schreiben an die Vf. würdigt.

Über die Zielsetzung der Arbeit sagt V. selbst: Sie zielt auf eine möglichst vollständige Darstellung des vielfältigen Werkes des Ökumenischen Patriarchats als einer pflichtgemäßen Diakonie und versucht den Platz der ersten Kathedra, des ersten Throns der Orthodoxie innerhalb der orthodoxen und der christlichen Wirklichkeit und Welt aufzuzeigen (S. 9).

Unabhängig davon, ob und bis zu welchem Maß die angestrebte vollständige Darstellung, Analyse und Auswertung der interorthodoxen und ökumenischen Beziehungen und des Beitrags des Ökumenischen Patriarchats gelingt oder nicht, muß man die Bedeutung der vorliegenden Arbeit in sich hervorheben und würdigen. Schon allein die Nennung der hier behandelten Themenbereiche reicht aus, um dies zu unterstreichen: Orthodoxe Diaspora, Autokephale Orthodoxe Kirchen, Panorthodoxes Konzil, innerorthodoxe Strukturprobleme und Ausdrucksweise usw., alles höchst aktuelle Fragen der Gesamtorthodoxie in der heutigen christlichen Welt. An diesen und ähnlichen Beispielen wird die Bedeutung und die Rolle des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel innerhalb der Gesamtorthodoxie hervorgehoben und gewürdigt.

Nicht minder wichtig ist auch der zweite Teil der Arbeit, der den ökumenischen Beziehungen, d. h. dem Beitrag des Ökumenischen Patriarchats innerhalb der ökumenischen Bewegung im allgemeinen gewidmet ist. Hierzu zählen in erster Linie der Ökumenische Rat der Kirchen, sodann aber auch die vielfältigen bilateralen theologischen Dialoge der Orthodoxen Kirche mit den anderen christlichen Kirchen.

Der Wert des Buches wird gewiß nicht durch die Anmerkung gemindert, daß man bei besonderem Interesse an den einzelnen Fragen Monographien und Sonderdarstellungen zu den einzelnen Themen zu Rate ziehen wird, so z. B. die zwei wichtigen Arbeiten von G. Tssetsis, dem derzeitigen ständigen Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim Ökumenischen Rat der Kirchen: a) *Oikoumenika Analekta*. Beitrag zur Geschichte des Ökumenischen Rates der Kirchen, Katerini 1987, und b) *Der Beitrag des Ökumenischen Patriarchats zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, Katerini 1988.

Auch sei die kritische Bemerkung erlaubt, daß es nicht einsichtig ist, und es wird auch nicht begründet, warum bei der Beschäftigung mit den ökumenischen Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats die Konferenz Europäischer Kirchen gänzlich fehlt. Warum diese Lücke? Denn angesichts der in letzter Zeit wachsenden Bedeutung dieses europäischen ökumenischen Gremiums, auch und gerade für die Orthodoxen Kirchen und für das Ökumenische Patriarchat, gehört die Würdigung des Beitrags der Orthodoxen Kirche von Konstantinopel im Rahmen der Konferenz Europäischer Kirchen unbedingt dazu. Vielleicht kann dies bei einer zweiten Auflage des Buches nachgeholt werden.

Schließlich sei angemerkt, daß der Leser großen Nutzen haben wird an der umfangreichen Literatur und Bibliographie (S. 310–341) zu den einzelnen Themen, da diese, zerstreut in verschiedenen kleinen oder größeren Zeitschriften, nicht jedem zugänglich sein können. Umso mehr muß man kritisch anmerken, daß die Art und Weise, wie die bibliographischen Angaben rein drucktechnisch dargeboten werden, deren Lektüre sehr er-

schwert; sie ist unübersichtlich. Es stört vor allem die Tatsache, daß die Angaben zu den Namen der einzelnen Autoren eingerückt sind, was u. a. dazu führt, daß am linken Rand Zahlenangaben alleine stehen, weswegen man nicht weiß, was sie zu bedeuten haben (so z. B. auf den Seiten 317 und 327).

Dennoch: die vorliegende Untersuchung wird allein wegen des reichhaltigen Materials, das sie behandelt und bietet, jedem zu einer unentbehrlichen Lektüre und großen Hilfe werden, der sich mit ökumenischen Fragen allgemein und mit dem Beitrag und der Rolle des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel sowohl gegenüber den anderen Orthodoxen Kirchen als auch gegenüber der ökumenischen Bewegung insbesondere beschäftigt. Der Autorin gebührt dafür großer Dank.

Athanasios Basdekis, Frankfurt a. M.

Papathanassiou, Athanassios, Οι »Νόμοι των Ομηριτών«. Ιεραποστολική προσέγγιση και ιστορική – νομική συμβολή, (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 7, hg. von *Spyros Troianos*), Athen – Komotini: Verlag Ant. N. Sakkoulas 1994, 368 S. + 2 Kt.

Obwohl die geschichtlichen Verhältnisse der frühmittelalterlichen arabischen Halbinsel bereits seit langem das Interesse der modernen Forschung geweckt haben, blieb die eingehende Beschäftigung mit einem vernachlässigten juristischen Text von rechtsgeschichtlicher Bedeutung aus, der in engem Zusammenhang mit der südarabischen Geschichte des 6. Jahrhunderts steht. Es handelt sich um die »Gesetze der sogenannten Himyariten«, eine ziemlich eigenartige Sammlung von Rechtsnormen, deren Inhalt, abgesehen von mannigfaltigen Echtheits- und Deutungsproblemen, eine ernsthafte und tiefgreifende Untersuchung durch den modernen Forscher verdient, damit sowohl der Sinn dieser Gesetzgebung als auch ihre Funktion im Rahmen ihrer – jedoch noch umstrittenen – Handhabung im Lande Himyar (Südarabien) zutage treten kann. Das vorliegende Buch stellt einen großangelegten Versuch dar, den Anforderungen dieser anspruchsvollen Aufgabe gerecht zu werden; ein Versuch, der unter anderem wegen des Mangels an einschlägiger neuerer Literatur sehr schwierig ist.

Der Vf. unterteilt sein gesamtes Material in drei große Kapitel, denen eine ausführliche Einleitung vorangeht, die das Bild des geographischen Ortes, der Stämme, der Königtümer und des religiösen Charakters des antiken heidnischen und im Gegensatz zur übrigen arabischen Halbinsel mit einem nennenswerten Wohlstand bedachten Südarabiens (Arabia Felix) vermittelt. Dabei werden auch die verschiedenen und auseinandergehenden Traditionen über die Einführung des Christentums in dieser Region – aber auch in Äthiopien – erörtert und gewürdigt. Es folgt die Erzählung der dramatischen Ereignisse der zwanziger und dreißiger Jahre des 6. Jahrhunderts. Eine Reihe von Verfolgungen der christlichen Minderheit des himyaritischen Landes, welche die wahrscheinlich seit dem 5., aber sicher seit dem 6. Jahrhundert zum Judentum konvertierte herrschende Dynastie anrichtete, erreichte ihren Höhepunkt unter dem König Dhu Nuwass. Die Notlage der Christen veranlaßte den christlichen König von Äthiopien Ella-Ashbeha, zweimal als deren Schutzherr in Südarabien einzufallen, was zum Sturz des Dhu Nuwass und zur Erhebung eines neuen christlichen Königs namens Sumyafa' 'Ashwa' auf den himyaritischen

Thron führte. Bald darauf, um 530, wurde auch er von einem gewissen Abraha gestürzt, der als neuer König die Christianisierung aller Bewohner seines Staates mit großem Eifer anstrebte. Die beherrschende Figur im Christianisierungsverfahren war aber im wesentlichen der aus Alexandrien entsandte erste Bischof von Taphar (Hauptstadt des Landes), der heilige Gregentios, dem die Tradition die Verfassung der »Gesetze der Himyariten« zuspricht.

Nun, nach einer eingehenden Darstellung der für die Erforschung der »Gesetze« heranzuziehenden Quellentexte, weist P. nachdrücklich daraufhin, daß er die »Gesetze der Himyariten« hauptsächlich »aus missionswissenschaftlichem Blickwinkel« (S. 52) betrachten wird, ohne allerdings ihre juristischen, historischen und literarischen Aspekte außer acht zu lassen. So schließt er die Einleitung, indem er eine eigene These aufstellt: Der Text dieses Werkes »ist nicht ein Gesetzbuch, sondern *enthält* ein Gesetzbuch« (S. 58), das von erzählerischen Teilen umrahmt und als eine Art Chronik im 6. Jahrhundert von einem Anonymus verfaßt wurde.

Im ersten Kapitel werden die Natur und der Hintergrund der Vision der christlichen Himyariten über die Christianisierung ihres Landes aufgespürt, »damit ... ihre einzelnen Taten zur Verwirklichung dieses Plans ... ausgedeutet werden können« (S. 71). So stellt der Vf. anhand der Quellenzeugnisse die ethnische und territoriale Kontinuität des Landes dar, (deren sich die neuen christlichen Herrscher bewußt waren), zugleich aber auch den dort stattgefundenen politischen Umbruch, der eine offensichtlich religiöse Bedeutung hatte: Die »Gesetze« schreiben Gott ausschließlich die Gründung des neuen Staates zu und betrachten ihn als den Wirkungskreis Gottes in einem Sinn, der von demjenigen der entsprechenden politischen Theorie der Byzantiner abweicht. So bilden die »Gesetze« eigentlich ein »missionswissenschaftliches Traktat« (S. 114), insofern sie der Förderung der Christianisierung dienen und ein außergewöhnliches Modell missionarischer Methodenlehre empfehlen.

Diesem Umwandlungsverfahren des himyaritischen Landes in einen christlichen totalitären Staat wendet der Vf. im zweiten Kapitel seine Aufmerksamkeit zu. Die Übergangssphase spielte sich, nach dem Zeugnis der »Gesetze«, in drei nahtlos ineinandergelinkten Stufen ab. Erstens wurde die Taufe der ganzen nichtchristlichen Bevölkerung verordnet, zu der auch die Juden zählten. Gegen denjenigen, der die Taufe ablehnen würde, sollte die Todesstrafe verhängt werden. Eine Bedenkfrist wurde nur den Juden zugesprochen. Zweitens wurde das ganze himyaritische Land in zahlreiche Regionen (Γειτονίες) gegliedert; dem Statthalter jeder Region oblag die Aufsicht des moralischen Lebens der Untertanen seines Jurisdiktionsbezirkes, so daß die Einhaltung der »Gesetze«, d. h. der christlichen Normen, vom Staat überwacht werden konnte. Denn gerade das Gesetzbuch der Himyariten war kein üblicher Kodex wie die, die aus der Rechtsgeschichte bekannt sind, sondern ein Korpus speziell »ausgewählter Vorschriften« (S. 220), die das Festsetzen des Christentums in der himyaritischen Gesellschaft zum Ziel hatten.

Auf die ausführliche Analyse dieser Vorschriften geht P. im dritten Kapitel seines Buches ein, um festzustellen, daß sie von drei hauptsächlichen Merkmalen gekennzeichnet werden: Ihrem Interesse für das Geschlechts- und Familienleben der Bevölkerung, der Sorge für die schwächeren gesellschaftlichen Schichten und dem Bestreben, die staatli-

che Herrschaft zum Diener der Bürger zu wandeln. Die »Gesetze« weisen einen offensichtlich überwiegend strafrechtlichen Charakter auf, da sie mehrere Bereiche des bürgerlichen Rechts gar nicht berücksichtigen. Es läßt sich sagen, die vorgesehenen Strafen, welche sogar die kleinsten Ausschweifungen des privaten Lebens berühren, pendeln je nach den Umständen zwischen dem unerbittlichen Rigorismus und der christlichen Milde; gerade dies bezeugt aber, nach Meinung des Vf.s, umsomehr ihren missionarischen Charakter.

Wird man wohl gegen einzelne Ansichten des Vf.s Einwände erheben dürfen, unterliegt es jedoch keinem Zweifel, daß seine Hauptthese über die missionarische Funktion der »Gesetze« einer festen Grundlage nicht ohne weiteres entbehrt. Außerdem hat er uns einen sehr prägnanten, aufschlußreichen Überblick über den sozialgeschichtlichen Hintergrund der Epoche verschafft und bei der Betrachtung der Quellen und der Durchsicht der neueren Literatur seine glänzende kritische Begabung bewiesen.

Hier sei nur am Rande bemerkt, daß der Vf. die Novellen der byzantinischen Kaiser Eirene und Leo VI. nicht in den neueren Ausgaben benutzt (*S.L. Burgmann*, Die Novellen der Kaiserin Eirene, in: *D. Simon* [Hg.], *Fontes Minores IV*, Frankfurt 1981, 1–36; *P. Noailles – A. Dain*, *Les nouvelles de Léon VI.* le Sage, Paris 1944). Schließlich erweckt P. den Eindruck (S. 234), daß die byzantinische Kirche die dritte Ehe nie erlaubte, was nicht zutrifft, da z.B. der sogenannte Einigungsakt (Τόμος τῆς Ἐνώσεως), der von einer Synode in Konstantinopel im Jahre 922 erlassen wurde, die Schließung der dritten Ehe unter bestimmten Voraussetzungen und begleitet von Bußstrafen ermöglicht. (Vgl. *K.E. Zachariä von Lingenthal*, *Geschichte des griechisch-römischen Rechtes*, Berlin ³1892 [ND Aalen 1955], S.83.)

Diese Bemerkungen können auf keinen Fall den Wert des vorliegenden Buches schmälern, das jedenfalls nicht nur einen Beitrag zur Rechts- und Missionsgeschichte, sondern auch einen Beleg für die Anpassungsfähigkeit der kirchlichen äußeren Mission an die jeweiligen Umstände darstellt; eine Fähigkeit, die auch in unserer Zeit für die Ausbreitung des christlichen Glaubens unerläßliche Bedingung ist.

Georgios Panagopoulos, München

Lison, Jacques, *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Préface de *J.M.R. Tillard*, Paris 1994, 305 pp.

J. Lison's doctoral dissertation submitted at the Catholic University of Louvain is yet another testimony to the significant change in the way which modern Western theology perceives the work of Gregory Palamas.

Despite the fact that until now, save for a few isolated exceptions, the theological teachings of Gregory Palamas have been subjected to methodical polemics mostly on the part of Roman Catholic theologians, L.'s work opens the possibility for an authentic theological dialogue between East and West. In this dissertation Palamas' work is correctly seen within the context of the tradition from which it issues and is interpreted from within the selfsame theological thought of the hesychast theologian and not through the scholastic dioptry, as has usually been the case until recently.

Through the direction of Professor A. De Halleux the author chose the study of the Pneumatology of Palamas, a subject which has traditionally been a bone of contention between East and West but which has great importance for the ecumenical dialogue today, mainly due to its experiential and not so much its academic dimension. With his superb knowledge of the corpus of Palamite works, L. analyzes the teaching of Gregory Palamas on the Holy Spirit in three sections. In the first section, taking the Incarnation as a point of departure, the »economy« of the Holy Spirit is presented as it passes through each Christological event culminating with Pentecost. In this way the »economy« of Spirit is portrayed as closely linked to the economy of Christ. In the second section the author deals with the manifestation and gift of the Paraclete to humanity, examining the relationship between the Spirit and the divine energies and the connection which exists between the »economy« of the Spirit and the energies with the other hypostases of the Divinity. Following in sequence, the author refers systematically to the argumentation used by Palamas during the hesychast controversy to set forth the theological distinction between essence and energies as well as the issue of the participation of created beings in the uncreated energies. The third section elaborates upon Palamas' teaching on the sacramental life, asceticism, prayer and unification with God as well as on the graces and gifts which *theosis* provides through the Holy Spirit within the context of the »vertical« dimension of pneumatology.

This multifold analysis of Palamas' Pneumatology certainly constitutes a most significant and specialized contribution to the study of the theology of the hesychast theologian in the West following the dissertation of J. Meyendorff.

In gleaning certain positions held by L. resulting from his study of the Palamite texts, we must note straightaway that, despite the fact that he is inspired by the Russian theologian of the diaspora V. Lossky for the concept of the »economy« of the Holy Spirit, his entire presentation of Palamite Pneumatology is connected to Christology. This furthermore exhibits the significant fact that no Person of the divinity is obscured or devaluated with respect to the others in the economy of salvation.

The author also demonstrates that the divine energy is not an impersonal emanation from the divine essence but rather the personal communion of divine life within the context of the circumincession of the Persons of the Trinity and their particular roles within economy. The clarification of the meaning of the en-hypostatic Trinitarian energy which is held in common by the Persons of the Trinity is quite valuable and illuminating with respect to this aforementioned issue and for the prevention of any pantheistic interpretations of the distinction between essence and energies. Along with the above, this clarification also constitutes a weighty answer to those scholars who carelessly ascribe to Palamas' teachings neo-Platonic influences or »essentialism« or even the obscuring of the Triadic hypostases within the context of the unfolding of the economy of salvation.

Finally, L.'s analysis through which the sacramental, baptismal and eucharistic character of divine grace is demonstrated is quite significant. The grace of the Holy Spirit and the eucharistic body of Christ together constitute the source of *theosis* and of the illumination of the faithful. The sacramental life is nothing more than the internalization of the Thaborian light. Hence, the spirituality of the hesychast saint is fully »Christo-centric and eucharistic«, within the context of the particular role of the Holy Spirit for the

transmittal of divine grace to humanity. In this way the author answers to the accusations of certain Western scholars that Palamas develops his conception of the reception of divine grace within an exo-sacramental climate, a Pneumatocratic elitism of the hesychasts, and that he thus proposes an exclusively therapeutic ecclesiology disconnected and independent from the liturgical-sacramental life of the ecclesiastical community.

Without the least desire to mitigate L.'s remarkable contribution to Palamite studies, we nevertheless deem it necessary to proceed on to a few critical observations on isolated positions set forth in his dissertation.

1. The author, following in the footsteps of Vl. Lossky, adopts the term »economy« of the Holy Spirit, of course without progressing to the extreme position of this Russian theologian, i.e. that of an economy of the Holy Spirit independent from the economy of Christ with all the correlative consequences such a position entails. The author also sees Palamas as expressing the ideas of the famed Pneumatological circle of Byzantine theology, a conception which draws its origins from the Russian theologians of the diaspora. Hence, although L. manages to steer away from the dangerous reefs of a Losskian Pneumatomonism, he leaves open the crucial issue of a full and organic *synthesis* of Christology and Pneumatology together with all the consequences which such a synthesis entails for all levels of theology in accordance with Palamas' teachings. The unusual position put forth here according to which the »economy« of the Spirit for Palamas starts with the Incarnation and therefore its activity is absent in the Old Testament (p. 21, 23, footnote 15) should be understood as resulting from this lack of a full synthesis of Christology and Pneumatology. Furthermore, the declaration of the author, that he was unable to find any connection between Pneumatology and the Resurrection of Christ (p. 61), most probably is due simply to a minor academic, scholastic detail. According to Palamas, the Resurrection of Christ is described as »Spiritual« in the same way that the human nature of Christ from the beginning is contiguous with and vivified through the uncreated energies of the assisting Spirit in the specific (*autourgiki*) Economy of the Son. For the hesychast theologian the Resurrection most certainly is accomplished Triadocentrically and does not result from a relation of Christ with some impersonal attribute of the divinity.

2. Lison quite correctly interprets the Pneumatology of Palamas emphasizing that when divine grace is manifested and participated in, the Holy Spirit is communicated without the participation of its essence or its hypostasis. He adds nevertheless that in his earlier works Palamas accepted that the hypostasis of the Spirit makes itself essentially present during its manifestation in the work of economy (p. 71). This point in the total presentation of Palamite pneumatology requires some clarification, otherwise it may not make sense or may even produce an analogous confusion reminiscent of the accusations of Messalianism or pantheism in the theology of Palamas.

On this we must first of all emphasize that the sending of the Spirit to the world occurs by means of a Person and not as a non-essential and non-hypostatic energy of God. The energies are always *en-hypostatic* and not impersonal powers of the Triadic divinity. Of course, within the context of the hypostatic sending of the Holy Spirit we participate neither in the essence nor in its hypostasis, but rather in its uncreated enhypostatic energies. Indeed, Palamas understands that the Spirit »has therefore been poured out essentially for us and after us, this has been manifested through the Spirit itself granting divine

power; it is always present to us essentially in its hypostasis, and although we participate neither in the essence nor in the hypostasis, we do participate in the grace» (Logos Apo-deiktikos II, On the Proceeding of the Holy Spirit 64, Gregory Palamas Writings I, ed. by P. Christou, p. 135). However, the adverb »essentially«, besides its Trinitarian nuance, has an anthropological connotation in Palamas' thought. According to the Cappadocian fathers (Basil – Gregory the Theologian), the Holy Spirit dwells »essentially« in man. This, as Palamas interprets it, is tantamount to the charismatic outpouring of the Spirit within the very depths of created being. The energy and not the essence nor the hypostasis of the Spirit penetrates and fills the essence of the soul of man transforming it into the spiritual temple of God together with the body joined to it. In the same way that the soul exists »essentially« in every member of the human body, the *theosis* of the saints also will be complete in man according to the degree of unity between soul and body. The »essentially« refers, in this different context, to the human soul and does not mean that the sanctification granted by the Holy Spirit belongs in an exclusively personal way to the Holy Spirit only or even that the very essence or the hypostasis of the Paraclete is what is participated in during sanctification.

3. With reference to the controversial issue of the *filioque*, L. simply acknowledges that Palamas' contribution to this question is very great and is due to what he claims is Palamas' openness to the Western conception on this issue: that the Spirit's activity originates from the essence of the Son as well as from that of the Father, thus witnessing to the homoousion as well as to the mutual circumincession of the divine hypostases (p. 95–96). We must remark here the surprising fact that L. avoided the employment of Palamas' two Convincing Words on the Procession of the Holy Spirit (Ἀποδεικτικοὶ λόγοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος), a fact which weakens the fullness and coherence of his interpretation of Palamite Pneumatology. The contribution of Palamas to the *filioque* question here referred to by L., which in fact comprises the only acceptable version of the *filioque* for Orthodoxy, however, cannot be understood without his teaching on the double procession of the Spirit (eternal and in time) which can be interpreted only upon the basis of the distinction between essence and energies in God, between theology and economy, the monarchy of the Father and the incommunicability of the particular hypostatic properties. However, in order to avoid anything which could possibly revive the unproductive *filioque controversy*, L. shies from making any reference to Palamas' arguments on the *filioque*. This has the result of depriving this otherwise excellent dissertation from exhibiting a deeper and more balanced reciprocal relationship between Pneumatology and Christology, through which the inseparable, essential, energetic and interpersonal link between Christ and the Spirit is manifested in eternity as well as in economy.

4. In the last part of his dissertation L. maintains that nowhere does Palamas directly allow for a horizontal ecclesiological dimension in his Pneumatology. He judges this as being supposedly due to the monastic stance of the hesychast theologian which renders him less sensitive with respect to the community of saints in the ecclesiastical community (pp. 218–219, 265–267). Hence, Palamas is portrayed as projecting a vertical perception of communion with God and, together with this, an individualistic version of salvation within the framework of a vertical Pneumatology. Note that the above views are suspiciously repeated by J. M. R. Tillard who prefaces this dissertation, thus reviving the

classic armoury of anti-palamite argumentation. Lison justifies the lack of an ecclesiological dimension in the Pneumatology of Palamas for the most part through VI. Lossky's position that the Holy Spirit is not a link of unity between the faithful, rather it promotes the personal differentiation of the faithful within the context of their *theosis*.

On this it must be stated first of all that nowhere in his writings does Palamas exclude the horizontal dimension of Pneumatology and nowhere is he seen to be uninterested in the total structure of the ecclesiastical community. A cursory reading of the *Homilies* of the hesychast Archbishop of Thessaloniki is a proof in point. Indeed, the Holy Spirit never deals with the life of disconnected individuals, as if it were a matter of the private inspiration of a specific class of the privileged, a class which is distinguished from the common body of the Church. According to the hesychast Saint, inspiration is indeed a personal experience but it occurs only within the specific and historical context of the eucharistic community, in this way the issue of inspiration is seen in its ecclesiological fullness. The activity of the Spirit brings forth unity in Christ through the sacraments, and together with this it confirms the various functions and gifts in the Church as events of communion with Christ for the benefit and up building of the ecclesiastical body.

Pneumatology in the theology of Palamas is not reduced to »sociology« – at any rate, how could this be possible since grace is uncreated, not created – rather, it constitutes the criterion for a solid theology and life, according to which *gifts* and *institutions* are synthesized harmonically. This is the mystical life of the Church which is lived experientially in the liturgical and ascetic dimensions of the life of the faithful. If Gregory Palamas emphasized through his Pneumatology the charismatic life of *theosis*, he did not do this independently of the sacraments, but rather as a new elaboration upon the historical and institutional dimension of the life of the ecclesiastical body, as a re-constitution of the unique Christological event.

Stavros Yangazoglou, Thessaloniki

Kempgen, Sebastian, Die Kirchen und Klöster Moskaus. Ein landeskundliches Handbuch, (Sagners Slavistische Sammlung Bd. 21), München: Verlag Otto Sagner 1994, 698+C S., Anhang, 135,- DM.

Der Autor, Professor für Slawische Philologie an der Universität Bamberg, hat in mehr als zehnjähriger Arbeit alle Kirchen und Klöster Moskaus dokumentiert, die es in den 80er Jahren in »Moskau überhaupt noch – in welcher Form auch immer – als Bauwerk gibt«. In seiner Auslegung »als Bauwerk« ist Kempgen allerdings sehr großzügig: Er erfaßt sogar jene Kirchen, von denen nur noch »einige Reliefs« erhalten geblieben sind. So führt er z. B. die Erlöserkathedrale (einst die größte Kirche Moskaus) auf, die 1934 gesprengt wurde, um an ihrer Stelle einen »Palast der Sowjets« zu errichten. Zwar wurde der »Palast« nie erbaut und auf dem freien Gelände wurde unter Chruscev schließlich ein Freiluftschwimmbad errichtet, doch konnten einige der »Reliefs vor der Sprengung gerettet werden, die sich bis heute in der Außenmauer des Donskoj Klosters befinden« (S. 206). Ein anderes Beispiel: Die Kazaner Kathedrale auf dem Roten Platz »gegenüber der Stirnseite des GUM«, wo sich »jahrzehntelang ... nur eine unmotiviert Grünfläche be-

fand« und von der »das Fundament noch vorhanden« war (S. 117), wird von K. auch als »Kirche« aufgeführt. Diese Kirche war Anfang der 30er Jahre abgerissen worden.

So werden im vorliegenden Handbuch alle Kirchen und deren Reste erfaßt und beschrieben, die der Zerstörungswut der Atheisten entgangen sind. Von den einst mehr als 1000 Kirchen und Klöstern Moskaus findet K. bei seiner Spurensuche in den 80er Jahren noch ca. 250 »Bauwerke« vor.

Die Kirchen, die die Sowjetzeit überstanden haben, lassen sich in vier Gruppen unterteilen: Zunächst die Kirchen, in denen »fast ununterbrochen« Gottesdienste stattfanden, etwa 15 Kirchen. Dann Kirchen, die aufgrund ihrer kunsthistorischen Bedeutung oder Lage unter Denkmalschutz standen und so der Vernichtung entgingen. Hierzu gehören die 14 Kremlkirchen, sowie einige historisch bedeutsame Kirchen. Etwa 50 Kirchen sind auf diese Weise »unverändert« erhalten geblieben. Zur dritten Gruppe gehören alle jene Gebäude, die zwar zweckentfremdet genutzt wurden, aber deren Bausubstanz in irgendeiner Weise erhalten geblieben ist. Oft wurden diese Kirchen als Werkstätten, Archive, Wohnungen etc. genutzt. Insgesamt dürften zu dieser Gruppe ca. 180 Kirchen gerechnet werden. Die letzte Gruppe umfaßt ca. 20 Objekte, von denen nur noch »Spuren« übriggeblieben sind: Ein Fundament, ein Mauerrest, ein Nebengebäude etc. Kempgen dokumentiert in seinem Handbuch auch die »Bauwerke« der letzten Gruppe und erfaßt auf diese Weise alles, was an das einstige kirchliche Leben Moskaus erinnert. Bis auf fünf Bauwerke – St. Andrews Anglican Church (S. 180–181), die evangelisch-lutherische Peter-Pauls Kirche (S. 278), die jüdische Choral Synagoge (S. 291), der Baptisten-Adventisten Gebetsraum (S. 300) und die fälschlich als Evangelische Kirche bezeichnete Kirche (S. 443) – hierbei handelt es sich um die ehemalige katholische »Kirche der Unbefleckten Empfängnis« – sind alle übrigen erfaßten Bauwerke orthodoxe Kirchen gewesen.

Kempgen begann mit seiner »Spurensuche« vor mehr als 10 Jahren, also noch lange vor Glasnost' und Perestrojka. »Mit dem Ende der Sowjetunion änderten sich dann diese Vorzeichen vollkommen; die Lage der Orthodoxen Kirche wandelte sich grundlegend, es wurden ihre Kirchen zurückgegeben, restauriert, neu eröffnet. Da dieser Prozeß auf Jahre oder Jahrzehnte nicht abgeschlossen sein wird, schien es berechtigt, in dem vorliegenden Handbuch bewußt den Zustand der Moskauer Kirchen im Endstadium der Sowjetzeit zu dokumentieren, statt laufenden Veränderungen hinterherzuschreiben. Wichtige neuere Ereignisse, soweit sie dem Autor bekannt wurden, fanden im Text Berücksichtigung, aber eine Vollständigkeit wurde in dieser Hinsicht nicht mehr angestrebt« (Vorwort S. 5).

Man muß fast dankbar dafür sein, daß K. die »laufenden Veränderungen« nur noch am Rande vermerken konnte. So hat er mit seinem Handbuch eine historische Dokumentation geschaffen, welche die »blindwütige Vernichtung unersetzlichen Kulturgutes« (S. 117) durch die Sowjetmachthaber im Verlauf von etwas mehr als 60 Jahren (wenn auch nur in einer Stadt) belegt.

Vermutlich der trostlose Zustand der meisten von K. beschriebenen Bauwerke, von Kirchen kann man kaum noch sprechen, hat den Autor zu der pessimistischen Einschätzung veranlaßt, daß der Wiederaufbau der zerstörten Kirchen »Jahre oder Jahrzehnte« beanspruchen wird. Allerdings ist das Tempo der Wiederherstellung der verwahrlosten Gebäude als Kirchen atemberaubend. Um nur einige Beispiele zu nennen: In der wieder-

aufgebauten Kazaner Kathedrale auf dem Roten Platz finden seit dem 4.11.1993 wieder Gottesdienste statt. Der Wiederaufbau der Erlöserkathedrale ist beschlossen: Überall in den Straßen Moskaus (doch auch im Ausland von der Emigration) wird Geld für den Wiederaufbau gesammelt. Doch handelt es sich hier um die historisch bekannten Kirchen, vielleicht »Prestigeobjekte«?

Der »Moskaureisende« kann sich dank der von K. vorgelegten Dokumentation ein Bild davon machen, mit welchem Eifer die zerstörten Kirchen wiederhergestellt werden. Im historischen Stadtteil »Innere Zamoskvorec'e« (S. 337–382) entgingen 25 Kirchen der Zerstörung. Im Gehbereich weniger Minuten liegen hier zwischen der Jakimanka-, der Poljanka- und der Ordynka Straße 13 Kirchen, von denen in zwei Kirchen (Ivan der Krieger, S. 349–352 und Aller Bedrängten Freude, S. 363–365) auch zu Sowjetzeiten noch Gottesdienste stattfanden. Inzwischen wurden die Kirchen »Nikolaus in Golutvino« (S. 345–346) völlig restauriert, der Wiederaufbau der Kirche des »Wundertäters Maron« (S. 347–348) ist beschlossen (In dem teuren Hotel »President«, das heute zur Devisenbeschaffung dient, steht an der Rezeption eine überdimensionale Spendenkiste, in die Hotelgäste Spenden für den Wiederaufbau der Kirche einwerfen können). In der Kirche »Gregor von Neocaesarea auf der Poljanka« (S. 354–356, die »zuletzt von einem Künstlerkombinat« genutzt wurde), ist zur Jahreswende 1993/1994 wieder das kirchliche Leben eingezogen. Die Gemeinde hat die Kirche für Gottesdienste provisorisch hergerichtet. Nur wenige Gehminuten entfernt befindet sich das »Martha-Marien-Stift«: »Das Gelände war (für Kempgen) nicht zugänglich« (S. 361). Seit 1992 finden hier wieder Gottesdienste statt, inzwischen gibt es hier wieder eine Schwesternschaft. Dieses Frauenkloster war von der Großfürstin Elizaveta Fjodorovna (eine Schwester der letzten Zarin, 1981 als Neomärtyrerin heiliggesprochen) vor dem I. Weltkrieg gegründet worden und widmete sich der Krankenpflege.

Diese wenigen Beispiele machen deutlich, wie begründet Kempgens Standpunkt ist, wenn er den »laufenden Veränderungen nicht hinterherschreiben« will und sich mit der Beschreibung des »Endstadiums« der Zerstörung oder der Vernichtung des kirchlichen Lebens« begnügt. Er hat sicher recht, wenn er feststellt, daß ein solches Buch »selbst nach dem Ende der Sowjetunion auch von der russischen Kirche nicht zu erwarten ist – zu groß ist hier immer noch die Rücksichtnahme auf den Staat bei der Aufarbeitung der Sowjetzeit« (S. 5). Das Patriarchat hat bis in die 70er Jahre nichts gegen die Zerstörung der Kirchen getan. So ist die Restaurierung und Wiederherstellung der meisten Kirchen heute das Werk der Gläubigen, die sich (häufig mit Gewalt) ihre verwahrlosten Gebäude zurückholen müssen. Die russische Regierung und die Patriarchatskirche »beschränken« sich auf einige spektakuläre »Wiederaufbauleistungen«. Man denke nur an die mit viel Propaganda (und westlichen Krediten) erfolgte Restaurierung des Moskauer Daniel Klosters und des Klosters in Volokolamsk (für Volokolamsk wurden allein aus Deutschland 20 Mio. DM gespendet!). Seit 1991/1992 werden Kirchen mit den Kopeken der Gläubigen restauriert, die hier Gottesdienste feiern wollen. Sie brauchen keine Räumlichkeiten für Kirchenkonzerte oder internationale Begegnungstätten, sondern Kirchen, in denen sie beten können.

Der Vf. gliedert Moskau in 9 (historisch gewachsene) Regionen und beschreibt »seine« Kirchen und Klöster in diesen Stadtteilen unter genauen Angaben, wie man die Kirchen

erreichen kann. Die Bezeichnung der Kirche erfolgt deutsch/russisch. Zahlreiche Abbildungen, Zeichnungen und Lageskizzen unterstützen den Text. Soweit möglich werden sowohl Abbildungen vom ursprünglichen und gegenwärtigen (Ende der Sowjetzeit) Zustand der Kirchen gebracht. Neben einer kurzen kunstgeschichtlichen Beschreibung mit den wichtigsten historischen Daten zur Baugeschichte erfolgt am Ende der einzelnen Beiträge die wichtigste Literatur zum beschriebenen Objekt. Diese Literaturangaben werden am Ende des Buches zu einem Gesamtverzeichnis (93 Seiten) zusammengefaßt, das auch Schrifttum zur allgemeinen Kulturgeschichte Moskaus umfaßt. Die Masse des hier aufgeführten Schrifttums stammt aus der vorsowjetischen Zeit, als kirchengeschichtliche Forschungen noch möglich waren.

Kempgens Handbuch ist kein Reiseführer, dennoch wird er für jeden Moskaureisenden zum unersetzlichen Begleiter, der sich einen Eindruck von der historischen und kunstgeschichtlichen Größe dieser Stadt machen will. Die von Kempgen aufgespürten Reste des einstigen Kirchenlebens lassen erahnen, warum »Moskau das dritte Rom« einst Zentrum des »Heiligen Rußlands« war. Das Buch ist seinen Preis zweifellos wert. Mit 135,- DM wird es aber leider nicht die Verbreitung bekommen, die man diesem Handbuch wünschen möchte.

Georg Seide, Ottobrunn

Totzke, Irenäus, Dir singen wir. Beiträge zur Musik der Ostkirche, mit einem Geleitwort von F. Lilienfeld (Gesammelte Schriften 1), St. Ottilien 1992, XX + 266 S.

Unter den Kennern der russischen Kirchenmusik und der liturgischen Musik der Ostkirchen hat sich in Deutschland und darüber hinaus in Westeuropa P. Archimandrit Irenäus Tötzke von der Abtei Niederaltaich in Bayern einen Namen gemacht. P. Tötzke gehört zu denjenigen seltenen Wissenschaftlern und Künstlern, die zur Kenntnis dieses Zweiges der christlichen Kultur vieles beigetragen haben. Anläßlich des 60. Geburtstages des engagierten Musikforschers und der geistigen Säule der »byzantinischen Kapelle« der Abtei Niederaltaich haben sich Freunde zusammengetan, um die wichtigsten Beiträge des Jubilars zu den Problemen der ostkirchlichen Musik in Nachdruck in einem geschlossenen Band einem größeren Leserkreis zugänglich zu machen. Vor uns liegt der 1. Band der geplanten gesammelten Schriften. Darin sind Beiträge zum Verhältnis der Ostkirche zur Westkirche auf der Grundlage der Kirchenmusik, zur Musik der griechischen, russischen, bulgarischen, serbischen und rumänischen orthodoxen Kirche von den Anfängen bis zur Gegenwart enthalten, zur Musik der altorientalischen Kirchen (syrische, koptische, äthiopische, armenische) sowie aus der gottesdienstlichen Praxis. Wie kaum ein anderer hat P. Tötzke im Laufe der vergangenen drei Jahrzehnte die christlich-orientalische Welt bereist und dabei Erfahrungen gesammelt, die in keinem Buch nachzulesen sind. Sein künstlerisches Vermögen öffnete ihm Einblicke in die Musikkultur der verschiedenen christlich-orientalischen Kirchen, die große Beachtung verdienen. P. Tötzke arbeitet weniger mit Quellen als mit Wahrnehmungen aus der Musikkultur der Gegenwart; darin liegt sicherlich einer der Vorzüge seiner Einführungen in die verschiedenen Gebiete dieser äußerst differenzierten musikalischen Welt. Dies soll keineswegs heißen, daß die historische Dimension in den hier gesammelten Beiträgen fehlt, ganz im

Gegenteil, man ist sogar oft erstaunt über das Zutreffen der Aussagen des Verfassers, auch wenn kein Anmerkungsapparat mit Quellenangaben den jeweiligen Beiträgen beigefügt wurde.

Als Einführung in die Tonkunst der orientalischen Kirchen ist dieser Sammelband bestens geeignet, den an Problemen der Ostkirchen Interessierten neue Wege zu öffnen. Freilich können die hier abgedruckten Beiträge nicht etwa mit Übersichtsartikeln in Fachencyklopädien wie »Die Musik in Geschichte und Gegenwart«, was Umfang und Breitendarlegung anbelangt, verglichen werden, und dies war auch nicht die Absicht des Verfassers. Vielmehr liegt ihm daran, ausgehend von der Praxis des orthodoxen Gottesdienstes in deutscher Sprache in Niederaltaich, einen historisch abgesicherten und theologisch fundierten Zugang zu dem Komplex der sakralen Musik in den Ostkirchen zu finden.

Die bibliographischen Angaben am Ende des Bandes (S. 254–264) bieten eine Einführung in die jeweiligen Gebiete der Ostkirchen, die in diesem Band berührt werden. Gewiß könnte man hier leicht auf Lücken oder Versehen hinweisen. Es sei z. B. darauf hingewiesen, daß auf S. 255 der von mir genannte Beitrag aus der Zeitschrift *Studies in Eastern Chant* 4 (1995) den Titel trägt »Les lectionnaires grecs ...«. Auf derselben Seite wäre auch der Name Patrinelis zu verbessern. Ein Namensregister schließt den Band ab.

Ch. Hannick, Würzburg

ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchweihe, zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, München 1995, 79 S., 8,- DM

Anlaß zur Erstellung dieser zweisprachigen Ausgabe des Textes des Kirchweihgottesdienstes war die Weihe der neubauten griechisch-orthodoxen Allerheiligenkirche in München. Erfreulicherweise hat Vf. nicht nur eine Handreichung in Form von Fotokopien verteilt, sondern gleich ein Heft, das angesichts weiterer bevorstehender Kirchweihen gerade von Liturgen mit Freude entgegengenommen wird. Vf. bietet zunächst eine Einleitung in Geschichte und theologische Bedeutung der Kirchweihe insgesamt und ihrer zentralen Handlungen. Es folgt auf den linken Seiten der griechische Text, der erfreulicherweise die bestmögliche und in der Regel im liturgischen Vollzug benutzte Fassung der Ἀποστολική Διακονία wiedergibt. Die rechten Seiten enthalten die deutsche Übersetzung, die früher publizierte Übersetzungen berücksichtigt und sich in ihren biblischen Teilen an die Einheitsübersetzung anschließt, die zweifelsohne Vorteile bei der Singbarkeit der Texte hat.

Zunächst stellt man fest, daß alle Angaben über die Behandlung der verschiedenen Fälle des Zusammenfalls der Kirchweihe mit anderen Festen nicht aus der griechischen Vorlage übernommen wurden. Auch die praktischen Anweisungen für die Vorbereitung fehlen, die Texte für die Vesper und für den ersten Teil des Orthros sind weggelassen. Am Ende fehlen wiederum die Antiphonen für die Liturgie und einige zusätzliche Weihegebete für liturgische Geräte u.a. Damit wird klar, daß nicht eine getreue Übersetzung der gesamten Vorlage angestrebt war, die die Liturgen also weiterhin benötigen werden, sondern des zentralen Teils der Kirchweihe, bei dem der Bischof aktiv wird und auch

dem in liturgischen Büchern weniger Bewanderten ein Verfolgen des Geschehens und der Texte möglich ist. Die in der Vorlage nicht ausgeschriebenen Fürbitten sind S. 52 und 54 (nicht überall, z. B. S. 22 u. S. 78) lobenswerterweise in voller Länge ergänzt, was lästiges Nachschlagen und Hantieren mit einem zweiten Buch unnötig macht.

So läßt sich festhalten, daß wir eine Broschüre vor uns haben, die das Verfolgen der sichtbaren Geschehnisse auf Deutsch und Griechisch ermöglicht und die einen Wechsel der Sprachen zum Nutzen aller Beteiligten nicht nur ermöglicht, sondern nahelegt. Dem Leser und Benutzer wird der Sinn und der Ablauf der Kirchweihe transparent gemacht. Bleibt zu hoffen, daß Vf. weitere Anlässe sieht, ähnliche Broschüren zu erstellen.

Wassilios Klein, Bonn

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Das Treffen auf Patmos

Vom 23. bis 26. September 1995 trafen sich auf Patmos dreizehn Oberhäupter der Orthodoxen Kirche sowie zahlreiche Wissenschaftler und Politiker. Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, hatte anlässlich des 1900-jährigen Jubiläums der 95 nach Christus auf Patmos geschriebenen Apokalypse des Johannes zu dem Treffen eingeladen. Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland und Metropolit **Vasilij** von Warschau waren dieser Einladung nicht gefolgt.

In einem Kolloquium mit dem Thema »Offenbarung und Umwelt – 95 bis 1995 nach Christus«, das vom 20. bis 26. September auf hoher See stattfand, konnte eine Bestandsaufnahme der Umwelt-Wissenschaften vorgenommen und im Lichte der biblischen Offenbarung kommentiert werden. Viele Visionen des Evangelisten Johannes hätten angesichts der gegenwärtigen Umweltzerstörungen eine große Aktualität bekommen, hieß es. Ein unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen in der Universität von Athen abgehaltenes Kolloquium beschäftigte sich mit dem Einfluß der Offenbarung des Johannes auf die Wissenschaften und Künste.

In einer vielbeachteten, am 24. September in der heiligen Liturgie gehaltenen Predigt bat der serbische orthodoxe Patriarch Pavle die anderen Kirchen darum, »für alle Kriegesopfer im ehemaligen Ju-

goslawien, seien sie Serben, Kroaten oder Bosnier, zu beten«; denn, fügte er hinzu, »es ist Christenpflicht, allen Menschen zu vergeben und den Schmerzen derer mitzutragen, die leiden.« Bartholomaios I. wies in seiner feierlichen Rede am 26. September darauf hin, daß die »Offenbarung« des Johannes die Wirklichkeit der Geschichte »mit all ihren Tragödien – Bedrohungen, Verschmutzungen, Katastrophen, Ungerechtigkeiten –, aber auch mit all dem Erbarmen, der Gnade und Ruhe«, die von Gott kommen, darstelle. Er fügte hinzu: »Jede wirkliche Offenbarung in der Kirche ist ein persönliches Erlebnis im Geiste, ein Geschenk Gottes an seine Schöpfung.«

In einem Schlußkommuniqué verurteilen die Kirchenführer »jeden fanatischen Nationalismus«, betonen die Bedeutung der Ökumene und warnen vor Uniatismus und Proselytismus (siehe den Text oben, S. 99 ff.).

Wachstum und Blüte der Orthodoxie in Amerika

In den USA zeichnet sich ein neues Wachstum und eine neue Blüte der Orthodoxie ab. Die amerikanische Religionspsychologin **Karen Armstrong** erklärt dies damit, daß »die Orthodoxie im Glaubensmysterium gründet, während bei den nordamerikanischen Kirchen westlicher Prägung Gebote und Verbote im Vordergrund stehen«. Tausende Mitglieder reformatorischer und evangelikaler Kirchen schlossen sich bereits dem griechisch-orthodoxen Erzbistum von Nord- und Südamerika an. Besonders viele Menschen traten 1993/94 von der anglikanischen Episkopalkirche zur Orthodoxie über, nachdem die Episkopalkirche den umstrit-

tenen Beschluß gefaßt hatte, auch Frauen zum kirchlichen Amt zuzulassen. Die bisher prominenteste Konvertitin ist die frühere presbyterianische Theologie-Professorin von der angesehenen Harvard-Universität, **Kimberly Patton**.

Inzwischen haben sich die Spannungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und dem Erzbischof von Nord- und Südamerika, **Iakowos**, weitgehend entschärft. Eine dreiköpfige hochrangige Delegation des Ökumenischen Patriarchats hat Amerika im Oktober 1995 offiziell besucht. In einem am 3. November 1995 veröffentlichten gemeinsamen Kommuniqué werden sowohl der wertvolle Beitrag der amerikanischen Orthodoxie, als auch die unzerstörbaren Beziehungen zwischen der Mutterkirche und der amerikanischen orthodoxen Kirchen festgestellt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 37 (5.9.1995) 10; *Ekklesia* 72 (1995) 707; 725 f.; *Eleftherotypia* 10.10.1995, S. 20]

Erste orthodoxe Liturgie auf Kuba seit Jahrzehnten

Der von Haiti kommende Priester **Michael Graves** feierte jetzt die erste orthodoxe Liturgie in Havanna auf Kuba seit der Schließung der dortigen orthodoxen Kirche. Die Liturgie fand im Beisein der Botschafter Bulgariens, Rußlands und Rumäniens in der römisch-katholischen Kathedrale statt. Anschließend wurde die Frage der Wiedereröffnung der orthodoxen Hll. Konstantinos-und-Helena-Kirche zu Havanna erörtert. Deren Einrichtungsgegenstände werden bis auf den heutigen Tag von Gemeindemitgliedern aufbewahrt. [*Hermeneia* 11 (1995) 255]

Versammlung Orthodoxer Parlamentarier in Moskau

Auf Einladung der russischen orthodoxen Kirche fand in Moskau zum Fest der Heiligen Dreifaltigkeit der zweite Kongreß der orthodoxen Parlamentarier statt, nachdem Athen im Vorjahr der Versammlungsort des ersten Kongresses gewesen war. Das Thema, mit dem sich gewählte Abgeordnete orthodoxen Glaubens aus 16 europäischen Ländern beschäftigten, war der Beitrag, den die Legislative zur Überwindung der Auswirkungen der langen Zeit der Unterdrückung der religiösen Rechte in Osteuropa leisten könne. Alle Formen des »Neo-Kolonialismus«, mit denen westliche Kirchen unter Ausnutzung ihrer finanziellen Überlegenheit ihre spalterischen Stützpunkte in den traditionell orthodoxen Ländern anlegen wollen, wurden verurteilt. [*Der Christliche Osten* 50 (1995) 359]

2. Ökumenisches Patriarchat

Streit um Münchener Salvatorkirche beendet

Am 25. Oktober 1995 entschied der Bayerische Verwaltungsgerichtshof, die in der Innenstadt von München gelegene Salvatorkirche dem Freistaat Bayern herauszugeben. Damit wurde nach fast 17 Jahren der Streit um die rechtmäßige Nutzung des Gotteshauses beendet. König **Ludwig I.** überließ die Salvatorkirche 1829 der damaligen griechischen orthodoxen Gemeinde in München. 1976 spaltete sich eine Gruppe dieser Gemeinde von der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland ab und, um das Gotteshaus weiterbenützen zu können, wandte sich den schismatischen Altkalendariern Grie-

chenlands zu. Als die Metropole danach ihren Geistlichen von der Gemeinde abzog, widerrief das bayerische Kultusministerium die königliche Nutzungsüberlassung gegenüber der schismatischen Gemeinde und klagte auf Herausgabe der Kirche. Der Freistaat will die Salvatorkirche so bald wie möglich an die Griechisch-Orthodoxe Metropole übergeben. Unterdessen bot das katholische Kloster St. Ottilien den Altkalendariern an, seine Kapelle in München zu nutzen, wobei die Letzteren dieses Angebot strikt ablehnen, mit der Begründung, die Kapelle werde auch von den »häretischen Lateinern« benutzt.

Stellungnahme zum Krieg in Bosnien

Im November 1995 hielt sich der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zu einem offiziellen pastoralen Besuch in Frankreich auf, wo rund 200.000 orthodoxe Christen leben. Auf einer Pressekonferenz in Paris verwahrte er sich erneut dagegen, den Krieg auf dem Balkan mit religiösen Argumenten rechtfertigen zu wollen, und betonte, daß es »für die Orthodoxie keinen Heiligen Krieg gibt«.

Der Ökumenische Patriarch wurde vom Staatspräsidenten **Jacques Chirac** im Elysée-Palast empfangen, besuchte den Marienwallfahrtsort Lourdes und traf in Paris mit einer jüdischen Delegation unter der Leitung des Großrabbiners **René Samuel Sirat** zusammen. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 47 (14.11.1995) 2]

Neue Bischofswahlen im Ökumenischen Patriarchat

Das Ökumenische Patriarchat hat neues »hierarchisches Blut« bekommen. Bei der am 14. November 1995 tagenden Heiligen Synode der Kirche von Konstantinopel und nach Vorschlag des Ökumenischen

Patriarchen **Bartholomaios I.** wurden einstimmig folgende Geistliche zu Bischöfen gewählt: der Große Protosynkellos **Irinäos Ioannidis** zum Metropoliten von Evdokias, der Große Erzdiakon **Chrysostomos Kalaydjis** zum Metropoliten von Ephesos und der Diakon **Apostolos Daniilidis** zum Metropoliten von Agathonikeia.

Der Schweizbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, hielt sich im Rahmen eines Pastoralbesuchs vom 8.-16.12.1995 in der Schweiz auf. Die Stationen seiner Reise waren Genf, Bern, Chambésy, Lausanne, Zürich und Sankt Gallen. In Bern überreichte er dem Bischof **Hans Gerny** für seine Bemühungen um die Einheit im Glauben ein Brustmedaillon, die sog. Panagia. In der orthodoxen Kirche von Chambésy warnte der Patriarch während der sonntäglichen Göttlichen Liturgie vor der Umweltverschmutzung und atomaren Unfällen, mit denen wir unsere eigenen Kreationen zerstören würden. Er sprach außerdem von der alten, ungeteilten Kirche des Ostens und des Westens, in der alle Christen ihre gemeinsamen spirituellen Wurzeln finden könnten. Am 11. Dezember 1995 bekräftigte der Patriarch in seiner Rede vor Mitgliedern des ÖRK das ökumenische Engagement der Orthodoxen Kirche. Er kritisierte, daß die Orthodoxen in der ökumenischen Vereinigung des ÖRK nur als Asylsuchende und vorübergehende Mitglieder betrachtet würden. Er verurteilte die Aktionen, mit denen römisch-katholische Kreise und protestantische Kirchen orthodoxe Gemeinschaften zu bekehren versuchten. Dies stehe der Einheit der Christen im Weg. Der Patriarch hofft auf ein

gegenseitiges Bemühen um Verständigung. Zulange schon würden die orthodoxen Länder wie Missionsgebiete behandelt. (Eine ausführliche Dokumentation und die offiziellen Reden s. in *Enimerosis* 11–1995, Heft 12. Die deutsche Übersetzung des dem ÖRK übergebenen Memorandums vgl. oben auf S. 105 ff.).

Der Patriarch war auch Gast auf der Konferenz der europäischen Kirchen. In seiner Ansprache würdigte er die Rolle der KEK während des Kalten Krieges: ihre Bemühungen um Frieden in Europa. Bartholomaios I. kündigte seine Teilnahme am 2. Ökumenischen Treffen 1997 in Graz an, dessen Hauptthema die Versöhnung sein wird. Der Patriarch verkündete, daß das in diesem Jahrhundert schwer geprüfte Europa die Erneuerung durch den Heiligen Geist brauche, der all denjenigen zukommen würde, die mit Demut am Mysterium ihrer Versöhnung mit Gott, dem Nächsten und der Schöpfung teilnahmen. Am 12. Dezember sprach der Patriarch neben dem Problem des Uniatismus das Hauptproblem, die vorrangige Stellung der Römisch-katholischen Kirche gegenüber anderen Kirchen, an. Selbst Jesus habe unter seinen Aposteln keinen Führer ausgewählt, der sich über die anderen stellen sollte. Bartholomaios lehnt den Zentralismus der Römisch-katholischen Kirche ab und stellt ihm die Konziliarität der Orthodoxen Kirche als Vorbild gegenüber. Nicht das Oberhaupt der Kirche solle die alleinige Verantwortung für die Entwicklung der Kirche innerhalb der Geschichte haben. Bezüglich der Frage der Aufnahme von Diakoninnen in die Orthodoxe Kirche sieht der Patriarch keine Schwierigkeiten. [SOP 204 (1996) 3 f.]

Erzbischof Iakowos von Amerika bald im Ruhestand

Am 21. August 1995 teilte die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats offiziell mit, daß Erzbischof **Iakowos** als Vorsteher der Erzdiözese des Ökumenischen Patriarchats in Amerika mit Sitz in New York am 29. Juli 1996, seinem 85. Geburtstag, »aus gesundheitlichen Gründen und wegen seines Alters« zurücktreten werde. Wahrscheinlich wird dies zu einem bedeutsamen Wandel im religiösen Leben der amerikanischen Orthodoxie führen. Die Erzdiözese des Ökumenischen Patriarchats in Amerika ist numerisch die wichtigste orthodoxe Jurisdiktion Nordamerikas mit schätzungsweise über zwei Millionen Gläubigen in den USA. [SOP 201 (1995) 9–10]

Neue griechisch-orthodoxe Kirchengebäude in Deutschland

Metropolit **Augoustinos** von Deutschland hat am 3. Februar 1996 das neuerrichtete Kirchengebäude der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Mariä Verkündigung in Esslingen durch die Zeremonie der »Thiranixia« dem gottesdienstlichen Gebrauch übergeben. Drei Wochen früher übergab er, mit derselben Zeremonie, der griechisch-orthodoxen Gemeinde eine Kirche in Schweinfurt. Im vorangegangenen Jahr hatte bereits Metropolit **Iakovos** von Mytilini in Gifhorn die Einweihung einer orthodoxen Kirche vollzogen. Im Oktober 1995 weihte Metropolit Augoustinos die neuerbaute Kirche Aller Heiligen in München ein. Das römisch-katholische Erzbistum von München und Freising hat nämlich dieses Gotteshaus samt einem Gemeindezentrum und Wohnungen für die Geistlichen des bayerischen Vikariats der Metropole von Deutschland errichtet. Wie

diese Ereignisse bezeugen, ist die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland daran interessiert, ihre Gemeinden in eigenen Gotteshäusern zu beheimaten.

Ehrendoktor für den Ökumenischen Patriarchen

Am 13.2.1996 verlieh die katholische Universität Löwen in Belgien dem Ehrenerhaupt der Weltorthodoxie, Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel, die Ehrendoktorwürde. Der Ökumenische Patriarch forderte in einem vorangehenden Gottesdienst einen verstärkten Dialog zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen. Schwierigkeiten in dieser Hinsicht kämen nur durch den historischen Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft zustande. Bartholomaios I. appellierte an Staat, Kirchen und Universitäten, ihre große Verantwortung, in der Zeit des moralischen Niedergangs, für die Ausbildung und Erziehung der jungen Generation wahrzunehmen. Der Glaubensabfall käme, seiner Meinung nach, durch den Skeptizismus mancher Intellektueller. [*Enimerosis* 12 (1996), Heft 2, S. 1 f.]

Neues Presseorgan der Griechisch-Orthodoxen Metropole

Die in Bonn ansässige Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland gibt seit neuestem (Nr. 1/1996: 24. Februar 1996) deutschsprachige Nachrichten über das griechisch-orthodoxe Leben in Deutschland heraus. Diese Nachrichten, »Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland« (*NaGOM*) genannt, verstehen sich nicht als Konkurrenz zur Informationsschrift »Orthodoxi Parousia«, die nur auf griechisch erscheint, sondern als Presseorgan der Metropole, mit der Absicht, Freunde

der Orthodoxie »sachlich und kompetent aus dem Leben« der griechisch-orthodoxen Kirche in Deutschland zu informieren und auch »neue Freunde zu gewinnen«. Die Metropole wurde 1963 gegründet, um die Gemeinden der Gastarbeiter zu begleiten. Die Metropole wird seit 1980 von Metropolit Augoustinos geleitet und betreut etwa 400.000 Griechen in Deutschland, die in über 200 Gemeinden organisiert sind.

Orthodoxe Liturgie im deutschen Fernsehen

Am 10. März 1996 wurde im Zweiten Deutschen Fernsehen (ZDF) die orthodoxe Liturgie des zweiten Fastensonntags aus der griechischen Metropolitankirche in Bonn live übertragen. Die zweisprachlich (griechisch-deutsch) gehaltene Göttliche Liturgie wurde vom Metropoliten **Augoustinos** vollzogen und für die Zuschauer vom orthodoxen Theologen Prof. **Anastasios Kallis** kommentiert.

* Der berühmte englische orthodoxe Professor **Philip Sherrard**, der 1922 in Oxford geboren wurde, verstarb am 30. Mai 1995 in London. Er studierte in Cambridge Geschichte und wurde Professor für Philosophie an derselben Universität. Nach seiner akademischen Karriere widmete er sich intensiv der Orthodoxie. Seine Bestattung fand im griechischen Dorf Limni von Euböa statt. [*Anaplasia* 360 (1995) 156]

3. Patriarchat von Alexandria

Metropolit von Hermoupolis verstorben

Am 15. November 1995 ist **Paul Minas Bogos**, Metropolit von Hermoupolis, in Kairo verstorben. Er wurde 1935 in Man-

sura/Ägypten geboren, studierte zunächst Jura und dann von 1961 bis 1965 Theologie in der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats auf der Insel Chalki/Konstantinopel. 1961 wurde er zum Diakon, 1965 zum Priester und 1968 zum Bischof geweiht. Der Verstorbene, ein Mensch voller Sanftmut und Nächstenliebe, gehörte zu den fähigsten Klerikern des Patriarchats von Alexandrien.

4. Patriarchat von Jerusalem

Antikes Tor wieder geöffnet

Ein seit ca. 700 Jahren in den Mauern der Jerusalemer Altstadt befindliches Tor wird wieder geöffnet. Es handelt sich um ein Tor, das seit 400 Jahren aus Sicherheitsgründen verschlossen war. Es liegt auf der Südseite der Mauer zwischen dem Zionstor und dem Misttor am Ende der byzantinischen Cardo-Strasse. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 48 (21.11.1995) 18]

Altar geschändet

In der Grabeskirche der hl. Gottesgebärerin im Kidron-Tal in Jerusalem wurde ein Altar geschändet. Die »Jerusalem Post« berichtet, in der sehr reich ausgestatteten unterirdischen Kirche sei ein Holzaltar in Brand gesteckt und der Opferstock aufgebrochen worden. Ein Mönch hat das Feuer löschen können. Das Patriarchat von Jerusalem bat die israelische Polizei um verstärkten Schutz, da sich solche Vorfälle häuften. [*Hermeneia* 11 (1995) 250]

5. Patriarchat von Rußland

Wachstum der Kirche in Rußland

Die vom Moskauer Patriarchat veröffentlichten statistischen Angaben über die russische Orthodoxie veranschaulichen, daß die russische Kirche in den letzten sieben Jahren – also seit der Tausendjahrfeier 1988 – ein bemerkenswertes Wachstum und eine beachtliche Entwicklung erlebte.

Es gibt jetzt 141 Bischöfe, damals 74. 1988 gab es 67 Diözesen, heute 117. Die Anzahl der Pfarreien hat sich fast verdreifacht: von 6.893 auf etwa über 17.000. Die Zahl der Klöster stieg von 21 auf 337, von denen 319 in den letzten acht Jahren neu bzw. wiedereröffnet wurden. Im Jahre 1988 existierten fünf kirchliche Seminare und Schulen; heute sind es 51. Darunter sind auch geistliche Schulen für Frauen eröffnet, wie z. B. in Niznij Novgorod. [*In Communion* 3/1995, S. 24; *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (6.2.1996) 8; *Stimme der Orthodoxie* 3/1995, S. 9]

Patriarchenbesuch in der Schweiz

Vom 28. Juni bis 3. Juli 1995 weilte Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland auf Einladung des Generalsekretärs der UNO, **Boutros Ghali**, aus Anlaß des 50. Jubiläums der UNO zu einem Besuch in der Schweiz. Aleksij II. richtete sich in seinem Grußwort an die Gemeindeglieder sowie an Vertreter verschiedener Kirchen Genfs und auch an die Gläubigen in der russischen Auslandskirche. Im Genfer Palast der Nationen kam es zu einer Begegnung zwischen dem Patriarchen und dem Generalsekretär der UNO. Eine Konferenz im Rahmen des von der UNO und der UNESCO begangenen Jahres der Toleranz stand unter dem Thema »Die Rolle der Religionen zur Förderung von Frieden

und Toleranz«. In seiner Ansprache wies der Patriarch auf die unaufhebbare Verbindung der Toleranz mit der Treue zu den sittlichen Grundsätzen, die der Herr in die Menschen eingepflanzt habe, hin. Er beklagte die zahlreichen Verstöße gegen die Menschenrechte im gesamten Bereich der ehemaligen UdSSR, besonders die ungleiche Behandlung einer großen Zahl von ethnischen Russen, was die nationale Frage beunruhigend zuspitze. [*Stimme der Orthodoxie* 3/1994, S. 2–3]

Entwurf zur Novellierung des Religionsgesetzes

Der russische Vize-Premierminister **Sergej Schachraj** hat der Regierung den Entwurf zur Novellierung des »Gesetzes über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen« von 1990 (vgl. *Ofo* 5, 1991, 159 f.) vorgelegt. Das Parlament soll die Gesetzesnovelle verabschieden. Schachraj berücksichtigt mit seinem Vorstoß gerade auch seit langem schon gegen das Religionsgesetz vorgebrachte Bedenken der russischen orthodoxen Kirche.

Der Gesetzentwurf sieht vor, daß ausländische religiöse Organisationen nur auf Einladung russischer Religionsgemeinschaften in Rußland tätig werden dürfen. Öffentliche Versammlungen und der Zugang zu den Massenmedien soll ihnen nur nach Erlaubnis von russischen Religionsgemeinschaften gestattet werden. [*Süd-deutsche Zeitung* Nr. 178, 4.8.1995, S. 7]

Der Moskauer Patriarch in Deutschland

Neun Tage eines inhaltsreichen Programmes erwarteten den Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' **Aleksij II.**, als er am 16. November 1995 in Düsseldorf landete. Mit dem Patriarchenbesuch verknüpften sich sowohl in Deutschland wie auch in Rußland nicht wenige Erwar-

tungen, denn hier war schließlich der Vorsteher der nach ihrer Gläubigenzahl größten autokephalen orthodoxen Kirche und zugleich einer der ranghöchsten Vertreter des russischen Volkes zu einer Mission des Friedens und der Aussöhnung in ein Land gekommen, das in diesem Jahrhundert zweimal mit Rußland einen blutigen Krieg geführt hat und jahrzehntelang durch politische Gegensätze getrennt war. Seine Deutschlandreise unternahm der Patriarch auf eine gemeinsame Einladung der Evangelischen Kirche in Deutschland, der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz und der Diözese von Berlin und Deutschland der russischen orthodoxen Kirche hin. Nicht Einladende, wohl aber Gesprächspartner Seiner Heiligkeit waren zahlreiche führende Politiker der Bundesrepublik, angefangen von Präsident Prof. Dr. **Roman Herzog** über die Bundestagspräsidentin Prof. Dr. **Rita Süßmuth**, Kanzler Dr. **Kohl** und Außenminister **Kinkel** zu den Ministerpräsidenten von Bayern, Brandenburg, Nordrhein-Westfalen und Sachsen sowie dem Regierenden Bürgermeister von Berlin **Diepgen** und anderen Vertretern der Bundes- und Landesbehörden.

Vor allem kam der Patriarch aber als Vater und Hirte seiner Kirche zu den in Deutschland lebenden russischen Orthodoxen. So trug schon die erste Station im Besuchsprogramm des Patriarchen einen deutlich pastoralen Charakter, denn vom Flughafen fuhr der erste Bischof der russischen Orthodoxie direkt in die ihm unmittelbar unterstehende Stauropegiale Gemeinde zur Obhut der Gottesmutter bei der von seinem Vikar, dem hochwürdigsten Erzbischof **Longin (Talypin)** von Klin, geleiteten Vertretung der Russischen Orthodoxen Kirche in Düsseldorf, wo ihn trotz des Werk- und Arbeitstages eine

mehrere hundert Köpfe zählende Gläubigenschar begrüßte – ein Bild, das sich in den kommenden Tagen an allen Stationen wiederholen sollte, wo eine Begegnung mit den russischen orthodoxen Ortsgemeinden stattfand. Überall zeigte sich, wie stark die Zahl der orthodoxen Christen aus Rußland sowie den anderen Ländern der GUS und des Baltikum seit der Öffnung der Grenzen gewachsen ist: Die Gemeinden des Moskauer Patriarchates in Deutschland, lange Zeit während des Kalten Krieges sowohl in der DDR wie besonders in der alten Bundesrepublik von geringer Gläubigenzahl, sind in den letzten Jahren zu stattlichen, lebendigen Pfarreien angewachsen, in denen die spirituellen Traditionen der Heimat zu neuem Leben erwachten. Man schätzt, daß inzwischen mindestens 30.000 russische orthodoxe Christen in der Bundesrepublik leben, wobei die Berliner Gemeinde mit etwa 6.000 Mitgliedern die größte sein dürfte. Überall ist die Tendenz steigend. Durch den Besuch des Patriarchen, ihres Vaters und Erzhirten, erfuhren die Gläubigen und ihre geistlichen Hirten eine große Stärkung und Ermutigung: Sie durften augenfällig erleben, daß die Heimatkirche ihre Söhne und Töchter nicht vergessen hat, die jetzt in der deutschen Diaspora leben müssen oder wollen.

Wo immer es möglich war, erteilte der Patriarch jedem Gläubigen einzeln den Segen, auch wenn dies – wie etwa nach der Feier der Göttlichen Liturgie in der Berliner Auferstehungskathedrale – recht lange Zeit in Anspruch nahm. Diese Liturgie war einerseits der geistliche Höhepunkt des Pastoralbesuches, denn mit ihrem Ersthierarchen konzelebrierten fast alle Geistlichen der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland, zum andern ein bemerkenswertes Symbol der Einheit und

Einmütigkeit aller Orthodoxen in diesem Lande, insofern mit dem allrussischen Patriarchen – und dem ihn begleitenden Metropoliten von Smolensk und Kaliningrad **Kirill**, dem Leiter des Außenamtes der ROK – die bischöflichen Vorsteher aller in Deutschland beheimateten orthodoxen Diözesen die Göttliche Liturgie feierten, also außer den russischen Diözesanbischöfen **Feofan** von Berlin und Deutschland sowie Metropolit **Irinej** von Wien und Österreich die Mitbrüder aus den anderen in Deutschland mit einem bischöflichen Vorsteher vertretenen autokephalen Kirchen, nämlich Metropolit **Augoustinos** von der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bischof **Konstantin** vom serbischen Bistum von Mitteleuropa, Metropolit **Simeon** von der bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa und der rumänische Metropolit von Deutschland, **Serafim**.

In diesem Zusammenhang stellte sich auch die Frage nach der Überwindung der Spaltung der russischen Christenheit in Deutschland, wo ein erheblicher Teil der russischen Gemeinden auch nach dem Fall des Kommunismus in Rußland und in einer Zeit, da das Moskauer Patriarchat die volle Handlungsfreiheit zurückerlangt hat, sich noch nicht in der Lage sieht, die volle Communio mit der Mutterkirche wieder aufzunehmen. Patriarch Aleksij, hierauf angesprochen, erneuerte mehrfach – etwa in seinem Interview für den Westdeutschen Rundfunk – das Angebot an die russische Auslandskirche, sich mit dem Moskauer Patriarchat wieder zu versöhnen: »Ich denke, daß wir diese schmerzhafteste Spaltung überwinden müssen. Es handelt sich doch um unsere Blutsverwandten und Glaubensbrüder, uns trennen keinerlei dogmatische Unterschiede. Lassen wir doch die gegenseitigen Anklagen

und Schuldzuweisungen! Wir müssen begreifen, daß wir eine gemeinsame Aufgabe haben an unserem Volk – und in der Erfüllung dieser Aufgabe müssen wir unsere Kräfte vereinen und nicht statt dessen parallele Strukturen, also parallele Gemeinden und Bistümer in Rußland errichten. Denn das vergrößert die Zerrissenheit des russischen Volkes, es ist in sich schon gespalten genug. Mein Vorschlag ist: Auf der Ebene der einfachen Gläubigen und Priester ebenso wie auf der Ebene der Bischöfe sollten Gespräche, erste Verhandlungen beginnen – ohne Schuldzuweisungen und ohne vorherige Bedingungen«. Erfreulicherweise sind in Deutschland solche Gespräche zwischen den beiden russischen Jurisdiktionen auf bischöflicher Ebene schon begonnen worden und werden hoffentlich in absehbarer Zukunft positive Ergebnisse zeitigen – zum Wohl der immer zahlreicheren russischen orthodoxen Gläubigen hierzulande.

Als Botschafter der Versöhnung und des Friedens war Patriarch Aleksij nach Deutschland gekommen und forderte daher in zahlreichen Ansprachen, daß in den deutsch-russischen Beziehungen nunmehr ein neues Kapitel der Geschichte aufgeschlagen werden müsse, besonders jetzt, 50 Jahre nach Kriegsende, wobei die nächsten 50 Jahre nicht nur durch das Fehlen kriegerischer Auseinandersetzungen, sondern durch ein echtes Miteinander der Völker gekennzeichnet sein sollten. Ein positives Echo fanden die Worte Aleksijs II. bei allen deutschen Politikern, mit denen er zu einem Meinungsaustausch zusammentraf, so bei Bundespräsident Roman Herzog, der betonte, den Kirchen komme eine wichtige Rolle in der Versöhnung und bei der Gestaltung eines menschlichen Miteinanders zwischen Deutschen und Russen zu. Den Höhepunkt

der Friedensmission des Patriarchen stellte zweifelsohne die Grußadresse dar, die er im Anschluß an ein ökumenisches Gebet im Berliner Dom an das deutsche Volk richtete (vgl. den vollen Wortlaut auf S. 117 ff.). Die darin enthaltene Schulderklärung für die sowjetische Mitwirkung am DDR-Regime, für die der Patriarch nach seiner Rückkehr von postkommunistischen wie rechtsgerichteten Kreisen in Rußland scharf kritisiert worden ist (etwa in der »Pravda« oder der Zeitung »Segodnja«) ist ein Anzeichen, wie ernst Aleksij II. die Aussöhnung mit Deutschland nimmt: »Im Namen meiner vielen Millionen zählenden und multinationalen Kirche versichere ich Ihnen, daß unser Gottesvolk, ohne natürlich die früheren Opfer und Verluste zu vergessen, aufrichtig bereit ist, die Beziehungen zum deutschen Volk auf eine qualitativ neue Stufe zu heben, für welche tiefgreifende Versöhnung, großes gegenseitiges Vertrauen und gegenseitige Achtung charakteristisch sein sollen«, bekundete der Moskauer Patriarch gegenüber Bundeskanzler Helmut Kohl.

Ein dritter wesentlicher Aspekt der Deutschland-Reise Aleksijs II. war der ökumenische, schließlich erfolgte die Einladung zum Besuch in Deutschland auch durch die beiden zahlenmäßig größten Kirchen dieses Landes. Zwei Grundgedanken zur Ökumene tauchten in den Ansprachen des Patriarchen immer wieder auf: einerseits das klare Bekenntnis zur christlichen Einheit und zur ökumenischen Bewegung, andererseits der Verweis darauf, daß beide nur möglich sind auf der Basis des Vertrauens und der gegenseitigen Achtung, daß aber die missionarischen Bestrebungen mancher evangelischer und katholischer Gruppen in den Staaten der ehemaligen UdSSR hier kontraproduktiv

wirken. Als positive Beispiele der Zusammenarbeit können hingegen die Projekte gelten, die in Hannover von deutschen Partnerschaftsgruppen vorgestellt wurden, welche seit Jahren, besonders intensiv seit dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes, Verbindungen zu russischen orthodoxen Gemeinden unterhalten. In seinem Dankeswort betonte der Patriarch, der Wiederaufbau der Kirche in Rußland fordere Kraft und Hilfe von außen, aber »wir wollen nicht nur die empfangende Seite sein. Wir sind bereit und offen, unsere Erfahrungen mitzuteilen, wie unser Volk den Glauben an Jesus Christus bewahrt hat«.

Diesen Gedanken nahm Seine Heiligkeit in seiner Ansprache in der Münchener evangelischen Erlöserkirche, wo er einem von Landesbischof **Hermann von Loevenich** und Oberkirchenrat **Claus-Jürgen Roepke** gefeierten sonntäglichen Abendmahlsgottesdienst beiwohnte, wieder auf und fuhr fort: »Diese Liebe der Christen untereinander ist das beste Zeugnis, das wir der Welt geben können; sie läßt uns zu Friedensträgern werden – und zwar eines Friedens, der nicht versucht, auf Waffen zu gründen, der nicht im politischen Kalkül seine Basis hat, sondern der jener Friede ist, ... der 'höher ist als alle Vernunft'«. Ähnlich äußerte sich der Patriarch beim Empfang in der Katholischen Akademie München und bekräftigte: »Wir sind der Überzeugung, daß die heilige Aufgabe der Verkündigung des Wortes Gottes und des gemeinsamen Bekenntnisses zum Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus von den Christen verschiedener Konfession nicht Konkurrenz und Konfrontation erfordert, sondern gemeinsames Wirken und Solidarität«.

Allerdings verschwieg Aleksij II. auch nicht die offenen Probleme, die trotz dieser gemeinsamen Grundüberzeugung immer wieder auftauchen, vor allem in der westlichen Ukraine, aber auch in Weißrußland. Besonders beim Zusammensein mit der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz in München waren die hier angeschnittenen Probleme ein wichtiges Gesprächsthema, wozu der Patriarch u.a. ausführte: »Für uns war es bitter zu hören, daß bei einer Bischofssynode der Römisch-Katholischen Kirche in Rom ... aus dem Mund mancher Teilnehmer Worte über eine ›geistige Wüste‹ in Rußland ertönten und bei der Bestimmung der Mission der Katholischen Kirche in unserem Land der Ausdruck ›Inkulturation‹ gebraucht wurde, als wenn nicht von einer Gesellschaft mit einer 1000-jährigen orthodoxen Tradition und Kultur die Rede gewesen wäre«.

Eine positive Antwort hierauf erfolgte von Seiten des Erzbischofs von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**. In seiner Predigt beim Pontifikalgottesdienst im Liebfraundom, an welchem der Patriarch teilnahm, sagte Wetter: »Seien Sie versichert: Wir wollen in Ihrem Land nicht Ihre Gläubigen abwerben, wir möchten keinen Uniatismus und nicht Proselytenmacherei. Wir haben den Wunsch, in Freiheit unseren Brüdern und Schwestern in Ihrem Land die nötigen pastoralen Dienste leisten zu dürfen, die auch Ihre Kirche Ihren Gläubigen in Deutschland anbietet. Ihre Kirche und Ihre Priester aber wollen wir mit Wohlwollen begleiten und ihnen beistehen, daß sie das Wort Gottes verkünden, die heiligen Mysterien feiern können auch in neu errichteten Gotteshäusern ... Haben wir doch von unserem gemeinsamen Herrn Jesus Christus den Auf-

trag, miteinander und nicht gegeneinander die Frohbotschaft zu verkünden«.

Sicher wären noch zahlreiche weitere Begegnungen erwähnenswert, aber auch ohne auf weitere Details einzugehen, kann man sagen, daß der Besuch Aleksijs II. viele Türen weiter geöffnet hat: Türen zu den eigenen Gemeinden, deren Isolation in Deutschland als überwunden gelten darf; Türen zu Politikern und gesellschaftlichen Führungspersonlichkeiten, die aus eigenem Erleben jenen Mann schätzen lernten, den Bundespräsident Dr. Roman Herzog einen »Hoffnungsträger« für die russische Gesellschaft nannte; Türen zu den beiden Großkirchen dieses Landes, die seit Jahrzehnten einen intensiven theologischen Dialog mit der russischen Orthodoxie führen. Vor allem aber ist dank eines unerwartet großen und – von Ausnahmen abgesehen – auch überwiegend positiven Presseechos die Tatsache in das Bewußtsein der deutschen Öffentlichkeit gekommen, daß die Orthodoxe Kirche in Rußland lebt, daß sie keine exotische, sondern eine zu Europa gehörende Wirklichkeit darstellt, daß inzwischen orthodoxe Christen aus Rußland, den anderen Staaten der GUS und dem Baltikum in Deutschland heimisch geworden und doch fern der alten Heimat den geistlichen Wurzeln treu geblieben sind.

Nikolaus Thon, Bochum

»Orthodoxen-Verband« gegründet

In Moskau wurde ein »Griechisch-russischer Orthodoxen-Verband« gegründet. Die Gründungsurkunde gibt als Vereinsziel die »Festigung der Beziehungen zwischen den Völkern und orthodoxen Kirchen von Griechenland und Rußland, Pflege des gemeinsamen kulturell-religiösen Erbes und gegenseitige Bruderhilfe der griechischen und russischen Orthodoxie«

an. Der griechische Metropolit **Meletios** von Nikopolis und Preveza, der die Gründung des Verbandes angeregt hatte, reiste an der Spitze einer Delegation nach Moskau, wo sein Vorschlag von Patriarch **Aleksij II.** aufgegriffen und ein gemeinsamer Vorstand gebildet wurde. Zunächst will der Verband dazu beitragen, zwischen Aleksij II. und dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Eintracht zu schaffen. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 48 (21. 11. 1995) 2]

Altgläubigentum in der Ukraine

Nach Angaben des Moskauer altgläubigen Metropoliten **Alimpij** von der Hierarchie von Belaja Krinica existieren in der Ukraine derzeit 40 (priesterliche) altgläubige Gemeinden. Ihr Bischof heißt **Savvatij**. Ein Kloster entsteht gegenwärtig. – Die Grenzlande der Ukraine waren schon im 18. Jahrhundert eine beliebte Zufluchtsstätte der Altgläubigen, die besonders unter den rebellischen Kosaken zahlreiche Anhänger gefunden hatten. [*Herme-neia* 11 (1995) 253]

Neuer »Patriarch« in der Ukraine

Am 21. Oktober 1995 wurde **Filaret Denisenko** in der Kathedrale des hl. Vladimir als »Patriarch« der schismatischen »Ukrainischen Orthodoxen Kirche, Patriarchat Kiev« (UOK-PK) inthronisiert, nachdem »Patriarch« **Volodymyr Romanjuk** am 14. Juli 1995 verstorben war. Die Wahl des 1929 geborenen Filaret, gegen den von verschiedenen Seiten immer wieder Vorwürfe erhoben wurden, er sei als Agent für den KGB tätig gewesen und habe sich sittlich verfehlt, führte zu neuen Unruhen in der ukrainischen Orthodoxie. Unmittelbar nach seiner Wahl traten vier Bischöfe der UOK-PK aus dieser aus und schlossen sich der rivalisierenden schis-

matischen »Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche« (UAOK) des »Patriarchen« **Dymytrij Jarema** an.

Filaret Denisenko gehörte bis 1992 dem Moskauer Patriarchat an. Von 1964 bis 1991 leitete er dessen Kiever Exarchat, das jetzt als Ukrainische Orthodoxe Kirche (UOK) mit weitreichender Autonomie versehen innerhalb des Moskauer Patriarchats firmiert. Die Mehrzahl der orthodoxen Gemeinden in der Ukraine hält sich zu der kanonischen UOK. Etwa ein knappes Drittel der Pfarreien – vor allem in der Westukraine – gehört zur schismatischen Autokephaliebewegung (vgl. auch *Ofo*, 6, 1992, 148 f. und 294 f.). [*Hermeneia* 11 (1995) 252]

* Die Hauptkirche im heutigen Hl.-Nikolaus-Frauenkloster in Mogilev/Weißrußland ist von einem Brand schwer getroffen worden. In der unter dem Schutz der UNESCO stehenden Kirche, die zu den ältesten des ostslawischen Raumes zählt, wurde die Hälfte der kostbaren Ikonostase zerstört. [*Hermeneia* 11 (1995) 254]

* Eine zweibändige Sammlung aller verfügbaren Dokumente über die russische orthodoxe Kirche in der sowjetischen Zeit von 1917 bis 1991 ist in dem Moskauer Verlag Propilej erschienen. Herausgeber ist der deutsche evangelische Theologe Dr. **Gerd Stricker**; das Vorwort verfaßte Metropolit **Antonij Blum**, London. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 42/43 (10.10.1995) 2]

6. Patriarchat von Serbien

Antwort auf Dayton

Mit einem Aufruf vom 12. Dezember 1995 begrüßte die Heilige Synode der

serbischen orthodoxen Kirche das Ende des Krieges in Bosnien und den Friedensschluß von Dayton. Die Heilige Synode erinnerte daran, daß die serbische orthodoxe Kirche »vom ersten Augenblick der Auseinandersetzungen an beharrlich an Frieden, Dialog und Verhandlungen als den einzigen annehmbaren Mitteln zur Lösung der aufgetretenen Probleme festhielt und gegen Gewalt und Verbrechen war, von welcher Seite sie auch verübt wurden. Ebenso wie die serbische orthodoxe Kirche einen möglichst gerechten Frieden entschieden unterstützte und auch heute unterstützt, trat und tritt sie für die Gleichbehandlung aller Konfliktparteien ein.«

Die Heilige Synode brachte ihre Besorgnis über das Schicksal »von Hunderttausenden von orthodoxen Serben« zum Ausdruck, »die in serbischen Zonen Sarajevos, Odjaks, der Herzegowina und anderer von der Muslimisch-Kroatischen Föderation eingeschlossener Orte leben.« Die Bischöfe hoben hervor, daß »die serbische orthodoxe Kirche in den Gebieten, die unter muslimischer und kroatischer Herrschaft stehen, die vier Diözesen Slavonien, Ober-Karlovac, Dalmatien und Behac-Petrovac vollständig verloren haben und ihr von drei anderen (Zahum-Herzegowina, Dabar-Bosnien und Zvor-Tuzla) nur Teile verblieben sind; kein Bischof behielt seinen Amtssitz.«

Die Heilige Synode rief schließlich die friedentiftenden Staaten auf, »die Möglichkeit angemessener Änderungen sowohl der vorgeschlagenen Teilungspläne als auch der internationalen Garantien für die gefährdete serbische Bevölkerung zu erwägen. Ebenso sehr wie die internationalen Verhandlungsführer wirklich eine gerechte Lösung für alle Konfliktparteien wollen, sind wir sicher, daß ein neuer Massenexodus des serbischen Volkes aus seiner jahr-

hundertelang angestammten Heimat nicht zugelassen werden wird. Andernfalls würden die ethnischen Säuberungen gegen die Serben, wie sie in Slavonien begonnen und in der serbischen Krajina grausam fortgesetzt wurden, katastrophale Ausmaße erreichen, Ausmaße, wie sie die jüngere europäische Geschichte nicht kannte.« [In *Communio* 3/1995, S. 17 f.]

7. Patriarchat von Rumänien

Feierlichkeiten in Bukarest

Vom 26. bis 31. Oktober 1995 beging die rumänische orthodoxe Kirche in Bukarest den 110. Jahrestag ihrer Autokephalie und den 70. der Ausrufung des Patriarchats. Zugleich feierte Patriarch **Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien seinen 80. Geburtstag und sein 45. Bischofsjubiläum. Zu den anwesenden Vertretern anderer orthodoxer Kirchen zählten der Ökumenische Patriarch, der serbische und bulgarische Patriarch, die Erzbischöfe von Zypern, Albanien und Finnland sowie der Metropolit von Prag und der Erzbischof von Japan. Die russische orthodoxe Kirche war wegen der jurisdiktionellen Streitigkeiten bezüglich Moldawiens nicht vertreten. An ökumenischen Gästen waren der armenische apostolische Katholikos **Karekin I.**, der koptische orthodoxe Papst **Schenuda III.**, Kardinal **Edward Cassidy** als persönlicher Vertreter Papst **Johannes Pauls II.** sowie Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Erzbischofs von Canterbury zu verzeichnen. [*Hermeneia* 11 (1995) 255; *Peiraike Ekklesia* Dezember 1995, S. 44–45]

Friedenstiftende Einstellung

Auf Vorschlag des rumänischen Senatspräsidenten **Oliviu Gherman** soll künftig

eine Kommission Streitfälle zwischen der orthodoxen Kirche Rumäniens und den mit Rom Unierten schlichten. Im Juli 1995 fanden erste Gespräche zwischen Orthodoxen und Unierten statt, um den Dialog zu eröffnen. Bei einer ökumenischen Begegnung hat Patriarch **Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien erstmals die Unierten als »Schwesterkirche« bezeichnet und von einer neuen Phase der Beziehungen gesprochen. – Der rumänische Präsident **Ion Iliescu** lehnte es dem Vernehmen nach ab, in den Streit um die Rückgabe von Kirchenvermögen einzugreifen. Beide Seiten hatten ihn als Schlichter angerufen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 31 (25.7.1995) 1]

20jähriges Jubiläum

Am 28. Januar 1996 beging die rumänische orthodoxe Gemeinde in München ihr 20jähriges Jubiläum. Die etwa 200 Mitglieder zählende Gemeinde untersteht dem Metropoliten **Serafim Joanta** von Deutschland. Der Priester der Gemeinde, Pater Dr. **Mircea Basarab**, vertritt die rumänische Orthodoxie in der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern.

8. Patriarchat von Bulgarien

Die bulgarische Orthodoxie und der Papst

Seit einer Einladung des bulgarischen Präsidenten **Schelev** an **Johannes Paul II.** im Jahre 1991 gibt es den Gedanken, der Papst könne Bulgarien besuchen. Angesichts der kleinen Minderheit von bulgarischen Katholiken – etwa 100 000 Gläubige, das macht gerade 1% der Bevölkerung des Landes aus – besteht einige Bedenken gegen ein solches Vorhaben, das inzwischen auch vom Vatikan bestätigt wurde. Sie stammen vor allem von orthodoxen

Kirchenvertretern, die Schaden für die eigene kirchliche Gemeinschaft befürchten. Spannungen zwischen Rom und der bulgarischen Orthodoxie blieben daher wohl nicht aus. [*Pro Oriente* 25/95]

Bischofssynoden der bulgarisch-orthodoxen Kirche

Im November 1994 traf sich die bulgarische Synode unter Leitung des Patriarchen **Maksim** in Sofia, wobei auch hier wieder das Problem der Kirchenspaltung im Vordergrund stand. Die abgespaltenen Kirchenkreise kritisieren, daß Hierarchen (wie etwa Patriarch Maksim selbst), die während des Kommunismus mit dem Staat kollaboriert hätten, nach wie vor ihr Amt ausüben. In diesem Zusammenhang wurde auch ein Empfang des stellvertretenden Ministerpräsidenten für die Synodalbischöfe gesehen: eine Indiskretion über die Beteiligung des Staates an Maksims Wahl 1971 hatte die Spannungen in der Kirche erst ausgelöst. Der dafür verantwortliche Beamte ist inzwischen entlassen worden, und das Verhältnis von Staat und Kirche wird wieder als einvernehmlich beschrieben.

Die Synode empfahl dem Patriarchen, Gespräche mit dissidenten Metropoliten aufzunehmen, was Maksim bereits am 22. November 1994 mit dem Metropoliten **Pankrati** tat. Über Inhalte wurde nichts bekannt, das Gespräch soll jedenfalls fortgesetzt werden. Die Synodalen besprachen auch Möglichkeiten religiöser Publikationen und die Förderung geistlicher Gemeinschaften.

Im Jahr 1995 schien endlich das Problem der schismatischen Situation in der bulgarischen Kirche, seinen Lösungsweg genommen zu haben. Die drei abgesetzten Metropoliten Pankrati von Stara Zagora, **Pimen** von Nevrokop und **Kallinik** von Vratz schickten der Hl. Synode ihre Reuebriefe. Nach mehreren Diskussionen ent-

schied die Synode am 16.12.1995, Pankrati in sein früheres bischöfliches Amt zuzulassen, Kallinik als Mönch in die Kirche aufzunehmen – sein Anathem wurde aufgehoben – und Pimens Entschuldigung nicht anzunehmen. [*Pro Oriente* 25/95; *Ekklesia* 72 (1.2.1996) 85 ff.]

In Bulgarien werden neue Kirchen gebaut

Nach der Befreiung der bulgarischen Orthodoxie von kommunistischer Vorherrschaft setzen die Gläubigen auch bauliche Zeichen der Erneuerung: neue Kirchengebäude entstehen und werden in den liturgischen Dienst genommen. So wurden im September 1995 das neue Kloster »Hll. Joachim und Anna« in Ljuljakovo sowie eine Kirche in Sadovo eingeweiht. Patriarch **Maksim** feierte die erste Liturgie in der neuen Kirche »Schutzfest der Gottesmutter« auf dem Kreuzberg zusammen mit sechs Metropoliten und zahlreichen Priestern und Gläubigen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 50 (5.12.1995) 4]

Diskussion über die Liturgiesprache in Bulgarien

In der bulgarischen orthodoxen Kirche wird darüber eine Diskussion geführt, welche Teile des Gottesdienstes in zeitgenössischem Bulgarisch gesungen werden sollten. Ein Anstieg hätte eine höhere Beteiligung der Gläubigen zur Folge. Andererseits sollte die Kirchensprache eine »reine« Sprache sein. Letztlich liegt aber der Nachholbedarf weniger in sprachlicher Anpassung als in theologisch-liturgischer Katechese. [*Der Christliche Osten* 50 (1995) 361]

Besuch des bulgarischen Patriarchen bei der serbischen orthodoxen Kirche

Vom 11. bis 16. Oktober 1995 stattete Seine Heiligkeit der Bulgarische Patriarch

Maksim der serbischen orthodoxen Kirche einen seit langem geplanten Besuch ab. Empfangen wurde die Delegation, zu der auch die Metropoliten **Dometian** von Vidin, **Nathanail** von Nevrokop und der ehemalige New Yorker Metropolit **Gelasij**, Archimandrit **Gavril** und Diakon **Aleko Dimitrov** gehörten, von Bischof **Irineij** von Niš. Auf dem Programm standen gemeinsam mit Seiner Heiligkeit dem Serbischen Patriarchen **Pavle** eine Doxologie in Belgrad, der Besuch dreier Klöster im Kosovo und weitere Liturgien. Patriarch Maksim überbrachte außerdem der mit 96% bulgarisch-stämmigen Orthodoxen bewohnten Stadt Bosilegrad, Diözese Niš, die freudige Nachricht, daß die serbische orthodoxe Kirche zugestimmt habe, daß die bulgarische Sprache nun im Gottesdienst verwendet werden dürfe. [*Der Christliche Osten* 50 (1995) 361]

9. Patriarchat von Georgien

Christliche Grundlagen

Patriarch **Elija II.**, der 1977 als Nachfolger von **David V.** sein Amt antrat, ist als Kirchenoberhaupt unumstritten. Er ist bemüht, die orthodoxe Kirche Georgiens nach den langen und schweren Jahren unter kommunistischer Herrschaft tatkräftig und umsichtig zu leiten. Zu den dringlichsten Aufgaben gehört es gegenwärtig, die kirchliche Sozialarbeit aufzubauen, Evangelisation zu betreiben sowie die gemeindlichen und diözesanen Strukturen zu reorganisieren, um sinnvolle kirchliche Arbeit zu gewährleisten. Zudem müssen die vom Staat zurückgegebenen Kirchengebäude restauriert bzw. wiederaufgebaut werden.

Das Verhältnis der orthodoxen Kirche Georgiens zum Staat ist gut. **Eduard**

Schewardnadse, das Staatsoberhaupt der Kaukasusrepublik, pflegt intensive Beziehungen zu Elija II.; die beiden kennen sich seit den 70er Jahren, als Schewardnadse Erster Sekretär der georgischen KP war und, so der Patriarch, der Kirche schon damals einen Freiraum gewährte und auf Drangsalierung verzichtete. Die orthodoxe Kirche wiederum ist die wichtigste Stütze der Reformpolitik, wie sie Schewardnadse zum demokratischen Aufbau des Landes betreibt. Elija II. unterstützte die nationale Selbstbesinnung der Georgier von Anfang an, denn für ihn gilt: »Nationale Identität und die Kultur unseres Volkes haben ihre Wurzeln im christlichen Glauben.« Deshalb nimmt der Patriarch auch weiterhin Einfluß auf das politische Geschehen. Er ist der Überzeugung: »Verantwortliche Politik ist ohne Bezug auf christliche Grundlagen undenkbar.«

Sorgen bereitet dem Patriarchen eine nach seiner Einschätzung zu geringe religiöse Grundsatzsubstanz unter den rund fünf Millionen Georgiern. Zwar werde der Stellenwert der Kirche anerkannt, doch müsse die Notwendigkeit, das Leben am christlichen Glauben auszurichten, den Menschen deutlicher vermittelt werden. Dabei könnte eine zu gründende Akademie unter der Schirmherrschaft der Kirche beitragen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 41 (3.10.1995) 19]

10. Kirche von Zypern

Generalversammlung von »Syndesmos«

Vom 20. bis 28. September 1995 fand im griechischen orthodoxen Kloster von Kykko auf Zypern die 15. Generalversammlung der orthodoxen Jugendorganisation »Syndesmos« statt. Das Treffen, zu dem Erzbischof **Chrysostomos** von Nea

Justiniana und ganz Zypern eingeladen hatte, stand unter dem Motto »Laß Dein Licht leuchten für alle Menschen. Herausforderungen an die Orthodoxie im neuen Jahrtausend«. Die ca. 250 Teilnehmer kamen aus 32 Ländern. Ökumenische Gäste und Beobachter verschiedenster nichtorthodoxer Kirchen waren zugegen. Aus Deutschland entsandte der ökumenische Freundeskreis »Philoxenia« einen Teilnehmer. –

»Syndesmos« veranstaltet seit 1953 Welttreffen, ist der ökumenischen Bewegung stark verbunden und hat beträchtlichen Einfluß auf die theologischen Fakultäten der Orthodoxie.

Seit 1992 gibt die Jugendorganisation den Orthodox Press Service und seit Juni 1995 das Syndesmos Journal, das in Bialystok (Polen) erscheint, heraus. – Die Generalversammlung von »Syndesmos« wählte auf Zypern den griechischstämmigen orthodoxen Briten **Dimitris Oikonomou** zu ihrem neuen Präsidenten. [*SOP* 202 (1995) 8 f.]

Gestohlene Ikone wieder auf Zypern

Die aus dem 15. Jahrhundert stammende byzantinische Ikone des Erzengels Michael, welche sich seit 1950 in Kyrenia auf Zypern befand, nach der türkischen Invasion 1974 gestohlen wurde und anschließend einen »Eigentümer« in den Niederlanden hatte, wurde jetzt wieder nach Zypern überführt. Dieser Fall fügt sich nahtlos in die lange Reihe von systematisch begangenen Ikonenraub und der Zerstörung zyprischen Kulturerbes in den türkisch besetzten Gebieten Zyperns ein.

Die türkische Okkupation Nordzyperns wird zunehmend auch von türkischen Zyprioten als bedrückend empfunden. In türkisch-zyprischen Zeitungen häufen sich Berichte über massenhafte Auswanderun-

gen dieses Personenkreises aus den besetzten Gebieten Zyperns. Gleichzeitig wird in diesen Berichten die Politik Ankaras und **Rauf Denktaschs** gebrandmarkt, türkische Siedler aus Anatolien anzusiedeln und damit die Teilung der Insel zu vertiefen. Der Journalist **Kutlu Adali** schreibt in der türkischzyprischen Zeitung »Yeniduzen« vom 17. August 1995, die türkisch-zyprische Bevölkerung sei von ca. 120.000 vor der türkischen Invasion 1974 auf 50–60.000 heute zurückgegangen. Tausende seien durch die etwa 70–100.000 aus Anatolien herbeigerufenen Siedler arbeitslos geworden und so zur Auswanderung gezwungen worden. Hinter verschlossenen Türen spreche man davon, insgesamt 200–300.000 Menschen aus Anatolien auf Zypern anzusiedeln. [*Zypern Nachrichten*, September 1995]

11. Kirche von Griechenland

Neue kirchliche Zeitschrift

Seit dem 1. September 1995 erscheint in Athen zweiwöchentlich die kirchliche Zeitschrift »Dromena orthodoxa« (»Orthodoxe Aktivitäten«). In der Startnummer würdigt der Ökumenische Patriarch **Bartolomaios I.** das Apostolische Schreiben »Orientale lumen« von Papst **Johannes Paul II.** kritisch. Es wird sodann über die Einsprüche von griechischen Bischöfen, Pastoraltheologen und Elternvereinen gegen die von der sozialistischen Regierung von **Andreas Papandreou** geplante Abschaffung des öffentlichen Religionsunterrichts berichtet. Ein weiteres Thema ist das Verhältnis von Kirche, Staat und Politik. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 37 (5.9.1995) 4]

Neue Heilige ins Kalendarium aufgenommen

Der hl. **Georgios** der Neumartyrer und der hl. **Athanasios** wurden auf Ersuchen der Kirche von Griechenland vom Ökumenischen Patriarchat in das orthodoxe Kalendarium aufgenommen. Der hl. Georgios, ein Priester, stammt aus dem kleinasiatischen Neapolis und wurde 1797 von einem Räuber erschlagen. Als die kleinasiatischen Griechen 1921 nach Griechenland flüchteten, brachte man seine Gebeine nach Nea Jonia, wo sie seitdem als wundertätig verehrt werden. Der hl. Athanasios (1721–1813) stammt von der Insel Paros. Er war ein bekannter Prediger und Gründer zahlreicher griechischer Untergrundschulen während der Türkenherrschaft. Seit 1786 leitete er, inzwischen vom hl. **Makarios** von Korinth zum Priester geweiht, die Patriarchalschule auf Chios, wo er am 24. Juni 1813 starb und begraben wurde. Er verfaßte zahlreiche hagiographische, liturgische und theologische Werke. [*Hermeneia* 11 (1995) 254]

* Aus dem Verkaufserlös einer Gedenkmedaille, die der griechische Bankenverband anlässlich der 1.900-Jahr-Feier der Geheimen Offenbarung prägen ließ, soll die Restaurierung des mehr als tausendjährigen Johannesklosters auf Patmos finanziert werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 38 (12.9.1995) 10]

12. Kirche von Albanien

Vom 22. bis 25. Juli 1995 besuchte der Erzbischof **Anastasios** von Tirana, Vorsteher der orthodoxen Kirche in Albanien, offiziell den Phanar, Sitz des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, in Istanbul. Der Ökumenische Patriarch

Bartholomaios I. lobte die Arbeit des Erzbischofs, der in den vergangenen Jahren grundlegende kirchliche Aufbauarbeit in dem vom Kommunismus ausgemergelten Albanien geleistet hat. Seine persönliche Lage festigte sich ebenso wie die der Kirche in jüngster Zeit zusehends. Ein Beleg dafür ist für viele Beobachter auch der Besuch des Ökumenischen Patriarchats, nachdem die Beziehungen zur albanischen Regierung monatelang äußerst gespannt waren. –

Dank griechischer und amerikanischer Hilfe konnten in den vergangenen drei Jahren in Albanien ca. 40 Kirchen rekonstruiert werden; an 60 weiteren wird noch gearbeitet. Die Zahl der Geistlichen beläuft sich auf ungefähr 65. Das Priesterseminar, das 1992 in Durres eröffnet wurde, zählt 24 Studenten. In Tirana befindet sich das Diözesanzentrum, welches das kirchliche Hilfswerk »Diakonie und Agape« sowie eine kleine Druckerei beherbergt; hier erscheint auch die Monatschrift »Auferstehung«. [*SOP* 201 (1995) 4–5]

13. Kirche von Finnland

Statistische Angaben veröffentlicht

Die finnische orthodoxe Kirche zählt nach von ihr veröffentlichten statistischen Angaben rund 57.000 Gläubige, also 1,2 % der finnischen Bevölkerung. In den letzten 20 Jahren stieg die Zahl der finnischen Orthodoxen leicht an; 1994 nahm die Mitgliederzahl um 780, also um mehr als ein Prozent, zu. Helsinki ist die größte Diözese des Landes. In Finnland gibt es insgesamt 50 orthodoxe Kirchen und zwei Klöster, nämlich das Männerkloster von Neu-Valamo und das Frauenkloster in Lintula, das im August 1995 sein hundert-

jähriges Bestehen feiern konnte. [*Hermeneia* 11 (1995) 254]

14. Kirche von Estland

Das strittige Thema der Kirchen von Estland und Ukraine

Zwischen dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, und dem Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, **Aleksij II.**, kam es seit der Wiederherstellung der Unabhängigkeit Estlands 1991 zu Meinungsverschiedenheiten in der Frage, wie die innerorthodoxen Konflikte in der Ukraine (vgl. *Ofo* 8, 1994, 272) und in Estland (vgl. *Ofo* 8, 1994, 144) zu lösen seien.

1990 wurden die »Ukrainisch-orthodoxe Kirche Kanadas« und 1995 die »Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche« nach ihren eigenen Anträgen der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates unterstellt. Auch zur Befriedung der estnischen Orthodoxie kann sich der Ökumenische Patriarch vorstellen, daß die in der Zwischenkriegszeit (1923) kanonisch errichtete »Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche«, die von Stalin mit dem Moskauer Patriarchat zwangsvereinigt wurde, zunächst dem Ökumenischen Patriarchat jurisdiktionell zugeordnet würde. Diese in Stockholm ansässige Exilskirche wurde 1995 vom estnischen Verwaltungsgerechtshof als Rechtsnachfolgerin der estnischen Orthodoxie der Zwischenkriegszeit anerkannt.

Aleksij II. mißbilligte in einem Brief vom 18. Mai 1995 an Bartholomaios I. diese Verbindungen und Überlegungen: Sie seien in »völligem Widerspruch zur kanonischen Ordnung« und hätten die Beziehungen zwischen der russischen und

konstantinopolitanischen Kirche »an den Rand der Gefahrenzone« gebracht.

In einem Schreiben vom 3. September 1995 an den russischen Patriarchen regte Bartholomaios I. an, mit der russischen orthodoxen Kirche über die kirchliche Ordnung der Orthodoxen in Estland sowie über den Status der ukrainischen orthodoxen Diaspora einen Dialog zu führen. Er schlug Aleksij II. vor, eine Delegation in den Phanar zu entsenden – was tatsächlich am 3. Januar 1996 erfolgte –, um gemeinsam die Schwierigkeiten zu erörtern, die in der Jurisdiktionsfrage zwischen der Kirche von Konstantinopel und der russischen Kirche aufgetaucht sind.

Der russische Patriarch vertrat vorher in einem Schreiben vom 20. Juli 1995 die Ansicht, die der Kirche Estlands vom Ökumenischen Patriarchat in den 20er Jahren gewährte Autonomie sei nur eine zeitweilige Maßnahme gewesen; seit dem 11. Jahrhundert habe die estnische Orthodoxie zur russischen Kirche gehört. Bartholomaios I. hatte bereits am 12. Juli 1995 an Aleksij II. geschrieben, die estnische Kirche wünsche zu Recht den Status der Autonomie zurückzuerhalten; die Sowjetmacht habe diesen Status mit Gewalt einseitig abgeschafft. Der Ökumenische Patriarch gab zu bedenken, daß die kirchliche Minderheit der blutsmäßigen Esten nicht einer russischen Jurisdiktion unterworfen sein wolle, weil sie diese mit der Verlängerung der sowjetischen Okkupation assoziiere.

Was die ukrainischen Auslandsgemeinden angehe, die im März 1995 jurisdiktionell zum Ökumenischen Patriarchat kamen, so unterstrich Bartholomaios I., sie hätten »das Recht, sich wieder unter den Schutz der Mutterkirche von Konstantinopel zu stellen, von der sie – von einem

historischen Standpunkt aus gesehen – nie getrennt waren.«

Der Konflikt beider Kirchen spitzte sich am 23. Februar 1996 zu, als der Moskauer Patriarch Aleksij II. erstmals seit der Selbständigkeit der russischen Kirche von Konstantinopel 1589 es nun unterließ, den Namen des Ökumenischen Patriarchen in der Liturgie zu nennen. Moskau hatte vorher mit einer Kirchenspaltung gedroht, wenn Konstantinopel die estnische Kirche unter ihre Obhut stellen würde. Die neuere Situation kommentierte Bartholomaios in einem Interview folgendermaßen: »Die Beziehungen beider Schwesterkirchen wurden aufgrund unterschiedlicher Schätzung von konkreten Gegebenheiten gestört. Es handelt sich um interne Probleme, die sich innerhalb jeder Familie ergeben können; keineswegs sollten sie aber als unlösbar oder unüberwindbar angesehen werden« (vgl. auch das Kommuniqué und die offizielle Stellungnahme des Ökumenischen Patriarchats oben, S. 110 ff.).

Das Radio Vatikan meldete inzwischen (kurz vor Redaktionsschluß), »Alexei II. deutet erstmals ein Einlenken im Streit mit ... Bartholomäus I. an«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 35 (22.8.1995) 2; 37 (5.9.1995) 2; 10 (27.2.1996) 1; *SOP* 201 (1995) 3 f.; *Ekklesia* 73 (1996) 144]

15. Orthodoxie in Ungarn

Anerkennung

Die Orthodoxie wurde gemäß einer Gerichtsentscheidung als offizielle christliche Konfession in Ungarn anerkannt. An die orthodoxe Kirche Ungarns, die jurisdiktionell dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel untersteht, wurden unter dem Namen »Ökumenisches Patriarchat –

Orthodoxe Exarchie von Ungarn« die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechtes verliehen. Die pastorale Beaufsichtigung der Kirche Ungarns, die nun gleichwertig mit den anderen anerkannten Religionsgemeinschaften dieses Landes ist, unterliegt dem Metropoliten von Österreich, **Michael**, der zugleich den Titel des Exarchen von Ungarn und Mitteleuropa trägt. [*Anaplas* 361 (1995) 189]

B. Altorientalische Kirchen

Reformen in der armenischen Kirche angekündigt

Katholikos **Karekin I.** kündigte an, die weltweit sechs Millionen Mitglieder zählende armenische apostolische Kirche solle nachhaltig erneuert werden. Er stellte ein sechs Maßnahmen umfassendes »Aktionsprogramm« vor. Danach soll eine neue, junge Generation von Priestern und Mitarbeitern im Laienstand herangebildet, christliche Literatur verfaßt, gedruckt und verbreitet, neue audiovisuelle Kommunikationsmittel eingeführt, die kirchliche Verwaltungsstruktur auf Gemeinde- und Diözesanebene wieder aufgebaut, die Restaurierung bzw. der Wiederaufbau historischer Kirchen ebenso wie die Neuerrichtung von Gotteshäusern in Städten und Dörfern gefördert und schließlich ein Diakonienetz mit sozialen Diensten für die Opfer des verheerenden Erdbebens von 1988 in Gjumri, für die Karabach-Flüchtlinge, die Obdachlosen, Kriegswaisen, Alten und Behinderten aufgebaut werden.

Darüber hinaus hat sich Karekin I. zur Aufgabe gemacht, das seit 550 Jahren währende Kirchenschisma mit zwei mitunter konkurrierenden Parallel-Katholikaten

zu überwinden sowie die seit dem Kalten Krieg andauernde politische Spaltung in zwei ideologische Lager aufzuheben. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 89 (September 1995) 43 f.]

Neue Zeitschrift zur syrischen orthodoxen Kirche

Seit April 1995 gibt die »Weltkirche und Entwicklungsförderung« in Linz/Österreich unter der geistlichen Leitung des syrischen orthodoxen Metropoliten Timotheos Samuel Aktas von Tur Abdin/Türkei die »Stimme des Tur Abdin« heraus. Die Zeitschrift erscheint in deutscher, englischer und türkischer Sprache und informiert über die Gegenwartslage der syrischen orthodoxen Christen im Südosten der Türkei, aber auch über deren Geschichte und Kultur. Der Tur Abdin (Berg der Knechte Gottes) war durch die Jahrhunderte das geistliche Zentrum der syrischen orthodoxen Kirche. [*Hermeneia* 11 (1995) 251]

Neuer Katholikos von Kilikien gewählt

Am 28. Juni 1995 wurde Erzbischof *Aram Keschischian*, Diözese Libanon, in dem Beiruter Vorort Antilias, dem Sitz des Katholikats, zum neuen Katholikos für das Katholikats des Hohen Hauses von Kilikien gewählt. Sein Amtsvorgänger **Karekin Sarkisian**, der im Frühjahr als **Karekin I.** zum Katholikos aller Armenier gewählt worden war (s. *Ofo* 9, 1995, 288), salbte den neuen Katholikos Aram I. am 1. Juli und führte ihn in sein Amt ein. Dies geschah in Anwesenheit zahlreicher armenischer und ökumenischer Würdenträger, unter ihnen die armenischen Patriarchen von Jerusalem und Konstantinopel, **Togrom Manukian** und **Karekin Kazandjian**, sowie der koptische Patriarch Papst **Schenuda III.**

Aram Keschischian wurde 1947 in Beirut geboren. 1965 wurde er zum Diakon, 1968 zum Mönchspriester und 1980 zum Bischof geweiht. 1985 wurde ihm die Würde eines Erzbischofs verliehen. Nach Studien in Beirut und in der Schweiz am Ökumenischen Institut in Bossey studierte er in New York, wo er in Philosophie promovierte.

Aram I. ist für die armenische apostolische Kirche seit Jahren als einer ihrer bedeutendsten ökumenischen Vertreter tätig. 1974 wurde er der Vertreter des Katholikates des Hohen Hauses von Kilikien im Vorstand des Middle East Council of Churches. Seit 1977 vertrat er sein Katholikats in den Sitzungen des Wiener Pro Oriente. Im Ökumenischen Rat der Kirchen ist er seit 1970 tätig, wurde 1983 Mitglied des Zentralkomitees und 1991 Vorsitzender des Zentral- und Exekutivausschusses. Auch wissenschaftlich trat er mit zahlreichen Veröffentlichungen hervor.

Unmittelbar nach der Wahl erklärte sich Katholikos Aram I. bereit, mit dem Katholikos aller Armenier in Etschmiadsin zum Wohle der ganzen armenischen apostolischen Kirche zusammenzuarbeiten. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 89 (September 1995) 45 f.]

Armenische Kirche in Silistra feiert Jubiläum

Die älteste armenische Kirche auf dem Balkan konnte im bulgarischen Silistra jetzt ihre 375-Jahr-Feier begehen. Der in Bukarest residierende Bischof der armenischen apostolischen Kirche für Rumänien und Bulgarien, **Dirair Mardikijan**, feierte den Festgottesdienst. Heute besteht in Bulgarien die größte armenische Gemeinde in allen Balkanstaaten. Sie umfaßt rund 14.000 Gläubige. In Silistria, einer überwiegend türkisierten Stadt, leben aller-

dings nur noch etwa 160 Armenier. [*Hermeneia* 11 (1995) 254]

Theologische Fakultät in Yerevan eingeweiht

Am 18. September 1995 wurde an der Yerevaner Universität die theologische Fakultät eingeweiht. Auch Katholikos **Karekin I.** nahm an dem Festakt teil. Die ersten 25 Studenten sind immatrikuliert. Sie werden nach erfolgreichem Abschluß ihres Studiums den Titel Magister der Theologie erhalten. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 89 (September 1995) 71 f.]

C. Orthodoxie und Ökumene

Stellungnahme des ÖRK zur serbischen orthodoxen Kirche

Im September 1995 tagte in Genf das Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK). Auf einer Pressekonferenz, die am 15. September stattfand, warnte der Vorsitzende des Zentralkomitees, Katholikos **Aram I.** von der armenischen apostolischen Kirche, davor, das Evangelium für politische Zwecke zu mißbrauchen und verurteilte Auseinandersetzungen, die im Namen religiöser Identität ausgetragen werden.

Der serbischen orthodoxen Kirche war wiederholt vorgeworfen worden, sie habe den serbischen Nationalismus unterstützt und diese Sünde ebenso nicht bekannt wie die deutschen Kirchen ihre Schuld nach dem Zweiten Weltkrieg; die Haltung des ÖRK bezüglich Bosnien war als erklärungsbedürftig empfunden worden. Auf entsprechende Fragen mehrerer Journalisten sagte Aram I., der ÖRK sei ständig mit der serbischen orthodoxen Kirche in Verbindung gewesen und habe sie dazu gedrängt, sich der Probleme in Bosnien

konstruktiv anzunehmen. Nach den Worten des Katholikos war es die Aufgabe des ÖRK, »der serbischen orthodoxen Kirche dabei zu helfen, einen positiven Beitrag zu leisten.«

Konrad Raiser hatte bereits am ersten Sitzungstag des Zentralkomitees betont, der ÖRK wolle »Kirchen helfen, untereinander den Dialog aufzunehmen«, besonders solchen, die sich gegenseitig aus theologischen oder ethischen Gründen verurteilen wollten. [*In Communion* 3/1995, S. 18 f.]

Gemeinsame Erklärung über Heilsverständnis

Die achte Vollversammlung der Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission einigte sich in Limassol / Zypern auf eine Erklärung über »Verständnis des Heils im Lichte der Ökumenischen Konzile«. Wie die Lutherische Welt-Information in Genf berichtet, wird sich die Kommission auf ihrer nächsten Tagung im Oktober 1997 mit dem Thema »Verständnis des Heils im Lichte des Mysteriums der Kirche« beschäftigen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 36 (29.8.1995) 2]

KEK-Delegation besuchte Slowakei

Vom 16. bis 20. August 1995 hielt sich auf Einladung der slowakischen Regierung eine Delegation der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) unter der Leitung von **Jean Fischer** in der Slowakei auf. Der Besuch sollte dazu beitragen, den Streit zwischen Orthodoxen und Unierten um das Eigentum an kirchlichen Gebäuden zu schlichten. Im Mai 1990 hatte das slowakische Parlament ein Gesetz angenommen, wonach die umstrittenen Kirchen an die mit Rom Unierten fallen, während die orthodoxe Kirche in der Slowakei von der Regierung einen Ausgleich zum Bau neuer

Kirchen erhalten soll. Diese Bestimmung blieb jedoch oft toter Buchstabe, weil die Verwaltung häufig die erforderlichen Genehmigungen und Finanzmittel nur zögerlich bewilligte. Überdies eigneten sich Unierte viele umstrittene Kirchen mit Gewalt an oder erhielten sie von der orthodoxen Kirche nach einem Verfahren, auf das die Regierung Einfluß genommen hatte. Die Mitglieder der KEK-Delegation unterstrichen in diesem Zusammenhang: »Ein Unrecht wird nicht durch ein anderes geheilt.« – In den beiden orthodoxen Diözesen des Landes besichtigte die Delegation mehrere im Bau befindliche Kirchen, und zwar in Krasny Brod, Rokytovec, Humenne, Ladomirov, Ubla und Podhorod. Die Gäste aus Genf wurden schließlich auch vom orthodoxen Erzbischof **Nikolaj** von Presov und dem unierten Bischof Mgr. **Hirka** empfangen. [*SOP* 201 (1995) 16–17]

Öffnung der ökumenischen Bewegung gefordert

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates (ÖRK) der Kirchen **Konrad Raiser** tritt für eine Öffnung der ökumenischen Bewegung ein. Es sollten Modelle gefunden werden, so Raiser, die es auch der katholischen Kirche ermöglichen, in der vom ÖRK repräsentierten Ökumene der Kirchen einen angemessenen Platz einzunehmen. Er sei bereit, große Anstrengungen zu unternehmen, um zu prüfen, wie dies geschehen könnte. [*Publik-Forum* 19 (6.10.1995) 37]

Der Papst über die Kommuniongemeinschaft mit der assyrischen Kirche

Papst **Johannes Paul II.** hat zum ersten Jahrestag des Friedensschlusses zwischen der Römisch-katholischen und der assyrischen Ostkirche die Fortschritte der ge-

mischten theologischen Dialogkommission gewürdigt. Bei einer Audienz für die Mitglieder der Kommission im Vatikan sagte der Papst, er wünsche sich nach einer 1.500jährigen Spaltung in naher Zukunft die Kommuniongemeinschaft. Der assyrischen Kirche, die auch »Nestorianische Kirche des Ostens« genannt wird, gehören weltweit 400.000 Gläubige an. Am 11. November 1995 unterzeichneten das Oberhaupt der assyrischen Kirche des Ostens, Patriarch **Mar Dinkha IV.**, und der Papst im Vatikan eine gemeinsame Erklärung zur Aufhebung der im Jahr 486 erfolgten Spaltung (s. auch *Ofo* 9, 1995, 250 ff. und 293 f.). Das Leugnen der Identität Christi als Gott und Mensch durch die Nestorianische Kirche damals wird damit aufgehoben. [*Der Christliche Osten* 50 (1995) 366]

Angst und Schrecken unter Christen im Sudan

Krieg, Sklaverei und Diskriminierung sind das Los vieler Christen im Sudan. Seit 1955 (mit kurzen Unterbrechungen) führt die weiße arabische Zentralregierung in Khartoum Krieg gegen die schwarze, meist christliche Bevölkerung. Bislang fielen dem Konflikt rund anderthalb Millionen Menschen zum Opfer. Ein Ende der gewaltsamen Auseinandersetzungen ist nicht absehbar. Sklaverei ist seit Jahren das Los vieler Christen im Sudan. Auch aus dem angrenzenden Uganda werden christliche Jungen verschleppt und an sudanesischen Sklavenhändler verkauft. Bischöfe im Nordsudan kaufen regelmäßig Jugendliche für ein Lösegeld von jeweils 300 bis 400 Dollar aus der Sklaverei frei. Zudem werden die Christen durch das von dem Militärregime eingeführte islamische Gesetz der Scharia diskriminiert. Ungeahndete Anschläge islamistischer Gruppen

auf das Eigentum von Christen sind an der Tagesordnung. In Khartum brannten nach Angaben des Katholischen Missionswerks »missio« Islamisten eine katholische Kirche nieder. Der Anschlag geschah, als Erzbischof **Zubeir Wako** in der Kathedrale junge Männer zu Priestern weihte. Der aufgegriffene Täter gestand, von Islamisten für diesen Anschlag angeheuert worden zu sein. Dieses Geständnis und weitere eindeutige Beweise veranlaßten die Strafverfolgungsbehörden nicht dazu, den Fall aufzugreifen. Vielmehr sei der Polizeikommissar, der die Vernehmung des Brandstifters geleitet hatte, enthoben worden.

Ezekiel Kutjok, presbyterianischer Theologe aus Khartum und früherer Generalsekretär des Sudanesischen Kirchenrates, erklärte in Bern, trotz allem könne nur der Dialog zum Frieden führen. Deshalb hätten die Kirchen im Sudan das Komitee Sudanischer Religiöser Dialog gegründet. Auch die Islamische Nationale Front arbeite mit. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 89 (September 1995) 71; *Publik-Forum* 23 (1.12.1995) 65]

Zur Lage der Christen in der Türkei

Die Türkei wurde am 1. Januar 1996 in die Europäische Zollunion aufgenommen. Als Folge davon kann nun kein Druck mehr auf die Türkei ausgeübt werden, um die Menschenrechte einzuhalten, meint der Vorsitzende der Gesellschaft für bedrohte Völker (GfbV), **Tilman Zülch**. Die Christen fliehen vor dem Druck türkischer Behörden aus ihrer Heimatregion oder verlassen sogar das Land. Auch der syrisch-orthodoxe Pfarrer **Elyas Tozman** sieht die Lage so. Der Priester stammt aus der Osttürkei und lebt jetzt in Berlin. In den 70er Jahren gab es schon eine große Auswanderungswelle von Christen, und

auch jetzt werden Christen von den Kurden unterdrückt bzw. von der Regierung mißachtet.

Pater **Hans Vöcking** von der Dokumentationsstelle für Christlich-Islamische Begegnung in Frankfurt/M. berichtet, daß Moslems vom türkischen Staat in finanzieller und moralischer Hinsicht unterstützt werden, während Christen weder Schutz noch Hilfe erfahren. Als nicht so schwerwiegend schätzt der Auslandsseelsorger der deutschsprachigen Katholiken, **Johann Hammer**, der mehrere Jahre in der Türkei tätig war, das Problem ein. Die Christen würden nicht verfolgt, jedoch sind sie als Minderheit häufig Diskriminierungen ausgesetzt. Interessanterweise gehen die Angaben über die Anzahl der Christen in der Türkei ziemlich auseinander. So spricht das Tourismus-Ministerium von 250.000 Getauften, während die GfbV von 80 – 100.000 türkischen Christen ausgeht. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 52/53 (19.12.1995) 24]

D. Sonstiges

Protestanten und Anglikaner streben engere Kirchengemeinschaft in Europa an

Der Exekutivausschuß der Leuenberger Kirchengemeinschaft teilte in Berlin mit, nach Abschluß des gegenwärtigen Dialoges zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands sowie den lutherischen und reformierten Kirchen Frankreichs müsse geprüft werden, »inwieweit sich Möglichkeiten für eine gegenseitige Anerkennung und eine Gemeinschaft in Wort und Sakrament« ergeben. An dem Prozeß sollten lutherische, reformierte, unierte, methodistische und anglikanische Kirchen in ganz Europa beteiligt werden. Vorausgegangen war eine

Tagung von Vertretern dieser Kirchen auf dem Liebfrauenberg im Elsaß, um die verschiedenen Erklärungen von Kirchengemeinschaften, die in den letzten Jahren in Europa entstanden, zu untersuchen: die Leuenberger Konkordie (1973), die Meißener Erklärung zwischen der EKD und der Kirche von England (1988) und die Porvoo-Erklärung zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen (1993). [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 39 (19.9.1995) 1]

Luther-Gedenken 1996

Die zahlreichen Veranstaltungen zum 450. Todestag des Reformators Martin Luther stehen unter der Bezeichnung »Luther-Gedenken 1996«. Darauf einigten sich Vertreter der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), der Evangelischen Kirche der Union (EKU), der Vereinigten Evangelischen Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), der Kirchenprovinz Sachsen, der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche in Thüringen, der Deutschen Bibelgesellschaft, der Luther-Gesellschaft und des EKD-Kontaktbüros Luther-Jahr '96, Halle, bei einer Koordinierungskonferenz in Hannover. In dem Heft »Martin Luther – Sei mir willkommen, edler Gast« des Kontaktbüros der EKD in Halle stellen kirchliche Stellen ihre Angebote zum Luther-Gedenken vor.

Seitens der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz betonte ihr Vorsitzender, Bischof **Karl Lehmann**: »Nach Jahrhunderten des Streits entdeckten die Christen besonders in Deutschland wieder das Gemeinsame ... Martin Luther werde inzwischen als »gemeinsamer Lehrer, Zeuge Jesu Christi, Vater im Glauben« bezeichnet«. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI

38 (12.9.1995) 4; *Rheinischer Merkur* 23.2.1996, S. 23]

Steigende Kircheneintritte in der Evangelischen Kirche

Im Jahr 1992 wurde die Evangelische Kirche in Deutschland für 59.000 Menschen über 14 Jahren zu einer neuen geistlichen Heimat. Fast die Hälfte der Aufnahmen (25.000) sind Wiedereintritte. 24.000 Christen wurden evangelisch getauft. Etwa 10.000 Personen gehörten zuerst einer anderen Konfession an – meist waren sie katholisch – und sind in die Evangelische Kirche übergetreten. Besonderen Zuwachs erfuhr die Evangelische Kirche in Bayern: mit 4.100 Jugendlichen und Erwachsenen hatte sie im Jahr 1994 33% mehr Kircheneintritte als im Vergleichsjahr 1988. [*Evangelisches Magazin für Bayern*, S. 30.]

Katholischer Mönch wird Prior einer anglikanischen Kathedrale

Die anglikanische Kathedrale von Chester in Mittelengland hat seit Mitte November einen katholischen Prior. Der Benediktiner **Dominic Melroy** aus der Abtei Ampleforth übernahm das Ehrenamt nach einer feierlichen Vesper. Die als ökumenisches Ereignis gewertete Amtseinführung geht auf eine seit dem frühen 17. Jahrhundert gepflegte Tradition zurück: Englische Mönche wurden als Titularäbte und -priorien in anglikanischen Kirchen eingesetzt, die ursprünglich zu katholischen Benediktinerklöstern gehörten. Sollte damals auf diese Weise eine Rekatholisierung Englands eingeleitet werden, unterstreicht der Brauch heute mehr die ökumenischen Beziehungen zwischen Römisch-katholischer und Anglikanischer Kirche in England. [*Katholische Nachrichten-Agentur* – ÖKI 49 (28.11.1995) 2]

»Krone von Aleppo« in Israel

Syrische Juden schmuggelten im Laufe von 50 Jahren die älteste bekannte hebräische Bibelhandschrift in Buchform, die »Krone von Aleppo«, Seite für Seite nach Israel. Dies berichtete jetzt die israelische Zeitung »Jedijot Achronot«. Das in quadratischer Schönschrift gehaltene Manuskript wurde im Jahre 960 in Tiberias am See Gennesaret von Solomon ben Buya kopiert. Es soll von einem Urenkel des Maimonides nach Aleppo in Syrien gebracht worden sein, wo es seinen Namen »Keter Aram Zuba« erhielt. – Unmittelbar nach der Gründung Israels 1948 kam es in Syrien zu einem Pogrom gegen die Juden von Aleppo. Der Gemeindevorstand der niedergebrannten Synagoge verbreitete damals die Behauptung, die »Krone« sei verbrannt. In den 50er Jahren tauchte jedoch einer von zwei Bänden des Manuskriptes in Israel auf; dessen 295 Seiten werden in der Nationalbibliothek aufbewahrt. »Jedijot Achronot« machte keine genauen Angaben darüber, wo die fehlenden, aus Syrien nach Israel gebrachten Seiten der Bibelhandschrift aufbewahrt werden. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 31 (25.7.1995) 17]

* Am 3. August 1995 beging der Altbischof von Wien Kardinal **Franz König** seinen 90. Geburtstag. Die Pflege der ökumenischen Kontakte hatte von Anfang an einen hohen Stellenwert in seinem Wirken. Kardinal König knüpfte entscheidende Verbindungen für den Dialog mit der Orthodoxie, als er den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, **Athenagoras**, den serbischen Patriarchen, den rumänischen Patriarchen in Bukarest, den koptischen Patriarchen in Kairo und zahlreiche andere führende Persönlichkeiten besuchte. Mit der von ihm 1964 gegründeten

Stiftung »Pro Oriente« vermochte Dr. König dem theologischen Gespräch ein verlässliches Forum und weitreichende Impulse zu sichern. [*Pro Oriente Information* 26/95]

* Die römische Glaubenskongregation teilte mit, daß Seminaristen, die unter Alkoholismus oder an einer bestimmten Mehl-Allergie leiden und damit die Eucharistie mit Brot und Wein nicht feiern können, nicht zum Priester geweiht werden dürfen. [*Süddeutsche Zeitung* 13.9.1995, S. 12]

* Aus dem Iran wurde die Einrichtung eines Lehrstuhls für christliche Theologie an der Universität Qum gemeldet. [*Pro Oriente* 27/96]

Aus der Chronik des Instituts im Jahr 1995:

Der Studiengang »Orthodoxe Theologie«

Das Jahr 1995 markiert einen überaus wichtigen Zeitabschnitt für das Institut. Denn die in Aussicht gestellte Entwicklung (vgl. *Ofo* 9, 1995, 3 und 278) konnte Gestalt annehmen:

Über die vom 3. bis 6. Juli 1995 an der Universität München durchgeführte Informationsveranstaltung vgl. *Ofo* 9 (1995) 278.

Die drei neuen Professorenstellen wurden zum 1. November 1995 und für die Dauer des akademischen Jahres 1995/96 mit folgenden Vertretern besetzt: Prof. Dr. **Georgios Galitis** (Athen) für Biblische Theologie (Neues Testament), Prof. Dr. **Georgios Martzelos** (Thessaloniki) für

Systematische Theologie (Dogmatik) und Erzpriester Prof. **Vladimir Ivanov** (Berlin/Moskau) für Praktische Theologie (Liturgik). Auch die zweite Stelle eines wissenschaftlichen Assistenten wurde durch zwei wissenschaftliche Hilfskräfte, Frau Dipl. theol. **Thomai Chouvarda** und Herrn Dipl. theol. und Dipl. jur. **Georgios Panagopoulos**, vorübergehend (vom 1.9.1995 bis 31.8.1996) besetzt. Darüber hinaus wurde Frau **Ulrike Nechleba** als zweite Halbtagssekretärin zum 1.11.1995 angestellt.

Bei der Einschreibung von Studierwilligen für das Fach »Orthodoxe Theologie« hat es im Wintersemester 1995/96 einige Schwierigkeiten gegeben. Sie hingen damit zusammen, daß die erforderlichen Studien- und Prüfungsordnungen für »Orthodoxe Theologie« von den zuständigen Gremien der Universität und vom Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst noch nicht genehmigt worden waren. Eine Zeit lang gab es deshalb im Studentensekretariat keine klaren Informationen, was zu Irritationen geführt hat. Zum Schluß wurde die »Möglichkeit« angeboten, daß die Studenten der Orthodoxen Theologie sich für Katholische Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät einschreiben lassen konnten. Diese »Möglichkeit« wurde von sieben Studenten wahrgenommen.

Trotz dieser Unwegsamkeit wurde am 5. Dezember 1995 ein festlicher Eröffnungsgottesdienst gefeiert, an dem Priester aller in München vertretenen orthodoxen Kirchen teilgenommen haben und Prof. **Nikolaou** eine Ansprache mit dem Thema »Zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Theologie« gehalten hat (vgl. den Text unten, S. 167–170).

Sonstiges

* Besuch S. E. des armenischen Bischofs, Herrn **Karekin Bekdjian**, im Institut für Orthodoxe Theologie am 7. November.

* Im Sommersemester 1995 hat der ehemalige wissenschaftliche Assistent des Instituts, Herr **Kyriakos Savvidis**, an der Philosophischen Fakultät für Altertumskunde und Kulturwissenschaften der Universität München mit der Arbeit »Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas« promoviert (1. Referent: Dr. Michael van Esbroeck, Prof. für Philologie des Christlichen Orients; 2. Referent: Dr. Dr. Theodor Nikolaou, Prof. für Orthodoxe Theologie).

* Herausgabe des 3. Bandes der **Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie; Theodor Nikolaou**, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S.

Prof. Th. Nikolaou:

Konstituierung des Fördervereins des König Otto von Griechenland Museums in Ottobrunn am 31. Januar, bei der Prof. Nikolaou zu den Initiatoren gehörte und zum 2. Vorsitzenden gewählt wurde. Ottobrunn, 31. Januar.

Teilnahme an der Jahresversammlung der Südosteuropa-Gesellschaft in Bonn, 18. Februar.

Wahrnehmung einer Gastprofessur im Sommersemester (März bis Juni 1995) an

der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg; die Vorlesungsreihe behandelte das Thema: **»Die orthodox-katholischen Beziehungen in Geschichte und Gegenwart«**.

Studienreise mit dem Schwerpunkt **»Auf den Spuren altkirchlicher Zentren in Syrien und Jordanien«** vom 9. bis 22. April.

Interview im Bayerischen Rundfunk über den Studiengang **»Orthodoxe Theologie«** in der Universität München und seine ökumenische Bedeutung am 21. Juli.

Interview im Radio Vatikan über die Bedeutung Orthodoxer Theologie für Westeuropa am 13. Oktober.

Teilnahme an der Sitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 8. November.

Teilnahme an der Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zu Ehren S. Seligkeit des Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, **Aleksij II.**, in München, 19. November.

Vortragstätigkeit:

»Auf dem Weg zu einer interkonfessionellen theologischen Fakultät? Das Beispiel der Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie an der Universität München« bei der internationalen Tagung über **»Ausbildung in Orthodoxer Theologie im 21. Jahrhundert«**, die vom 19. bis 22. Januar in Athen stattfand. Athen, 20. Januar.

»Die Anfänge byzantinischer Mystik. Ein Vergleich zwischen Gregor von Nyssa und Plotin« im Rahmen der Ta-

gung der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Byzantinisten, die vom 16. bis 17. Februar in Bonn veranstaltet wurde. Bonn, 17. Februar.

»Die Willensfreiheit in der griechischen Philosophie« (zweistündiger Vortrag mit anschließender Diskussion) bei der Weiterbildung der in Bayern tätigen griechischen Lehrer zu Erziehungspädagogen (Akademie der Lehrerfortbildung Dillingen) in München, 17. März.

»Der Bilderstreit« bei der Ringvorlesung der Universität Bonn **»Begegnung von Religionen und Kulturen im Spiegel bildlicher Medien«**. Bonn, 17. Mai.

»Der Hesychasmus als Grundhaltung des Mönchtums« bei der Jahresversammlung der Görres-Gesellschaft, die vom 23. bis 27. September in Dresden stattfand. Dresden, 25. September.

»Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken« bei der internationalen Tagung der Karl-Franzens-Universität Graz über das **»Europaverständnis im orthodoxen Südosteuropa«**, welche vom 9. bis 11. November in Graz veranstaltet wurde. Graz, 10. November.

Dr. K. Nikolakopoulos:

Ausstrahlung der speziellen Sendung **»Studium der Orthodoxen Theologie an der Universität München«** durch **Lychnos** (Fernsehprogramm der Metropole von Patras/Griechenland), woran auch Dr. Nikolakopoulos mitwirkte, 27. August.

Interview für die Münchner Katholische Radioredaktion, Herrn Willy Witte, über das Thema **»Die Gebetsschnur in der Orthodoxen Kirche«**, 28. September.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolopoulos**)

Vortragstätigkeit:

«Die Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart», als erster Teil des Kurses »Die Orthodoxe Kirche« organisiert vom Münchener Bildungswerk in München, 15. März.

»Spiritualität und Liturgie. Die wichtigsten Merkmale der Orthodoxen Kirche«, als zweiter Teil des Kurses »Die Orthodoxe Kirche« organisiert vom Münchener Bildungswerk in München, 22. März.

»Ein Wandern durch die Osterzeit«, in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Hl. Stephanos in Dachau, 2. April.

»Die rhetorische Ironie als Ausdrucksmittel im Galaterbrief«, im Rahmen der 8. Versammlung der Interorthodoxen Gesellschaft für biblische Studien in Mesembria/Bulgarien, 13. September.

»Das Kirchenverständnis der Griechisch-Orthodoxen Kirche«, organisiert vom Münchner Bildungswerk im Pfarrsaal der Gemeinde Allerheiligen in München, 10. Oktober.

»Was uns eint und was uns trennt – Besondere Merkmale der Orthodoxie«, im Katholischen Kreisbildungswerk von Neu-Ulm, 11. Oktober.

»Weihnachts- und Epiphaniifest: Geschichtlicher Hintergrund«, in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 23. Dezember.

Anhang zur Chronik

Zur ökumenischen Bedeutung der Orthodoxen Theologie.

Ansprache von Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes, 5.12. 1995 (vgl. oben, S. 164).

Lob, Preis und Dank senden wir empor
zu Gott, dem Vater, dem Sohn und dem
Heiligen Geist!

Exzellenz, verehrte Väter und Herren
Kollegen,
Liebe Schwestern und Brüder,

wenn dieser Ansprache eine Lobpreisung Gottes vorweggeschickt wird, so geschieht dies in der vollen Überzeugung, daß die hier versammelte Gemeinde viele Gründe dafür hat. Einer dieser Gründe ist das Fest des heiligen Nikolaus, eines der beliebtesten Heiligen der Kirche schlechthin, welches die Ost- und die Westkirche gemeinsam begehen. Dies bedeutet zunächst, daß es sich um einen Heiligen handelt, der im vierten Jahrhundert, d. h. in einer Zeit gelebt hat, als die Kirche nicht gespalten war. Zwar sind die geschichtlichen Quellen über sein Leben und Werk sehr spärlich, wir wissen aber, daß er in Patara der Provinz Lyzien in Kleinasien geboren wurde und als Bischof der kleinen Stadt Myra wirkte. In das Bewußtsein der Kirche in der Ökumene ist er als Wundertäter und Beschützer der Seeleute eingegangen; er war in der Tat ein großes Vorbild in seiner Hilfsbereitschaft für den Mitmenschen und in seinem sozialen Engagement. Als solches Vorbild wird er auch in unserer Hymnographie gepriesen, wenn es z. B. im Megalynarion des Heili-

gen heißt: Er sei »Beschützer der Waisen und der Witwen, Ernährer der Hungernden und jemand, der die Armen reich machte, Befreier der Gefangenen und Retter der Seeleute«. Mit dieser Eigenschaft eines hilfsbereiten und sozial engagierten Heiligen hat auch der Brauch der westlichen Christenheit zu tun, wenn Nikolaus als derjenige gilt, der Geschenke verteilt. Der heilige Nikolaus verbindet die Ost- und die Westkirche auch aufgrund der Tatsache, daß seine Reliquien im Jahr 1087 nach Bari/Süditalien überführt wurden. Seit dieser Zeit, wenn nicht schon seit dem 9. Jahrhundert, wurde Nikolaus in ganz Europa verehrt. Auch heute führt er die Christen der Ost- und der Westkirche zusammen. Er ist ein Heiliger der christlichen Ökumene.

Es ist deshalb Fügung Gottes, daß wir heute zum Fest des heiligen Nikolaus zusammengekommen sind, um auch ein Ereignis zu feiern, das ebenfalls große ökumenische Bedeutung besitzt und uns zum Dank an Gott bewegt. Ich meine den Beginn eines Studiengangs für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München in diesem Wintersemester 1995/96. Dies ist in der Tat ein von Gott gesegneter, historischer Augenblick für die Orthodoxe Theologie und Kirche.

Die Idee der Gründung einer Orthodoxen Theologischen Fakultät in Deutschland trägt vor allem der Tatsache Rechnung, daß die Orthodoxe Kirche in diesem Land inzwischen die drittgrößte ist und annähernd eine Million Mitglieder zählt. Den größten Teil der orthodoxen Christen in Deutschland machen bekanntlich die Griechen aus, die seit Anfang der sechziger Jahre hier leben. Die zur Betreuung dieser orthodoxen Christen im Jahr 1963

errichtete Griechisch-Orthodoxe Metropole machte sich diese Idee zu eigen und setzte sich ziemlich früh und auf vielfache Weise für ihre Verwirklichung ein.

An der Universität München begann die systematische Vertretung der Orthodoxen Theologie durch meine Berufung auf den neu errichteten Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie zum 1. November 1984. Mit der Besetzung dieses Lehrstuhls und der Errichtung des gleichnamigen Instituts im Februar 1985 entstand für die Orthodoxe Theologie erstmalig in Westeuropa überhaupt eine feste universitäre Heimat dieser Art.

Aber trotz der vielfältigen Bemühungen blieb die Möglichkeit des Studiums der Orthodoxen Theologie in all den Jahren ein großer Wunschtraum. Erst der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos I. vor zwei Jahren, an den wir uns alle gut erinnern, brachte Bewegung in dieser Angelegenheit. Der stellvertretende Ministerpräsident des Freistaates Bayern, Herr Hans Zehetmair, versprach bei diesem Anlaß die Errichtung eines zweiten Lehrstuhls und bat die anwesenden hohen Vertreter der beiden Schwesterkirchen um Unterstützung. So kam es zum gemeinsamen Antrag der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät, aufgrund dessen der Senat der Universität im Juli 1994 die grundsätzliche Entscheidung traf, eine **Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie** zu schaffen. Über den bereits bestehenden Lehrstuhl hinaus wurden der Ausbildungseinrichtung »Orthodoxe Theologie« ein zweiter Lehrstuhl und zwei C3 Professuren zur Verfügung gestellt.

Aber »aller Anfang ist schwer«, und es wäre zu schön, wenn der Beginn des Studiengangs »Orthodoxe Theologie« in München nicht auch einige Unwegsamkeiten mit sich bringen würde. Die größte davon betrifft bekanntlich die erschwerten Bedingungen zur Einschreibung von Studenten. Die Zahl der immatrikulierten Studenten ist auch deswegen relativ klein geblieben. Umso wichtiger scheint es mir jedoch, bei dieser Gelegenheit die eingeschriebenen Studenten besonders herzlich zu begrüßen und ihnen auch Mut zuzusprechen. Wir müssen alle daran arbeiten, daß der neue Studiengang bekannt wird und stärker in Anspruch genommen wird.

Durch den neuen Studiengang wird insbesondere die Ausbildung des orthodoxen theologischen Nachwuchses (Priester, Religionslehrer und Katecheten) vor Ort gesichert. Dies bedeutet, daß die Studierenden der Orthodoxen Theologie auch mit der abendländischen Theologie- und Geistesgeschichte vertraut gemacht werden. Und gerade dies hätte unmittelbare Auswirkungen auf die ökumenische Verständigung der Kirchen in diesem Land und darüber hinaus.

Die ökumenische Bedeutung des neuen Studiengangs kann vor allem in folgenden drei theologischen Aspekten zusammengefaßt werden:

1. Der christliche Glaube erfordert den Konsens mit dem von Anfang an überlieferten Glauben: Die Orthodoxe Kirche versteht sich als lebendiger Zeuge der Tradition der alten, ungetrennten Kirche. Das heißt, daß sie ihrem Selbstverständnis nach in dieser Tradition lebt und sie fortführt. Es geht hierbei um eine authentische, heilsgeschichtlich-theologische

Haltung, die in dem Konsens und der Kontinuität mit dem von Anfang an überlieferten Glauben ein qualitatives Merkmal der Rechtgläubigkeit erkennt und bejaht.

Durch die Einwanderung orthodoxer Christen in dieses Land ist selbstverständlich der direkte, lebendige Kontakt mit römisch-katholischen und evangelischen Christen hergestellt worden. Dieser Kontakt ist für sich sehr wichtig und eine Bereicherung für alle. Die Errichtung des neuen Studiengangs eröffnet nun die Möglichkeit, diesen Kontakt durch den theologischen Dialog auf der Ebene der wissenschaftlichen Theologie zu erweitern und zu vertiefen. Die orthodoxe Theologie wird deshalb auf dieser Ebene den Nachweis erbringen müssen, daß die christliche Wahrheit aufgrund ihres Offenbarungscharakters unabänderlich ist. Sie ist deshalb so zu bejahen, wie sie von Jesus Christus gelehrt, den Aposteln überliefert und den heiligen Vätern geglaubt wurde. Ausgehend von diesem Konsens, wird jedoch die Orthodoxe Theologie ihrerseits besser erkennen, daß sie die christliche Botschaft zunehmend in kritischer Auseinandersetzung mit den vielfältigen modernen Strömungen dem Menschen neu zu vermitteln hat.

2. Der christliche Glaube erfordert die wahre Erkenntnis: Weil die christliche Wahrheit Heilscharakter besitzt, erfordert sie vom Menschen den heilsvermittelnden Glauben, aber gleichzeitig auch die wahre Erkenntnis. Charakteristisch für diese Einstellung sind die Worte des heiligen Johannes von Damaskos: »Nachdem ich als allererstes die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gesetzgebung, durch welche Heil zu erlangen ist, wie einen Schiffskiel oder Fundament im Verstand befestigt ha-

be, habe ich die Rennbahnschranke der Vernunft geöffnet und sie (d.h. die Vernunft), wie ein gutgezäumtes Pferd, vom Ausgangspunkt angespornt« (De imag. I,2).

Wenn man dieses Bild verdeutlichen würde, könnte man vielleicht den Weg der Theologie mit einem Gespann vergleichen; beide Pferde (Glaube und Vernunft) haben gewichtige Aufgaben; nur wenn diese Aufgaben von beiden erfüllt sind, entsteht die theologische Erkenntnis, die den Vortritt des Glaubens nicht in Abrede stellt und gleichzeitig auf die Vernunft nicht verzichtet. Bemüht um die Erkenntnis der christlichen Wahrheit und in Abwehr der Irrlehren, erläuterten die Kirchenväter die christliche Botschaft in einer Weise, die vom festen Glauben einerseits und von dem Versuch nüchterner theologischer Argumentation und vernünftiger Erklärung andererseits gekennzeichnet ist. Aber durch die römisch-katholische Unterscheidung zwischen einem Lehramt der Amtskirche und einem Lehramt der wissenschaftlichen Theologie seit dem Mittelalter und durch die protestantische Überbetonung der Vernunft seit der Aufklärung erscheint dieser Weg hier im Westen oft rätselhaft. Im fruchtbaren Dialog der wissenschaftlichen Theologie vor Ort könnte die orthodoxe akademische Theologie verstärkt darauf aufmerksam machen, daß das religiöse Leben mit dem heutigen – im Gegensatz etwa zum patristischen – Verständnis von der Ratio meistens nicht Schritt halten kann. Weil aber das religiöse Leben ein unentbehrlicher Vorgang im menschlichen Dasein ist, dem Rechnung getragen werden muß, kann die Alternative zu einer Abkoppelung der akademischen Theologie von der Amtskirche oder ihrer Maßregelung durch diese nur die

Verbindung von Glauben und Erkenntnis, d. h. das enge und harmonische Zusammenarbeiten beider, sein.

3. Die Einheit Europas erfordert die Einheit der christlichen Kirchen: Wir erleben heute den höchst erfreulichen und großartigen Versuch, daß die Völker Europas einander nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch näher kommen. Darüber hinaus bemühen sie sich, eine Völker- und Kulturgemeinschaft zu gründen. Aber die Kraft, durch die eine Völker- und Kulturgemeinschaft entsteht, sind vor allem die Religion und die geistigen Werte, die sie tragen und gedeihen lassen. Im Fall Europas ist diese Religion das Christentum in der Form, wie es mit Hilfe des Hellenismus zu seiner Universalität gelangte und Europa im Osten und im Westen auch heute noch prägt. Infolge der jahrhundertelangen Spaltung der Kirchen sind wir gewöhnt, die jeweils eigene Tradition stärker zu betonen. Eine orthodoxe theologische Ausbildungsstätte in München, im Herzen Europas, wird auch im Prozeß der Einigung Europas eine sehr vornehme Aufgabe haben. Durch den direkten wissenschaftlichen Dialog und Austausch wird sie deutlich machen können, daß angesichts der gemeinsamen christlichen Wurzeln Europas die Begriffe »Ost« und »West« zu oberflächlich sind. Will Europa seinen Einigungsprozeß zum Erfolg führen, so muß es mit seinen beiden Lungenflügeln, dem ost- und westkirchlichen, atmen.

Liebe Schwestern und Brüder!

In dieser kurzen Ansprache habe ich versucht, einige Gedanken über den neuen Studiengang »Orthodoxe Theologie« in der Universität München darzulegen. In

den Mittelpunkt dieser Gedanken wurde der ökumenische Auftrag der orthodoxen Theologie gestellt. Zu diesem Auftrag spornt uns insbesondere das Gedenken des heiligen Nikolaus, dieses wahrhaftig ökumenischen Heiligen, an. Seine Fürbitten, aber auch das Gebet von uns allen mögen unseren Dreieinigen Gott gnädig stimmen, auf daß Er die Saat einer Orthodoxen Theologischen Fakultät in München segnet und sie zur Verherrlichung seines Namens Früchte bringen läßt. Amen.

Eingesandte Schriften

Academia Scientiarum et Artium Europaea, Evolutio Humana Europaea 1995. Annals of the European Academy of Sciences and Arts, Vol. 10, Nr. V

ACK aktuell, hg. von der *Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland*, 1/96, ISSN 1430-2101

Anaplasia (1995) Nr. 356-361

Apostolos Barnabas 56 (1995)

Aristoteles-Universität Thessaloniki (Hg.), Ορθοδοξία και απόδημος ελληνισμός. 1η Οργανωτική συνέλευση συμβουλίου αποδήμου ελληνισμού, Thessaloniki 1995, 50 S.

Diess. (Byzantinisches Forschungszentrum), Μνήμη ἁγίων Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκόπων Κωνσταντινουπόλεως. Πρακτικά ἐπιστημονικοῦ Συμποσίου (14-17 Ὀκτωβρίου 1993), Thessaloniki 1994, 669 S.

Baloglou, Christos P., Βιβλιογραφία Γεωργίου Γεμιστοῦ-Πλήθωνος (1980-1993), *Byzantinos Domos* 7 (1993-94) 158-163

Ders., Ὁ Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων σκαπανεὺς τῶν τεσσάρων ἁρχῶν φορολογίας τοῦ Adam Smith, Sonderdruck aus: *Byzantinai Meletai* 6 (1995) 210-253 und o. J. (S. 3-46)

Basdekis, Athanasios, Die Enzyklika Papst Johannes Paul II »Ut unum sint« aus orthodoxer Sicht, *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 50 (5. Dezember 1995) 5-10

Bongenberg, Salesia (Hg.), Der Herr hat sein Volk heimgesucht, Coesfeld-Lette 1995, 121 S.

Der Christliche Osten 50 (1995)

Dahme, Klaus (Bearb. + Übers.), Byzantinische Mystik. Ein Textbuch aus der »Philokalia«, Bd. II: Die Lehre von der geistlichen Stille, ausgewählt u. übersetzt v. *Klaus Dahme*, Salzburg: Otto Müller V. 1995, 146 S.

Deltio Biblikon Meleton Bd. 14, 1995

Das geistliche Zentrum »Hagios Dimitrios - Heiliger Dimitrios« der Schweizer Metropole in Zürich (Τό Πνευματικό Κέντρο »Άγιος Δημήτριος« Ζυρίχης τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ἑλβετίας), griech./dt., Athen 1995, 37 S.

Ekklesia 72 (1995)

Enimerosis 11 (1995)

Ephemerios 44 (1995)

Glaßner, Gottfried (Hg.), *Ökumenische Information*, Sonderheft 1994: Himmel auf Erden. Gottesdienst und Leben im orthodoxen Rußland. Dokumentation zur Ausstellung 16. bis 31. Jänner 1994 im Romanischen Saal der Erzabtei St. Peter, i. Auftr. d. Ökumenischen Arbeitskreises Salzburg u. des Internationalen Forschungszentrums Salzburg, Salzburg, 92 S.

Hannick, Christian, Kopitars Darstellung der Autobiographie des Gerasim Zelic, *Österreichische Osthefte* 36 (1994) 417-424

Ders., Early Slavic Liturgical Hymns in Musicological Context, *Ricerche Slavistiche* 41 (1994) 9-30

Ders., Der südslawische Raum als Ort der Begegnung zwischen abendländischer und byzantinischer Kultur, Sonderdruck aus: *Byzanz, Islam, Abendland. Beiträge zur Geschichte und Kultur des Mittelalters aus Vortragsreihen der Österreichischen Nationalbibliothek*, hg. v. *Otto Mazal*, Wien: Österreichische Nationalbibliothek 1995, S. 77-86

Hellenika. Jahrbuch für die Freunde Griechenlands, hg. v. d. *Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften*, Jahrbuch 1994/1995, 316 S.

Heppner, Harald, »Graz und die Griechen« als Beispiel peripherer Kulturrezeption, Sonderdruck aus: *Dimensionen griechischer Literatur und Geschichte. Festschrift für Pavlos Tzermias zum 65. Geburtstag*, hg. v. *Gunnar Hering*, Frankfurt a.M.-Berlin-Bern u.a.: Peter Lang 1993, S. 199-208

Herder Korrespondenz 49 (1995)

Internationale kirchliche Zeitschrift 85 (1995)

Irenikon 68 (1995)

Kath' Odon 4 (1995), Heft 10

Kaufhold, Hubert, Die Bischofsliste der Trullanischen Synode in georgischer Überlieferung, Sonderdruck aus: *Oriens Christianus* 78 (1994) 131–144

Kogoulis, Ioannis B., Ο εκκλησιασμός των μαθητών. Συμβολή στη λατρευτική αγωγή, Thessaloniki: Kyriakidi 1992, 244 S.

Koutomanos, Elias u.a., 'Αγιον Όρος όπως το βλέπει ... ο ουρανός / Athos ... from the Heavens, Athen 1995

Leb, Joan-Vasile, Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870–1970), Cluj-Napoca: Presa Universitara Clujeana »Babes-Bolyai« Universität 1995, 262 S.

Limberis, Vasiliki, Divine Heiress. The Virgin Mary and the creation of Christian Constantinople, London and New York: Routledge 1994, XI, 199 S.

Ludwig-Maximilians-Universität München, hg. v. der LMU-München, Neukeferloh/München: Verlag Lutz Garnies 1995, 160 S.

Malamoussis, Apostolos (Hg.), Dokumentation über die Weihe der Griechisch-Orthodoxen Allerheiligen Kirche in München am 14. bis 16. Oktober 1995, München 1995, 43 S.

Mantzaridis, Georgios I., 'Ο άγιος Γρηγόριος ο Παλαμάς και η νεότερη ορθόδοξη θεολογία, Sonderdruck aus den Akten des Kongresses: Χριστιανική Θεσσαλονίκη από της εποχής των Κομνηνών μέχρι και της αλώσεως της Θεσσαλονίκης υπό των 'Οθωμανών (1430) (11ος-15ος μ.Χ. αί.), Thessaloniki 1992, S. 91–96

Ders., Εισαγωγή στην 'Ηθική. 'Η 'Ηθική στην κρίση του παρόντος και την πρόκληση του μέλλοντος, Thessaloniki: Pournaras ³1995, 238 S.

Martzelos, Georgios, 'Ο θεολογικός διάλογος της ορθόδοξης καθολικής εκκλησίας με τις μη χαλκηδόνιες εκκλησίες της 'Ανατολής, Sonderdruck aus: Πρακτικά ΙΔ' Θεολογικού Συνεδρίου με θέμα: »'Η Μήτηρ ήμων 'Ορθόδοξος 'Εκκλησία« (10–13 Νοεμβρίου 1993), Thessaloniki 1994, S. 293–319

Menevisoglou, Pavlos, 'Η ιερά Μητρόπολις Σουηδίας και Πάσης Σκανδιναβίας 1969–1994 (Ιστορικά σημειώματα), Athen 1994

Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, hg. von der Griechisch-

Orthodoxen Metropolie von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa, Nr. 1/1996, 24. Februar 1996

Nikolaou, Theodor (Bearb. + Übers.), ΕΓΚΑΙΝΙΑ - Kirchweihe, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet v. Th. Nikolaou, München: Inst. f. Orth. Theologie 1995, 79 S.

Ders., Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien: EOS Verl. 1995, 215 S., ISBN 3–88096–429–7

Ökumenische Perspektiven, Magazin des Evangelischen Bundes, Landesverband Bayern, Heft über »Kirche und Nation«, Nürnberg 1995, 89 S.

Ökumenische Rundschau 44 (1995)

Ökumenisches Forum 18 (1995)

Ostkirchliche Studien 44 (1995)

Pantainos 88 (1995)

Papas, Athanasios, 'Η »διορθωμένη« βυζαντινή ζωγραφική και οι άγοράφοι άδελφοί Κωνσταντίνος και Δημήτριος Φραγκόπουλος, Sonderdruck aus den Akten des wissenschaftlichen Kongresses der *Christianiki Thessaloniki Othomaniki Periodos 1430 - 1912*, Bd. 1, Thessaloniki 1993, S. 141–156

Papathanassiou, Athanassios N., 'Ο Θεός μου ό 'Αλλοδαπός, Athen: Parousia 1995, 35 S.

Ders., 'Αφρικανικός γάμος και χριστιανισμός. Εισαγωγή σε ιεραποστολικά και κανονικά έρωτήματα, Sonderdruck aus: *EETHSA*, Bd. 30, Athen 1995, S. 815–852

Patsavos, Lewis J., Primacy and Conciliarity: Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church, Brookline, Massachusetts: Giky Cross Orthodox Press 1995, 57 S., ISBN 1–885652–02–X

Prcela, Frano, Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit und Einheit. Juraj Krizanec, der Patriarch Nikon und die Mönche von Solovki, Sonderdruck aus: Wahrheit. Recherchen zwischen Hochschulscholastik und Postmoderne, hg. v. Thomas Eggensperger – Ulrich Engel, (Walberberger Studien/ Philosophische Reihe 9), Mainz: Matthias-Grünewald-Verl. 1995, S. 217–233

Schwarz, Reinhard, Abendmahlsgemeinschaft durch das Evangelium, obwohl der Tisch des Herrn

»durch menschliche Irrung versperrt ist«. Texte aus der Frühzeit der Reformation, Sonderdruck aus: *Lutherjahrbuch*. Organ der internationalen Lutherforschung 59 (1992) 38–78

Ders., Der hermeneutische Angelpunkt in Luthers Meßreform, Gerhard Ebeling zum 80. Geburtstag, Sonderdruck aus: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), Heft 3 (August 1992), S. 340–364

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben ECCLESIA IN AFRICA von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über die Kirche in Afrika und ihren Evangelisierungsauftrag im Hinblick auf das Jahr 2000. 14. September 1995, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 123), Bonn o.J., 105 S.

Dass., Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde. 28. September 1995., (Die deutschen Bischöfe 54), Bonn o. J., 23 S.

Dass., Richtlinien über persönliche Anforderungen an Diakone und Laien im pastoralen Dienst im Hinblick auf Ehe und Familie. 28. September 1995, 11 S.

Dass., »Geben wir den Kindern eine Zukunft in Frieden«, Welttag des Friedens 1996. 1. Januar 1996, (Arbeitshilfen 126), Bonn o. J., 66 S.

Sobornost 17 (1995)

Solia 60 (1995)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1995), Nr. 194–203

Staikos, K. Sp., Ἡ βιβλιοθήκη τῆς Μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου στὴν Πάτμο, Athen 1995, 30 S.

Synaxi (1994–1995), Hefte 51–55

Theologia 66 (1995)

Theodorou, Evangelos, Platos Erben. Die künftige Rolle der Akademien der Wissenschaften und Künste, Sonderdruck aus: *litterae* 5 (1995) 3–6

Theologisch-Praktische Quartalschrift 142 (1994), Heft 3, 143 (1995), Heft 1 + Heft 3

Tselengidis, Dimitrios, Ἡ ἱκανοποίηση τῆς θείας δικαιοσύνης κατὰ τὸν Ἀνσελμο Καντερβουρίας. Θεολογικὴ προσέγγιση ἀπὸ ὀρθόδοξη ἀποψη, (Philosophiki kai Theologiki Bibliothiki 33), Thessaloniki: Pournaras 1995, 186 S.

Una Sancta 50 (1995)

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Mut zur Strukturanpassung bei uns – Hilfe für die Entwicklungsländer. Eine Studie der Sachverständigen-Gruppe »Weltwirtschaft und Sozialethik«, vorgelegt v. Franz Furger, Bonn 1995, 47 S.

Dies., Handeln in der Weltgesellschaft: Christliche Dritte-Welt-Gruppen, Bonn Dez. 1995, 105 S.

St. Vladimir's Theological Quarterly 39 (1995)

Zentralstelle Pastoral der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kultur des Sonntags in der Familie. Familiensonntag 1996. 14. Januar 1996, Bonn o. J., 32 S.

Autoren

Basdekis, Athanasios

Dr. theol., Orthodoxie-Referent in der
Ökumenischen Centrale der ACK
Neue Schlesingergasse 22-24, D-60311 Frankfurt a.M.

Dimitrov, Ivan

Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät Sofia,
Vize-Rektor der Universität Sofia
Sv. Nedelia Pl. 19, BU-1000 Sofia C

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Tirolerstr. 74, D-13187 Berlin

Galitis, Georg

Emerit. Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät
der Universität von Athen; Gastprof. am Institut für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Ioan. Sechou 4, GR-115 24 Athen

Hannick, Christian

Univ.-Prof. Dr. phil., Lehrstuhl für Slawische
Philologie an der Universität Würzburg
Residenzplatz 2, D-97070 Würzburg

Ionita, Viorel

Univ.-Prof. Dr. theol.; Studiensekretär an der KEK
L'Ancienne Route 20-C, CH-1218 Grand-Saconnex

Ivanov, Vladimir

Protopresbyter, Prof. Dr. theol.; Gastprof. am Institut
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Wildensteiner Str. 10, D-10318 Berlin

Klein, Wassilios

Dr. phil., Diakon der Griechisch-Orthodoxen
Metropole von Deutschland
Tilsiterstr. 9, D-53117 Bonn

Larentzakis, Gregorios

Univ.-Prof. Dr. theol., Dr. theol., Institut für
ökumenische Theologie und Patrologie der
Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Magdalen

Nonne im Patriarchal Stavropegic Monastery of
St. John the Precursor
Rectory Road, Tolleshunt Knights, By Maldon,
GB-Essex CM9 8EZ.

Martzelos, Georg

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki; Gastprof. am Institut für
Orthodoxe Theologie der Universität München
Korytsas 16, GR-551 33 Thessaloniki

Nikolakopoulos, Konstantin

Dr. theol., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Aldringenstr. 12, D-80639 München

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol.,
Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der
Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Panagopoulos, Georgios

Dipl. iur., Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut
für Orthodoxe Theologie der Universität München
Strindbergstr. 12a, D-81241 München

Papandreou, Damaskinos

Griech.-orth. Metropolit der Schweiz, Dr. theol.,
Dr. theol. h.c. mult.
37, Chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy-Genf

Plank, Peter

Protopresbyter der russischen orthodoxen Kirche in
Deutschland, Dr. theol. habil.
König-Heinrich-Str. 63, D-97082 Würzburg

Seide, Georg

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Sonntag, Peter

Priester der Griechisch-Orthodoxen Metropole von
Deutschland
Dietrich-Bonhoeffer Str. 2, D-53227 Bonn

Yangazoglou, Stavros

Dipl. theol.
Iliados 14, GR-546 41 Thessaloniki

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

- BEP** Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
- EETHSA** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
- EETHStH** Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1953 ff.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- Ofo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, 12 Bde., Athen 1962–68.

Theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

X TR

Z/D

10. Jahrgang

1996

Heft 2

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



2015 10/17

✓ Z/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 (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 geführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verlag oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 56,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 30,— 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

XTR

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 56,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 30,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

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

ISSN 0933-8586

ZA 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Georg Mantzaridis , Orthodoxe Anthropologie und Ökologie	181
Boris Rauschenbach , Die Logik der Triplizität	187
Gerhard Feige , Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart	201
Nikolaus Thon , Elizaveta Feodorovna und das Martha-Marien-Stift. Ein Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine heutige Wiedergeburt	235
Wassilios Klein , Griechischsprachige Literatur zum christlichen Orient	255

DOKUMENTE

<i>A. Vereinbarung zur Lösung des estnischen Problems (Konstantinopel, 16. Mai 1996).</i>	265
<i>B. Der Besuch Papst Johannes Pauls II. in Deutschland</i>	
1. Ansprache des Papstes bei der Begegnung mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) sowie mit Vorstandsmitgliedern der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) (Paderborn, 22. Juni 1996)	268
2. Ansprache von Metropolit Augoustinos beim Ökumenischen Gottesdienst mit Papst Johannes Paul II. (Paderborn, 22. Juni 1996)	271

REZENSIONEN

<i>Trakatellis, D., Οι Πατέρες ἐρμηνεύουν. Ἀπόψεις πατερικῆς βιβλικῆς ἐρμηνείας (K. Nikolakopoulos)</i>	
<i>Reventlow, H. G., Epochen der Bibelauslegung, Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes (K. Nikolakopoulos)</i>	
<i>Spidlk, T., Russische Spiritualität. Vorwort von E. Jungclausen (G. Seide)</i>	
<i>Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa, (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 29), hrsg. von H. Marré und D. Schümmelfeder (G. Seide)</i>	
<i>Lowe, M. (ed.), Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal. The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism – Including a History and Bibliography of Dialogue between Orthodox Christians and Jews (M. Rantzou)</i>	
<i>Brun, M. – Schneemelcher, W. (Hgg.), Eucharisteria. Festschrift für Damaskinos Papandreou (D. Thiräos)</i>	273

CHRONIK 283

Anhang zur Chronik: »Befreiungstheologie im orthodoxen Kontext am Beispiel des griechischen Freiheitskampfes«. Festrede von Prof. Dr. Dr. *Theodor Nikolaou* anlässlich des griechischen Nationalfeiertages in München (24.3.1996) 305

EINGESANDTE SCHRIFTEN 311

AUTOREN 314

ABKÜRZUNGEN 315

Orthodoxe Anthropologie und Ökologie

von Georgios Mantzaridis, Thessaloniki

Die ökologische Krise spiegelt die innere Krise des Menschen wider, der alles tut, um die Vollkommenheit als Person zu erreichen, aber daran scheitert. Dieses Scheitern ist nicht zufällig, sondern entspringt seiner falschen Auffassung über das, was seine Vollendung als Person ist. Die Person (Hypostase) wird nicht durch die Konfrontation mit dem »was nicht Ich ist« zur Vollendung geführt, sondern vielmehr durch die Einheit mit allem »ad intra«. So ist die wirkliche Vollkommenheit für den Menschen sein gnadenhaftes Ähnlichwerden mit der vollkommenen Person, Gott, der das ganze Sein in sich faßt.

Im Hintergrund der ökologischen Krise steht das Verlangen des Menschen, mit allen Mitteln Vollkommenheit zu erlangen, ohne jedoch den Willen Gottes zu berücksichtigen oder persönliche Verantwortung für das eigene Tun zu übernehmen. Die Geschichte von der Ursünde im Alten Testament stellt diese Wahrheit deutlich dar. Der Mensch, das göttliche Gebot verachtend, ißt vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse und spürt seine Nacktheit. Im folgenden übernimmt er nicht etwa die Verantwortung für sein Tun, sondern wälzt diese ab: »... die Frau, die du mir beigegeben hast, sie hat mir von dem Baum gegeben und ich aß«, oder »... die Schlange hat mich verführt«. ¹ Adam distanziert sich von Gott *und* seinem Nächsten und schiebt ihnen die Schuld für seine Taten zu, Eva wiederum beschuldigt die Schlange.

Ein jeder von uns wiederholt die Ursünde durch egozentrisches Tun und die Weigerung, Verantwortung für das in der Welt angehäuften Böse zu übernehmen. Indem wir unser Selbst allem »was nicht Ich ist« gegenüberstellen, werden wir unfähig, den Nächsten und die Umwelt zu lieben. Diese Sünde bildet die Grundursache und die zentrale Achse der ökologischen Krise.

Die ökologische Krise ist kein selbständiges Phänomen, sondern verbindet sich unmittelbar mit dem persönlichen und gesellschaftlichen Leben des Menschen. Sie offenbart die Krise seiner Gesinnung und seiner Moral, seiner Wissenschaft und seiner Technologie, seiner Wirtschaft, seiner Politik, seines Rechtes und seiner Religion. Sie ist der äußerste Ausdruck der inneren Krise des Menschen wie auch aller seiner Taten und Handlungen. Die ökologische Krise kann als Metastase der geistigen und moralischen Krise vom Menschen zur Schöpfung, vom Mikrokosmos zum Makrokosmos charakterisiert werden.

Der Mensch, als eine »große Welt im Kleinen«², umfaßt die ganze Schöpfung in seiner natürlichen Konsistenz. Gleichzeitig ist er berufen, als ein Geschöpf »nach Abbild und

¹ Gen 3,12–13.

² Gregor Palamas, Homelie 53,35, in: *S. Oikonomos (Hg.)*, Gregor Palamas. Homelien, Athen 1861, S. 172.

Ähnlichkeit Gottes«³ die ganze Schöpfung durch sich selbst dem Schöpfer darzubringen. Er ist berufen, das Geschaffene mit dem Ungeschaffenen zu verbinden⁴.

Das Geschaffene ist seiner Natur nach wandelbar; die erste Wandlung ist seine eigene Entstehung. Es ist also unvermeidlich, daß sich das Geschaffene immer entweder auf dem Weg zum Schlechteren oder zum Besseren befindet. Das einzige Geschöpf aber, das die Richtung dieser Wandlung letztendlich entscheiden kann, ist der sich selbst bestimmende Mensch⁵. Sein Gang führt zur Entwicklung und Vollendung, aber auch zu Dekadenz und Verderbnis.

Das Kriterium, von dem die Richtung dieser Wandlung des Menschen und der ganzen Natur von Anfang an abhängt, ist die Beziehung des Menschen zur Welt. Diese Beziehung wird durch die Fähigkeit zu verzichten kontrolliert. Deswegen wird das Fasten in der orthodoxen Tradition als ein »Lebensgebot von gleichem Alter wie die menschliche Natur« bezeichnet⁶. Das Gebot Gottes für den Menschen war: »Vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon ißt, wirst du sterben«⁷. Die vernünftige Benutzung der Schöpfung ist also mit dem Fasten verbunden. Das Fasten, das das Wissen um die Abhängigkeit von Außen aktualisiert, ist zugleich Ausdruck des Gehorsams und bedeutet, daß der Mensch bereit ist, Gott ähnlich zu werden, indem er seine eigene Geschaffenheit anerkennt, indem er auch akzeptiert, daß ihm »das Sein verliehen ward«⁸. Dagegen drückt die unvernünftige Benutzung der Schöpfung Ungehorsam aus und leugnet die Tatsache der Geschaffenheit des Menschen. Dies führte den Menschen zur Entfremdung von Gott.

Die ökologische Krise ist auf die Entfremdung des geschaffenen Menschen vom ungeschaffenen Gott zurückzuführen, auf die Trennung nämlich der Seienden von dem wirklichen Sein und damit der Quelle des Lebens. Daraus entspringt außerdem jede menschliche Krise und alles Böse. Wie Basileios der Große schreibt, »das ist das Böse: die Entfremdung von Gott«⁹. Diese Entfremdung führt den Menschen zum Gegensatz zur Welt und zu sich selbst.

Alle Geschöpfe, zusammen mit dem Menschen, sind Werke des göttlichen Willens. Alle Geschöpfe, außer dem Menschen, sind absolut dem Willen Gottes unterworfen, da sie sein Wort vollbringen¹⁰. Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das den Willen Gottes zu übertreten vermag und sich unabhängig von Ihm bewegen kann. Da er aber selbst aus dem göttlichen Willen hervorging, bereitet bereits das Übertreten desselben eine Krise in seiner Hypostase; es verfälscht und vernichtet sie. »Ich bin im Schlamm der Sünden verstrickt und meine Hypostase ist verloren«, schreibt ein Hymnendichter der Kirche¹¹. Darin besteht auch die Identitätskrise des Menschen.

³ Gen 1,26.

⁴ *Maximos Konfessor*, De Ambiguus: PG 91, 130 B.

⁵ Siehe *Gregor Palamas*, Homelie 22: PG 151, 288 B.

⁶ *Gregor Palamas*, Homelie 13: PG 151, 157 C.

⁷ Gen 2,17.

⁸ *Maximos Konfessor*, Zum Vater Unser: PG 90, 893 C.

⁹ *Basileios der Große*, Homelie 9,8: PG 31, 148 A.

¹⁰ Ps 148,8.

¹¹ Kathisma-Theotokion, nach der 3. Ode des Kanons, Samstag der Käsewoche.

Der Mensch existiert und agiert als Mensch nur in Zusammenhang mit und in Bezug auf seinen Schöpfer. Seine Hypostase bekommt Sinn und Inhalt, wenn sie sein Urbild annimmt und ausdrückt, wenn sie mit dem göttlichen Willen in Einklang kommt. Die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der harmonischen Beziehung des Menschen zu sich selbst, seinem Nächsten und der Welt kann deswegen nur im Rahmen seiner harmonischen Beziehungen zu Gott, der die Liebe ist, verstanden werden.

Diese These scheint vielleicht sehr theoretisch oder gar utopisch. Das hat seinen Grund darin, daß die rechte Sicht des Menschen und der Natur verloren gegangen ist. Wenn die Natur und der Mensch je für sich betrachtet werden, ohne jede Verbindung oder Bezug zu der Ursache ihrer Existenz, so scheint folglich auch die Zurückführung des Bösen auf sein wahres Prinzip merkwürdig und unangemessen. Wenn nun aber der Mensch und die Natur in Verbindung und in Bezug zu Gott betrachtet werden, bekommen die Dinge wieder ihre wirklichen Dimensionen. In diesem Fall erhalten selbst die für die Sinne unangenehmen und schmerzlichen Erfahrungen einen positiven Charakter und dienen der Realisierung des menschlichen Ziels.

Die ökologische Krise als anthropologische Konsequenz kann nur durch den Menschen und im Menschen selbst angemessen angegangen werden. Ohne eine Veränderung des Menschen kann keine Veränderung in der Entwicklung der Ökologie stattfinden. Wenn der Mensch die ökologische Krise nicht in Verbindung mit seiner geistlichen und moralischen Krise sieht, übersieht er ihre wahren Dimensionen und bleibt unfähig, ihren eigenen Sinn zu erfassen. In diesem Fall erweisen sich auch die Maßnahmen, die er für den Umweltschutz ergreift, gleich wie nützlich sie auch erscheinen mögen, als oberflächlich oder sogar als verlogen, weil sie die Wurzel der Krise nicht treffen.

Hier muß sich die kirchliche Stimme erheben. Ziel der Kirche ist natürlich nicht, mit den staatlichen Verwaltungen in Konkurrenz zu treten oder deren Leistungen zu ergänzen, und das noch mit den geringeren Möglichkeiten und Mitteln, über die sie verfügt. Die Kirche besteht nicht, um dem Staat zu dienen, sondern dem Menschen das zu bieten, was weder der Staat noch irgendeine andere weltliche Einrichtung zu bieten vermögen. Nur dann versucht die Kirche sich mit weltlichen und kalkulierbaren Leistungen zu messen, wenn sie ihr Selbstbewußtsein verliert oder wenn sie an die Bedeutung ihrer Mission nicht mehr glaubt.

Ziel der Kirche ist die Erneuerung der Schöpfung, die Sünde und Tod besiegt; eine Erneuerung nämlich, die Verheißung ist, und die doch schon im alltäglichen Leben anwesend bleibt. Es ist eine Erneuerung, die den Menschen geistig regeneriert und sein Ethos und sein Verhalten gegenüber der Welt und den Dingen der Welt verwandelt, eine Erneuerung, die eine andere Lebensqualität darstellt.

Der Mensch findet mit dem Glauben an Gott und der Erfüllung seiner Gebote sein wahres Sein und seine rechte Beziehung zu seinem Nächsten und der Welt. Er nimmt an der Liebe Gottes teil und achtet darauf, daß er keinesfalls seinem Nächsten schadet oder die Dinge der Welt schlecht anwendet. Es ist bemerkenswert, daß die Kirche zu einer Zeit, als keine Rede von ökologischer Krise oder ökologischen Problemen war, das gute Gewissen des Menschen in unmittelbarer Verbindung zur Umwelt sah. So schreibt der Heilige Dorotheos über die Position des Gläubigen gegenüber den Dingen folgendes: »Richtiges Gewissen des Menschen gegenüber den Dingen bedeutet, daß er keinen Miß-

brauch von diesen macht, er nichts von diesen zerstört oder wegwirft. Auch dann, wenn er sieht, daß etwas von diesen Dingen weggeworfen wurde, übersieht er es nicht, selbst wenn es unbedeutend ist, sondern bringt es wieder an seinen Ort«¹². Und der Heilige Isaak der Syrer schreibt: »Ein barmherziges Herz bedeutet ein Herz, das für die ganze Schöpfung brennt, das heißt für Menschen und Vögel, für Tiere und Dämonen und für ein jedes Geschöpf«¹³.

Die Bekämpfung der ökologischen Krise darf nicht als eine allgemeine und abstrakte Angelegenheit betrachtet werden. Es ist nicht etwas, was auf eine unbestimmte Art die Menschheit oder die Menschen betrifft, sondern jeden einzelnen wie aber auch alle zusammen. Wenn wir uns unserer persönlichen Verantwortung für die Krise, die in uns selbst und um uns herum stattfindet, nicht bewußt werden, dann können wir auch nicht richtig der ökologischen Krise gegenüberreten. Dieses Bewußtwerden ist eine Frage, die nicht nur die persönliche Sensibilität, sondern auch die soziale Erziehung betrifft. Umso mehr betrifft sie die Erziehung, für die die Kirche zuständig ist. Es ist eine Frage der Metanoia, der Umkehr des Menschen zu seiner richtigen Beziehung zu Gott, der Welt und den Sachen der Welt. Wenn diese Erziehung entgleist ist, wie heute oft der Fall, dann wird auch die Sensibilität der Personen abgestumpft.

In einem Gesang der Orthodoxen Kirche heißt es: »Ich bin ... Gift für die Luft, die Erde und das Wasser geworden«¹⁴. Die Vergiftung der Umwelt spiegelt die innere Vergiftung des Menschen wieder. Und diese Vergiftung beginnt beim Geist des Menschen. Der ist es, der zuerst von leidenschaftlichen Sinngehalten vergiftet wird; deswegen wird der Geist des Menschen als »erstleidend« bezeichnet¹⁵. Diese leidenschaftlichen Sinngehalten, als aus Sinngehalten und Leidenschaften zusammengesetzte Gedanken¹⁶, nämlich die Obsession der Gier und Selbstsucht, führen zum Mißbrauch der Welt und ihrer Dinge. Ohne Reinigung des Geistes von diesen leidenschaftlichen Sinngehalten kann keine rechte Beziehung des Menschen zur Welt und ihren Dingen zustandekommen. Wenn das Übel nicht im Geist des Menschen angegangen wird, kann es keine wirkliche und zukunftsfähige Hilfe geben. Alle anderen Bemühungen, so sehr sie auch nützlich oder praktisch scheinen, sind in der Tat äußerlich und oberflächlich, weil sie die Wurzel des Übels, das heißt die schlechte Beziehung des Menschen zur Welt und den Dingen der Welt nicht erreichen.

Wie kann aber die Reinigung des Geistes von den leidenschaftlichen Sinngehalten realisiert werden? Der Heilige Maximos der Konfessor bemerkt: Es gibt das Ding, den Sinngehalt und die Leidenschaft. Das Ding ist z. B. der Mann, die Frau, das Gold u.s.w. Der Sinngehalt ist die einfache Erinnerung an eines von diesen. Die Leidenschaft ist unüberlegte Liebe oder der urteilslose Haß zu einem davon. Der leidenschaftliche Sinngehalt ist schließlich der Sinngehalt, der aus Leidenschaft und Sinngehalt zusammengesetzt

¹² Didascalia 3,3; PG 88, 1656 D.

¹³ Isaak der Syrer, Homilie 81, in: I. Spetsieris (Hg.), Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαάκ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἄσκητικά, Athen 1895, S. 306.

¹⁴ Stichiron der Vesper, Montag des 7. Tons.

¹⁵ Siehe Gregor Palamas, Über Leidenschaften und Tugenden: PG 150, 1069 A.

¹⁶ Siehe Maximos Konfessor, Kapitel über die Liebe 3,43: PG 90, 1029 B.

wird. Wenn die Leidenschaft vom Sinngehalt getrennt wird, bleibt der einfache Sinngehalt übrig¹⁷.

Die Voraussetzung für die richtige Einstellung des Menschen zur Welt ist also die Reinigung des Geistes und der Sinngehalte des Menschen von den Leidenschaften. Sie ist nämlich die Wiederherstellung des reinen Geistes und der reinen Sinngehalte. Je mehr der Mensch seinen Geist und seine Sinngehalte von Leidenschaften trennt, desto richtiger verhält er sich selbst zur Welt und ihren Dingen. Um dies zu schaffen, braucht man Askese und selbstlose Liebe, die die ganze Schöpfung umarmt. Man braucht auch eine dem asketischen Geist und der wahren Liebe gemäße Erziehung.

In unserer Zeit geht die Sorge für die Welt mit einem systematischen Verseuchen des menschlichen Geistes mit leidenschaftlichen Sinngehalten einher. Diese Tendenz, die einen internationalen Charakter mit vorwiegend wirtschaftlichen Interessen hat, zielt darauf ab, die Begriffe von Personen und Sachen, das heißt, das Denken des Menschen, mit verschiedenen Leidenschaften zu verknüpfen. Es reicht, wenn man an die Art und Weise, auf die Werbung stattfindet, denkt. Ihr Ziel ist nämlich nicht bloß, die Dinge bekannt zu machen oder ihre Nützlichkeit aufzuzeigen, sondern vielmehr ihre Sinngehalte mit irrationalen und urteilslosen Sehnsüchten, die die Menschen reizen, zu verbinden. Selbst da, wo der Schutz des Staates eingreift, bleibt die Vergiftung der Sinne unvermindert. Das sieht man zum Beispiel bei der Zigarettenwerbung; dort, wo ausdrücklich steht, »Rauchen schadet der Gesundheit«, sieht man freundliche und kerngesunde Personen, die in einer angenehmen Umgebung Zigaretten rauchen.

Wenn dem Menschen nicht geholfen wird, seinen Geist und seinen Verstand zu benutzen, wenn ihm nicht Askese und die wahre Liebe gelehrt werden, wenn er nicht zu seiner wahren Beziehung zu Gott, zur Welt und den Dingen der Welt durch die Kirche geführt wird, dann kann es keine entscheidende Änderung in der ökologischen Frage geben. Damit dies jedoch geschieht, muß die Kirche ihre authentische Aufgabe übernehmen und gleichzeitig allen, die das gesellschaftliche Leben beeinflussen, einen gesunden Geist einflößen.

¹⁷ Kapitel über die Liebe 3,42–43: PG 90, 1029 AB.

Die Logik der Triplizität

von Boris Rauschenbach, Moskau

Das Dogma der Hochheiligen Dreifaltigkeit ist eines der zentralen Dogmen des Christentums. Bekanntlich war seine Gestaltwerdung mit der Auseinandersetzung um diverse theologische Gesichtspunkte verbunden, die letztendlich zu einer einheitlichen Meinung geführt hat. Seine prägnante Formulierung fand dieses Dogma im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis.

Dabei trägt dieses Glaubensbekenntnis Spuren von Auseinandersetzungen und Bedenken. Dies ist aus dem achten Artikel des Glaubensbekenntnisses ersichtlich, wo die dritte Person als Herr und nicht als Gott bezeichnet wird. Es kann sein, daß Basileios der Große hier Vorsicht und Diplomatie walten ließ, damit nicht durch eine unvorsichtige Formulierung der schwelende Streit von neuem angeheizt würde. Natürlich sind die Termini Herr und Gott Synonyme, doch es ist in der Geschichte der Kirche bekannt, daß Synonymen manchmal verschiedene Bedeutungen verliehen wurden. So wurde den griechischen Begriffen Ousia (Wesen) und Hypostase (Person), die früher stets als Synonyme betrachtet wurden, von Kirchenvätern unterschiedliche Bedeutung verliehen. Die oben genannte Besonderheit des Textes des Glaubensbekenntnisses, die von den in der Orthodoxie unkonsequenten Menschen auf eigene Art gedeutet wurde, führte zur Notwendigkeit, diese Frage grundsätzlich zu klären. Auf dem 6. Ökumenischen Konzil wurde die Epistel des Patriarchen von Jerusalem, Sophronios, gebilligt, in der es hieß, daß der Heilige Geist ewig von Gott und Vater ausgeht und als Licht und Gott anerkannt wird. Da es im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses über die vor ewigen Zeiten gewesene Zeugung des Sohnes aus dem Vater heißt: »Licht vom Licht, wahrer Gott von wahren Gott«, entsteht ein präzises Bild der Wesenseinheit der drei Personen der Trinität, von denen jede Licht und Gott ist. Die genannte Präzisierung von Sophronios konnte jedoch ins Glaubensbekenntnis nicht aufgenommen werden, weil es schon auf dem 3. Ökumenischen Konzil (im siebten Kanon) verboten wurde, am Text des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses Veränderungen vorzunehmen.

In der Trinitätslehre gaben die Kirchenväter eine dogmatisch einwandfreie Lösung des entstandenen Problems, das darin bestand, daß in Gott gleichzeitig sowohl die Monade als auch die Triade ausgedrückt wird. Kein Wunder, daß auch Kirchenväter diese Dreieinigkeit immer wieder unterstrichen. Hl. Gregor der Theologe sagte in seiner Homilie zur Taufe: »Ich begann noch nicht an die Einheit zu denken, und die Dreiheit erleuchtet mich schon mit ihrem Licht. Ehe ich an die Dreiheit zu denken begann, und schon bin ich wieder von der Einheit umfaßt.«¹ In der letzten Aussage möchte ich das Wort »denken« hervorheben. Trinität als Begriff gab es bei den Klassikern der Philosophie nicht, und

¹ Zitiert nach: W. N. Losski, *Mistitscheskoje bogoslowije, Bogoslowskije trudy* 8 (Moskau 1972) 28.

man brauchte ernsthafte Überlegungen, um ihr Wesen zu ergründen, wenn dies zwar überhaupt möglich ist, spricht man doch über etwas grundsätzlich Unfaßbares, über Gott.

Überlegungen über die Dreieinigkeit riefen einen ganzen Strom von Verlegenheiten, Zweifeln und Häresien hervor. Der menschliche Verstand ist immer bestrebt, die ausgesagte Behauptung zu begreifen. »Begreifen« heißt, diese Behauptung in die Gesamtheit von Wahrheiten einzuschließen, die durch die alltägliche menschliche Praxis untermauert werden, und sie letztendlich mit der rationalen formalen Logik in Einklang zu bringen. Die scheinbare Nichtübereinstimmung des Dogmas mit der formalen Logik brachte viele auf den Weg häretischer Konstruktionen.

Es wäre hier abwegig, das Jahrhunderte dauernde Bedenken hinsichtlich der Häresie zu besprechen; darüber kann man vieles aus der Kirchengeschichte erfahren. Hier genügt es, den Zustand des Problems zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu fixieren. Vor allem sei gesagt, daß die Eigenschaften der Dreieinigkeit sich in zwei Klassen einteilen lassen: die logischen und die außerhalb der Logik liegenden. Zu den logischen Eigenschaften kann man solche zählen wie Dreifaltigkeit, Wesenseinheit usw., zu den außerhalb der Logik liegenden gehören solche wie die Lebenschaffenheit, die Heiligkeit.

Nachstehend betrachten wir lediglich die logischen Eigenschaften der Dreieinigkeit, und zwar nicht deshalb, weil sie relevanter sind, sondern weil gerade sie Bedenken und Häresien hervorriefen. Und das ist nur natürlich. Wenn wir über die Heiligkeit der Trinität sprechen, so haben wir in unserem Alltagsleben nichts Vergleichbares, die Heiligkeit ist nur dem Göttlichen eigen. Wenn es aber um die Trinität geht, so sucht der menschliche Verstand ungewollt nach Analogien im Alltag, um diesen Begriff mit der formalen Logik in Verbindung zu bringen. Wenn wir auf unser Anliegen zurückgreifen, den Zustand des Problems zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu charakterisieren, können wir uns mit gutem Grund der Besprechung jener Diskrepanz zuwenden, die zwischen P. Florenski und J. Trubezkoi in puncto Auslegung des Begriffs »Dreieinigkeit« entstand, welche Pawel Florenski in seinem Buch »Stütze und Behauptung der Wahrheit« gab. Ihre Divergenzen sind charakteristisch – die beiden Standpunkte existieren auch heute noch.

Der Streit entstand anläßlich der Frage, ob die These über die Existenz der drei Personen, die der Eine Gott sind, mit der gewöhnlichen formalen Logik in Einklang gebracht werden kann. Die Position von Pawel Florenski ist aus seinen folgenden Worten ersichtlich: »Die Dreieinigkeit in der Einheit und die Einheit in der Dreieinigkeit bedeuten für den Verstand nichts.«² Er erachtet diese Situation als antinomisch (der Form nach widersprüchlich) und erblickt hier nichts Schlechtes, da er meint, daß es gar nicht notwendig sei, diesen Widerspruch aufzuheben. Nach seiner Meinung gilt es, ihn durch die Askese des Glaubens zu überwinden. Nach Florenski wird die Antinomie hier zu einer eigenartigen Unentwegtheit. »These und Antithese bilden zusammen den Ausdruck der Wahrheit. Mit anderen Worten ist die Wahrheit Antinomie und kann anders nicht sein.«³ Folglich muß man, nach Pawel Florenski, die formal-logischen »Unzulänglichkeiten« einfach außer acht lassen, denn ihr Vorhandensein bestätigt eher die Wahrhaftigkeit der Aussage, als daß es sie widerlegt.

² Pawel Florenski, *Stolp i utwershdenije istiny*, Moskau 1914, S. 59.

³ Pawel Florenski, a.a.O., S. 147.

Trubezkoi vertritt diametral entgegengesetzte Ansichten. In seinem Referat auf der Sitzung der Religiös-Philosophischen Gesellschaft in Moskau am 26. Februar 1914 nimmt er Bezug auf die Aussage von Pawel Florenski und sagt folgendes: »Unserem hochverehrten Autor zum Trotz ist das Dogma der Heiligen Dreifaltigkeit gar nicht antinomisch, weil es darin keinen inneren Widerspruch gibt ... im kirchlichen Dogma bezieht sich die ›Einheit‹ auf das Wesen und die ›Dreifaltigkeit‹ auf die Personen.«⁴ Und weiter: »Wenn der grobe Menschenverstand die drei Personen in drei Götter verwandelt, verwandelt sich das Dogma tatsächlich in eine Antinomie, weil die These, wonach Gott einheitlich ist, auf keine Weise mit der Antithese in Einklang gebracht werden kann, daß es drei Götter gibt.«⁵

Wie schon gesagt, ist dieser Standpunkt auch heute noch anzutreffen. In der modernen Darlegung der Grundlagen der Orthodoxie heißt es: »Die Personen der Dreifaltigkeit sind unvermischt, sie bilden eine einheitliche Gottheit, in der jede Hypostase die gleiche Göttliche Würde wie jede der beiden anderen hat. Die Hypostasen der Heiligen Dreifaltigkeit sind nicht drei Götter, sondern der eine Gott.«⁶

Bei all ihrer äußerlichen Überzeugungskraft springt ins Auge, daß diese Aussagen sich vom Glaubensbekenntnis abkehren. Denn im Glaubensbekenntnis heißt es eindeutig, daß jede der drei Personen Gott ist. Davon zeugt auch die Gebetspraxis. Es sei nur daran erinnert, daß z. B. die Vesper mit dem Gesang beginnt, wo es solche Worte gibt: »Kommt, lasset uns anbeten und niederfallen vor Christus selbst, unserem König und Gott.« Gewiß kann man immer sowohl das Glaubensbekenntnis als auch die Gebete auf eine notwendige Weise deuten, doch es wäre viel besser, sich nicht mit der Deutung zu beschäftigen, sondern die Texte in ihrem direkten Sinn zu verstehen. Diese Erwägung spielte allem Anschein nach eine bestimmte Rolle dabei, daß Pawel Florenski die Antinomie und nicht eine kaum merkbare Abweichung vom Glaubensbekenntnis bevorzugte.

Nachstehend wird nachgewiesen, daß die Behauptung »Gott ist eins« unter bestimmten Verhältnissen mit der Behauptung »Es gibt drei Personen« ohne jegliche Antinomie in Einklang gebracht werden kann. Dies zeugt davon, daß die Lehre von der Dreieinigkeit dem Glaubensbekenntnis in nichts widerspricht. Zu allererst gilt es zu zeigen, worin der formal-logische Fehler von Trubezkoi bestand (der Kürze halber sprechen wir im folgenden über Trubezkoi, wobei dies all jene betrifft, die eine ähnliche Position beziehen), wenn er behauptet, die Dreieinigkeit, falls jede Person als Gott angesehen wird, führe zu einer Antinomie. Um die darauffolgenden Erwägungen anschaulich zu machen, erörtern wir zwei einfache Beispiele.

Die Behauptung, wonach drei Blumen einen Strauß bilden, ist logisch tadellos, weil Blume und Strauß verschiedene Begriffe sind. Eine Antinomie würde sofort entstehen, wenn die Behauptung so formuliert würde: Drei Blumen bilden eine Blume. Nach diesem Schema wäre die Behauptung »drei Personen bilden einen Gott« völlig zulässig, soweit gemeint ist, daß Person nicht Gott sei. Gerade dieser Gedankengang ist für

⁴ J. N. Trubezkoi, Swet Faworski i preobrasenije uma, *Woprossy filosofii* 12 (1989) 119.

⁵ J. N. Trubezkoi, a.a.O., S. 120.

⁶ Wladimir Glinski, *Osnowy chrzianskoi prawoslawnoj wery*, London-Ontario 1985, S. 127.

Trubezkoi typisch. Betrachten wir nur ein kompliziertes Beispiel: drei Tropfen Wasser. Als Tropfen bezeichnen wir ein Wasserteilchen, das von allen Seiten mit Luft umgeben ist. Die Behauptung, drei Tropfen bilden einen Tropfen, kann sich als korrekt erweisen, wenn man zuläßt, daß die Tropfen in eins zusammenfließen können. Dabei kann man auch zulassen, daß die Ausgangstropfen verschieden gefärbt sind und nach dem Zusammenfließen sich nicht vermischen, sondern ihre Individualität bewahren, kurzum, sie werden der allgemein gültigen logischen Vorstellung von der Dreifaltigkeit möglichst nahegebracht. Worin besteht der Unterschied in den angeführten Beispielen mit Blumen und Tropfen? Der relevante logische Unterschied besteht darin, daß drei Blumen nicht zusammenwirken, während das Zusammenwirken der Tropfen der Fall war – sie floßen zusammen. Folglich kann die elementare Beurteilung von Trubezkoi für wechselwirkende Objekte als unanwendbar erscheinen. Die Sache ist nämlich die, daß die oben angeführte Aussage über die Blumen sich auf das logische Gesetz der Gleichheit stützt, wonach im Prozeß der Beurteilung jeder Gegenstand als derselbe gedacht werden muß, und zwar beim unveränderlichen Inhalt seiner Merkmale. Im Falle mit den Blumen war es tatsächlich so, im Unterschied zum Beispiel mit den Tropfen. Im letzteren Fall veränderte sich im Prozeß der Beurteilung der Inhalt der Merkmale, zuerst ging es um Wasserteilchen, die von allen Seiten mit der Luft umgeben waren, zum Schluß berührten sich diese Teilchen an einigen Stellen mit der Luft und an anderen miteinander. Daraus ist ersichtlich, daß die logische Kette von Trubezkoi im gegebenen Fall nicht anwendbar ist, weil das Gesetz der Gleichheit der Aussagen hier verletzt wird. Wenn man das Zusammenwirken der Tropfen (Zusammenfließen) nicht zuläßt, dann würde jedes Teilchen immer von der Luft umgeben sein, d. h. es würde im Prozeß der Aussage dieses relevante Merkmal nicht verändern; dann würden die Aussagen von Trubezkoi legitimiert sein, und es sollte sofort eine Antinomie entstehen. Die angeführten Beispiele zeugen eindeutig davon, daß man bei der Erörterung von zusammenwirkenden Objekten sehr vorsichtig sein soll, um logische Fehler zu vermeiden.

Hinsichtlich der Dreieinigkeit kann man im voraus behaupten, daß die Personen darin nicht bloß koexistieren, sondern vielmehr zusammenwirken. Sohn und Hl. Geist sind mit dem Vater durch Zeugung und Ausgehen verbunden, schon deshalb können die elementaren Aussagen von Trubezkoi sich als fehlerhaft erweisen. Versucht man dieses logische Problem »im Frontalangriff« zu lösen, wie dies mit den Tropfen der Fall war, so entstehen sofort unüberwindliche Schwierigkeiten, die darauf zurückzuführen sind, daß man den Charakter der Wechselwirkung der drei Personen der Trinität zu präzisieren hat, was natürlich unmöglich ist. Deshalb wird im folgenden eine andere Methode verwendet: Wir werden in der Mathematik nach einem Objekt suchen, das über alle logischen Eigenschaften der Dreifaltigkeit verfügt, und wenn wir ein solches Objekt finden, dann werden wir dadurch beweisen, daß die Struktur der Dreifaltigkeit logisch widerspruchsfrei sein kann (das Fehlen jeglicher Antinomien in ihr) auch in dem Fall, wenn jede Person als Gott angesehen wird. Dies hängt damit zusammen, daß die gesamte Mathematik sich auf die Gesetze der formalen Logik stützt. Die Methode, die hier verwendet wird, läuft, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, auf den Beweis der Isomorphie (gleiche logische Struktur) der Dreifaltigkeit und eines mathematischen Objekts hinaus. Doch zuerst muß

man die logischen Eigenschaften der Dreifaltigkeit genau formulieren. Die sind zweifellos wohl bekannt, doch man muß sie hier gruppieren und präzisieren.

1. Trinität. Diese Eigenschaft ist absolut evident, sie spricht davon, daß der Eine Gott und die Dreifaltigkeit dasselbe sind.

2. Wesenseinheit. Hier wird behauptet, daß die drei Personen der Dreifaltigkeit das gleiche Wesen haben. Manchmal (und das ist schon erwähnt) wird dieses Wesen als Göttliche Würde definiert. Doch oben wurde schon unterstrichen, daß diese Formulierung als eine Abweichung vom Glaubensbekenntnis mit dem Ziel gedeutet werden kann, das Entstehen einer scheinbaren Antinomie zu vermeiden. Wir wollen sogar in Kleinigkeiten vom Glaubensbekenntnis nicht abweichen, deshalb gilt es für uns, daß die Wesenseinheit darauf hinausläuft, daß jede Person Gott ist.

3. Unteilbarkeit. Das Hervorheben der Tatsache, daß die Dreifaltigkeit unteilbar ist, wird besonders relevant nach der Aussage, daß jede Person Gott ist. Hier kann der Eindruck entstehen, daß es drei Götter gibt, und wenn jeder unabhängig handelt, entsteht ein Tritheismus. Obwohl das nie direkt behauptet wurde, sind in der Geschichte der Kirche Häresien bekannt, die diesen Trend hatten, z. B. subordinationistische Häresien, in denen der dreieinheitliche Zusammenhang abgeschwächt ist, wie dies W. Losski feststellte.⁷ Nach der kirchlichen Lehre agieren die Hypostasen immer zusammen, und es ist völlig ausgeschlossen, daß eine Person von den beiden anderen getrennt handelt. Im 17. Jahrhundert gab es z. B. in Rußland ikonenhähnliche Illustrationen zum Text der Heiligen Schrift, unter denen auch Darstellungen der sieben Tage der Erschaffung durch Gott zu treffen waren. Sie heißen »Acta der Trinität«, was von der großen Bedeutung zeugt, die dem Prinzip der Ungetrenntheit beigemessen wurde.

4. Gleichewigsein. Diese Eigenschaft muß extra genannt werden, weil im Bestreben, das Dogma der Trinität »verständlich« zu machen, die Häresie des Modalismus entstand. Sie ist auf den Namen Sabellios zurückzuführen, der im 3. Jahrhundert behauptete, der einheitliche Gott ist in dem Sinne dreifach, daß Er abhängig von den Umständen abwechselnd das Antlitz des Vaters, des Sohnes oder des Hl. Geistes annimmt. Die Ära des Vaters war vor dem Sündenfall, dann begann die Ära des Sohnes, und nach der Himmelfahrt begann die Ära des Hl. Geistes. Da Gott, nach Sabellios, seinen Modus (Erscheinungsweise) abhängig von den Umständen wechselt, wurde die Häresie »Modalismus« genannt. Nach der kirchlichen Lehre existieren Vater, Sohn und Hl. Geist zusammen und immer, d. h. sie haben die Eigenschaft des Gleichewigseins.

5. Spezifik. Diese Eigenschaft wird auf eine unverständliche Weise gewöhnlich nicht hervorgehoben, vielleicht deshalb, weil sie evident zu sein scheint. Doch bei der Analyse der Logik der Trinität soll sie formuliert und bei der Suche nach einem passenden mathematischen Objekt berücksichtigt werden, und diese Suche steht uns bevor. Das Wesen dieser Eigenschaft besteht darin, daß die drei Personen trotz ihrer Wesenseinheit aufeinander nicht zurückzuführen sind, sondern jede ihre Spezifik hat. Sergius Bulgakow schreibt in seiner Monographie »Rechtgläubigkeit« über den dreipersonlichen Gott: »In dieser Dreieinigkeit vereinigt sich die Eigenständigkeit und Getrenntheit der drei göttli-

⁷ W. N. Losski, Dogmatitscheskoje bogoslowije, *Bogoslowskije trudy* 8 (1972) 137.

chen Hypostasen mit der Einheit des göttlichen Selbstbewußtseins«.⁸ Der spezifische Charakter und die Eigenständigkeit der drei Personen ist aus der Praxis des Gottesdienstes, der Gebete und Gesänge gut ersichtlich. Im Gebet zum Hl. Geist »Himmlicher König« gibt es solche Worte: »Komm und wohne in uns und reinige uns von allem Mangel«, eine Bitte, die während des Betens nur an den Heiligen Geist gerichtet wird. Das Gebet zu Jesus Christus »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich unser« wendet sich an den Sohn (und nicht an eine andere Person), weil nach dem Glaubensbekenntnis gerade Jesus Christus kommen wird, »zu richten die Lebenden und die Toten«. Die Spezifik der drei Personen wird im täglichen Gebet zur Dreifaltigkeit besonders hervorgehoben, wo die Bitten an die drei Personen völlig unterschiedlich formuliert werden: »... reinige uns, Herr, von unseren Sünden; vergib uns, Gebieter, unsere Vergehen; suche heim unsere Schwächen, o Heiliger, und heile sie...«. Sogar wenn die Bitten ihrem Wesen nach die gleichen sind, werden sie mit verschiedenen Worten ausgedrückt, als wenn sie die Spezifik der Personen veranschaulichten. So heißt es im Gebet »Gewähre, Herr...« (in der Vesper): »Herr, lehre mich...; Gebieter, unterweise mich...; o Heiliger, erleuchte mich...«.

Ich weiß sehr wohl, daß der Begriff, den ich verwenden will, hier fehl am Platze ist, und doch wage ich zu sagen, daß jede Person der Dreifaltigkeit ihre »Arbeit« zu erfüllen hat, die aber auch den anderen Personen eigen ist.

Man könnte die letzten beiden Eigenschaften (Gleichewigsein und Spezifik) in einem Wort vereinigen: Unverschmelzbarkeit (Unvereinbarkeit der Personen). Dies würde gestatten, der Formulierung der logischen Eigenschaften der Dreifaltigkeit folgende Form zu verleihen: Die Trinität ist dreifaltig, wesenseinheitlich, ungetrennt und unverschmelzbar, doch wir werden das nicht tun, und zwar der Möglichkeit einer präziseren Auswahl eines entsprechenden mathematischen Objektes halber. Abgesehen von der Besprechung der logischen Eigenschaften der Trinität, wollen wir nun in Betracht ziehen, daß die Begriffe »unteilbar« und »unverschmelzbar« nicht konträr sind und trotz verbreiteter Meinung keine Unbegreifbarkeit schaffen. Der erste Begriff zeugt davon, daß die drei Personen bloß zusammen existieren, der zweite, daß sie im oben erwähnten Sinne qualitativ verschieden sind (denn man kann nur das Gleichtypische völlig zu einem einheitlichen Ganzen verschmelzen).

Zum Schluß kann man noch eine (die letzte) Eigenschaft der Trinität formulieren, die nur mit gewissen Vorbehalten als logisch bezeichnet werden kann.

6. Wechselwirkung. Wie schon gesagt, befinden sich die drei Personen in einer vor ewigen Zeiten bestehenden Wechselwirkung, von der uns nur das bekannt ist, daß der Sohn durch Zeugung und der Hl. Geist durch das Ausgehen mit dem Vater verbunden sind. Die Eigenschaft dieser Existenzweise muß besonders hervorgehoben werden, weil die oben angeführten Beispiele mit drei Blumen und drei Tropfen uns gezeigt haben, daß die Logik bei wechselwirkenden und nicht wechselwirkenden Objekten absolut unterschiedlich sein kann.

Die Eigenschaft der Wechselwirkung nimmt in gewissem Maße eine gesonderte Stellung ein, indem sie sich von allen anderen unterscheidet, weil die fünf ersten Eigenschaf-

⁸ *Sergei Bulgakow*, Prawoslawije, Paris, S. 227.

ten qualitativ bestimmt und »statisch« sind, sie zeugen deutlich von einem Zustand, während die letztere den Fakt der Existenz eines gewissen »Vorgangs« reflektiert. Die sechste Eigenschaft kann auch deshalb nicht als rein logisch bezeichnet werden, weil sie das Leben Gottes in sich reflektiert. Dabei stellt die unweigerliche Unbestimmtheit des Begriffs »Wechselwirkung« kein Hindernis dar, um zu verstehen, in welcher Richtung die Logik der Trinität analysiert werden soll.

Ein mathematisches Objekt, das den oben angeführten sechs Eigenschaften völlig entspricht, existiert tatsächlich und wird in der Mathematik, Mechanik, Physik und in anderen ähnlichen Wissenschaften oft verwendet. Das ist der gewöhnliche Vektor mit seinen drei orthogonalen Komponenten. Der Bestimmtheit halber wollen wir annehmen, daß dieser Endvektor seinen Anfang im orthogonalen Koordinatensystem hat und daß seine Komponenten nach Achsen gerichtet sind. Wollen wir nun einschätzen, inwieweit seine logischen Eigenschaften den gleichnamigen Eigenschaften der Trinität entsprechen.

1. Trinität. Sie ist fast evident, weil der Vektor selbst einerseits und seine drei Komponenten andererseits dasselbe sind. Dieses »dasselbe« muß folgendermaßen verstanden werden: Nehmen wir an, daß es z. B. eine Ingenieureinrichtung gibt, auf die ein Kraftvektor wirkt. Dadurch werden in der Konstruktion Spannungen und Deformationen entstehen, die meßbar sind. Wenn der Vektor durch seine drei Komponenten ersetzt wird, indem sie an ein und demselben Punkt angreifen, wird sich die gesamte Verteilung von Spannungen und Deformationen in der Konstruktion nicht verändern. Ein den Zustand der Konstruktion nach Geräten Beobachtender ist außerstande zu bestimmen, ob der Vektor selbst oder dessen Komponenten auf die Konstruktion wirken. Ihre Wirkungen sind absolut äquivalent. Für diejenigen, die mit der Vektoralgebra vertraut sind, sei ganz besonders hervorgehoben, daß in der angeführten Aussage der Begriff »vektorielle Addition« nicht verwendet wird; bei der Bestimmung der Dreieinigkeit braucht man das auch nicht.

2. Wesenseinheit. Es geht dabei ebenfalls um eine beinahe offensichtliche Eigenschaft, weil die drei Komponenten des Vektors selbst Vektoren sind. Es ist immerhin bemerkenswert, daß nie jemand den Standpunkt vertrat, dieser Umstand führe zur Antinomie.

3. Unteilbarkeit. Jede Komponente des Vektors ist mit ihm absolut verbunden, weil sie dessen Vektorprojektion auf die entsprechende Achse ist. In diesem Fall sind sie ebenso absolut miteinander verbunden, was eben die Unteilbarkeit bedeutet.

4. Gleichewigsein. Das ist auch eine offensichtliche Konsequenz dessen, daß die Vektorkomponenten immer gleichzeitig und zusammen existieren, sonst würden sie kein System von Vektoren bilden, das zu jedem beliebigen Zeitpunkt dem Ausgangsvektor völlig äquivalent ist.

5. Spezifik. Diese Eigenschaft bedarf einer ausführlicheren Erörterung. Bei der Aufzählung der Eigenschaften der Trinität wurde gesagt, daß jede Person der Dreifaltigkeit entsprechend dieser Eigenschaft ihre Arbeit zu erfüllen hat. Dieser Begriff ist, bezogen auf die Trinität, fehl am Platze, doch jetzt paßt er in den Kontext völlig hinein. Der Bestimmtheit halber nehmen wir an, daß dieser Vektor eine Kraft ist, die den materiellen Punkt aus dem Koordinatenanfangspunkt verschiebt. Verständlicherweise kann jede Komponente ihn lediglich »ihre« und auf keinen Fall eine »fremde« Achse entlang ver-

schieben. Dies zeugt davon, daß die drei Komponenten des Vektors grundsätzlich unfähig sind, einander zu ersetzen, was von ihrer Spezifik zeugt.

6. Wechselwirkung. Die Wechselwirkung der Komponenten läuft darauf hinaus, daß sie nach den Regeln der Vektoralgebra summiert werden. (Im Punkt I ging es um die Äquivalenz der Monade und der Triade, hier wird der Prozeß genannt, der zu dieser Äquivalenz führt.)

Aus der angeführten Analyse ist ersichtlich, daß die logische Struktur der Trinität und des Vektors mit seinen drei orthogonalen Komponenten völlig übereinstimmt, was deren Isomorphie beweist. Folglich darf man eine ähnliche Situation auch für die Trinität zulassen, weil im Falle Vektor keine Antinomien entstehen. Dann verliert die Meinungsdiscrepanz zwischen Trubezkoi und Pawel Florenski ihren Sinn. Die beiden gingen davon aus, daß die These »Gott ist einheitlich« mit der Antithese »Es gibt drei Götter« nicht in Einklang gebracht werden kann, ohne dabei die Gesetze der Logik zu verletzen. Jetzt ist es evident geworden, daß dem nicht so ist.

Zwar ist die angeführte Erörterung im Falle Vektor völlig »durchsichtig«, was natürlich bei dem Versuch, die Dreifaltigkeit bewußtseinsmäßig zu erfassen, nicht zu erwarten ist, denn Gott ist im Prinzip unbegreifbar; zentrale Stellung nimmt hier der Charakter der Wechselwirkung der drei Personen in Gott ein, die unendlich komplizierter ist als eine einfache geometrische Summierung. Doch das Glaubensbekenntnis, das jede der drei Personen als Gott begreift, gibt uns einen Grund zu meinen, daß diese Wechselwirkung einen dafür erforderlichen Charakter hat.

Die Analyse des Vektormodells der Dreieinigkeit, die hier fehlt, zeigt, daß die Gesamtheit der sechs Eigenschaften, die zur logischen Tadellosigkeit der Triplizität führt, unerläßlich ist. Es genügt, nur eine von ihnen zu verändern, und die ganze logische Struktur erweist sich als zerstört. Man kann zulassen, daß all diese Eigenschaften als Ganzes auf eine ähnliche Weise auch für die Existenz der logischen Struktur der Dreieinigkeit unerläßlich sind und daß auch hier die Verletzung nur einer dieser Eigenschaften ebenfalls unzulässig ist, weil sie unweigerlich zum Zerfall dieser komplizierten und harmonischen logischen Struktur führen würde. Es ist nur zu bewundern, daß die Kirchenväter diese Gesamtheit von Eigenschaften zu formulieren verstanden, ohne dabei eine Möglichkeit zu haben, sich auf die Mathematik zu stützen. Mit gutem Grund nannten sie beliebige Abweichungen von dieser Gesamtheit Häresien, als ob sie mit ihrem inneren Auge deren zerstörerische Verderblichkeit sahen. Erst heute wird die ganze Größe der Kirchenväter auch im Sinne der intuitiven Schaffung einer tadellosen Trinitätslogik verständlich.

Viele Theologen mahnten, daß alle Versuche, das Dogma der Trinität zu rationalisieren, sehr gefährlich sind, weil sie letztendlich zur Entstehung diverser Häresien führen. Gab es auch in unserem Fall einen Versuch, eine solche Rationalisierung durchzuführen? Diese Frage kann nur mit Nein beantwortet werden. Das oben genannte Vektormodell hat keinen Bezug auf Theologie und Dogmen, sie bezieht sich lediglich auf die formale Logik. Das Anliegen der Abhandlung war es zu zeigen, daß die formale Logik die Existenz von dreifaltigen Objekten zuläßt, die ihrer logischen Struktur nach der Dreifaltigkeit ähnlich sind, und daß dabei keine Antinomien entstehen. Dies widerspricht den üblichen Anschauungen enorm.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, daß die Formulierung des Dogmas der Trinität, die dem Glaubensbekenntnis genau folgt, heute absolut vernünftig ist: »Die Personen der Dreifaltigkeit bilden einen Gott, in dem jede Person ihrerseits Gott ist.«

Aufbau und Analyse des mathematischen Modells der Triplizität waren auch deshalb notwendig, weil die Richtigkeit (das Fehlen von Antinomien) der logischen Struktur der Trinität bei weitem nicht als offensichtlich galt; es besteht ein gewisser Unterschied zwischen dem Richtigen und dem Offensichtlichen. Daß die Summe der Innenwinkel des Dreiecks stets 180° ist, ist bedingungslos richtig, bei weitem aber nicht offensichtlich. Das Offensichtliche ist sofort ersichtlich, man braucht es nicht zu beweisen, und vice versa – das Richtige braucht manchmal eine ziemlich lange Kette von logischen Gängen. Eben deshalb nahm der Beweis der Richtigkeit der Trinitätslogik gewisse Bemühungen in Anspruch. Jetzt ist es klar geworden, warum diejenigen, die früher die Dreieinheit logisch erfassen wollten (und dabei versuchten, in der Ebene des Offensichtlichen zu bleiben), das Problem übermäßig vereinfachten und zu Fehlkonsequenzen gelangten.

Es kann der Eindruck entstehen, daß das Vektormodell der Trinität eine weitere Illustration der Dreieinigkeit Gottes ist. Das stimmt nicht. Zahlreiche heute bekannte Illustrationen der Dreieinigkeit, die gleichzeitig mit der Formulierung des Dreifaltigkeitsdogmas zu entstehen begannen und das menschliche Verständnis dem Wesen der Trinität näher bringen mußten, tragen einen poetisch-bildhaften Charakter. In der Regel sehen sie sehr schön aus (drei Kerzen, die das ungetrennte Licht ausgießen; Wurzel, Stamm und Frucht eines Baumes; die Sonne, ihre Strahlen und das Licht, das die Erde erreicht, usw.), dabei sind sie völlig unbeweisbar. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man überprüft, ob in jeder dieser Illustrationen eine volle Gesamtheit von sechs Eigenschaften der Trinität vorhanden ist, die wir oben schon formuliert haben. Jede der bekannten Illustrationen erklärt in der Regel nur eine der Qualitäten der Dreifaltigkeit, ohne dabei die anderen in Betracht zu ziehen. Und nichtsdestoweniger machen ihre Schönheit und Bildhaftigkeit sie nach wie vor attraktiv. Was das Vektormodell anbetrifft, so ist dies kein Modell der Trinität, sondern lediglich ein Modell der logischen Triplizität; dabei ist dies nicht eine Illustration, sondern ein Beweis (was viel mehr wiegt).

Die Feststellung der Tatsache, daß die formale Logik die Existenz von der Trinität ähnlichen Objekten nicht verbietet, ist aus mehreren Gründen relevant. Vor allem sind von nun an die trinitären Häresien unmöglich geworden, die versuchten, auf dem Wege der Rationalisierung des Dogmas und dessen Versimpelung und durch die Verleihung einer Anschaulichkeit das Dogma der Trinität »verständlich« zu machen. Es sei hier noch einmal darauf hingewiesen, daß der vorgenommene Beweis gerade aus diesem Grunde nicht nur einen Versuch der Rationalisierung des Dogmas darstellt, sondern, im Gegenteil, diese Versuche für wenig aussichtsreich hält, denn jetzt verschwindet die Ursache, die dieses Streben nach einer Rationalisierung des Dogmas hervorbrachte, und zwar die scheinbare Ungereimtheit des Dogmas der Trinität. Das zum ersten. Zum zweiten war die scheinbare logische Absurdität der Dreieinigkeit das beliebte Thema der atheistischen und skeptischen Kritik am Dogma. Die Kette dieser kritischen Syllogismen wurde gewöhnlich nach folgendem Schema aufgebaut: der Begriff Dreieinigkeit ist eine logische Absurdität – es können keine absurden Objekte existieren – folglich existiert auch die Trinität nicht. Heute fehlt in dieser scheinbar beweiskräftigen Kette das Hauptglied: sol-

che Objekte existieren, z. B. in der Mathematik, und sie werden von allen als vernünftig und nützlich akzeptiert.

Aus dem Gesagten folgt jedoch bei weitem nicht, daß die Dreifaltigkeit schon nicht mehr ein Geheimnis ist und daß für die Akzeptanz dieses Geheimnisses keine Askese des Glaubens notwendig ist. Bloß verschiebt sich jetzt das Geheime dorthin, wo es auch sein muß: in das Wesen Gottes. Eine Askese des Glaubens ist für die Akzeptanz der strukturell-logischen Eigenschaft der Trinität/Dreieinigkeit nicht erforderlich. Man braucht sie für die Akzeptanz jener Eigenschaft, die als »Wechselwirkung« bezeichnet wird, und über die wir zu wenig wissen. Wir wissen nur, daß die zweite Person der Dreifaltigkeit mit der ersten durch Zeugung und der dritten durch das Ausgehen verbunden ist. Ganz zu schweigen davon, daß der genaue Sinn dieser Begriffe »durch Zeugung« und »durch das Ausgehen« uns verborgen bleibt, kann die Wechselwirkung der Personen, wie schon gesagt, unendlich vielseitiger und komplizierter sein, und wir müssen glauben, daß diese Wechselwirkung von der Triade zur wesenseinheitlichen Monade führt.

Tiefe Überlegungen über die Dreifaltigkeit waren für die russische Kirche stets eigen, und sie mußten auch die Ikonenmalerei prägen, die in der rechtgläubigen Kirche nicht bloß die Funktion des einfachen Illustrierens der Heiligen Schrift und der Heiligen Glaubensüberlieferung erfüllt, sondern bekanntlich einen organischen Bestandteil ihres liturgischen Lebens bildet. Im 15. Jahrhundert, als sich die russische Theologie und Ikonenmalerei auf einem sehr hohen Niveau befanden, wurden unter dem unmittelbaren Einfluß des Heiligen Sergius von Radonesch herrliche Ikonen der Trinität geschaffen, deren Höhepunkt zweifellos die »Dreifaltigkeit« von Andrei Rubljow bildet. Es wäre aufschlußreich, zurückzuverfolgen, wie genau in dieser Ikone jene Eigenschaften der Dreifaltigkeit wiedergegeben worden sind, von denen früher die Rede war. Dies wird besonders aufschlußreich, wenn die »Dreifaltigkeit« von Rubljow mit den sogenannten Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« verglichen wird, die im 17. Jahrhundert weite Verbreitung fanden. Das 17. Jahrhundert ist durch eine spürbare Reduzierung der theologischen Tiefe der Ikonen gekennzeichnet, und dies mußte sich zwangsläufig auf die Dreifaltigkeitsikonen auswirken. Pawel Florenski charakterisierte die »Dreifaltigkeit« Rubljows folgendermaßen: »Sie ist schon nicht mehr eine Darstellung des personalen Lebens, und ihre Beziehung zu Mamre ist schon Rudiment. Diese Ikone zeigt in einer überraschenden Vision die Heilige Dreifaltigkeit Selbst – eine neue Offenbarung, wenn auch unter dem Schleier alter und zweifelsohne weniger bedeutsamer Formen.«⁹ Gerade, weil sie die »Heilige Dreifaltigkeit Selbst« zeigt, ist ihre Betrachtung vom Standpunkt der oben angeführten Analyse besonders aufschlußreich. Zum Vergleich kann man die Variante der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« nehmen, bei der Vater und Sohn nebeneinandersitzen.

Die Dreifaltigkeit ist auf beiden Ikonen grundsätzlich gleich gezeigt: es sind drei Personen der Trinität gemeinsam dargestellt worden. Doch bei Rubljow ist diese Dreieinigkeit außerdem auch dadurch hervorgehoben, daß die Engel keine Aufschriften haben, und es bleibt nur zu erraten, welcher Engel wen darstellt. Dadurch wird unterstrichen, daß hier die Trinität als Monade und nicht als drei einzelne Personen dargestellt wird.

⁹ Pawel Florenski, *Ikonostas, Bogoslawskie trudy* 9 (1982) 108.

Heute gibt es viele Abhandlungen, in denen der Versuch unternommen wird, zu »enträtseln«, welcher Engel welche Person der Dreifaltigkeit darstellt. Diese Abhandlungen sind reich an interessanten Gedanken und Beobachtungen, doch es ist nicht ausgeschlossen, daß Rubljow uns keine klaren Merkmale der Personen bewußt gegeben hat, indem er dadurch hervorhebt, daß die auf der Ikone dargestellte Triade gleichzeitig eine Monade ist. Eine gewisse Unbestimmtheit bei der Konkretisierung der Personen verstärkt den Eindruck, daß die Ikone eine Monade darstellt.

Der Unterschied zwischen den beiden Ikonen wird noch krasser unter dem Gesichtspunkt der Abbildung absolut monotypischer Engel, in deren Darstellung etwas Unmaterielles zu spüren ist. Auf der Ikone der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« ist das anders. Es sind absolut verschiedene Personen, gleichsam »leibhaft« dargestellt. Die zweite Person als Christus (das ist völlig zulässig), Vater als älterer Mann (was, streng genommen, ein Verstoß gegen das Dogma der Bilderverehrung ist, weil der Vater nie als Mensch verkörpert wurde) und der Hl. Geist als Taube (was auch unkorrekt ist, und früher verstand man das, denn der Heilige Geist ist nach der Bestimmung der Großen Moskauer Kirchenversammlung im 16. Jh. nicht eine Taube und darf lediglich auf der Ikone »Die Taufe« als Taube dargestellt werden). Dabei ist die Wiedergabe der Wesenseinheit abgeschwächt und vielleicht sogar verletzt. Wenn man über die Wesenseinheit des Vaters und des Sohns, als Menschen dargestellt, noch sprechen kann, so ruft die Wesenseinheit des Menschen und der Taube einen natürlichen Zweifel hervor. Und das alles wurde aus den »besten« Erwägungen der Annäherung des Dogmas an das Alltagsbewußtsein getan: »um verständlicher zu machen«. Auf dieses Streben nach einer unnötigen »Verständlichkeit« ist auch das Erscheinen verschiedener Nimben bei den Personen zurückzuführen (achteckiger Nimbus beim Vater, Kreuznimbus beim Sohn und gewöhnlicher runder Nimbus beim Hl. Geist). Hier kann man einen eigenartigen Wunsch erblicken, das Verbotene zu erfüllen, die Nimben der Personen der Dreifaltigkeit aufzuschreiben.

Unteilbarkeit ist bei Rubljow darin ersichtlich, daß die dargestellten Engel durch den Altar mit einem Opfergefäß als Symbol des eucharistischen Opfers vereinigt sind. Bekanntlich vereinigt gerade die Eucharistie die Menschen mit der Kirche, deshalb ist die Ungetrenntheit auf solche Weise sehr passend wiedergegeben. Was die Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« angeht, so kann zwar die gemeinsame Placierung des Vaters und des Sohns in einem viel schwächeren Maße von der Ungetrenntheit zeugen, doch die in der Luft schwebende Taube zeugt eben vom Entgegengesetzten. Sie ist offensichtlich vom Vater und Sohn unabhängig.

Das Gleichewigsein läßt sich nicht wiedergeben, weil dies mit der Unveränderlichkeit des Seins der Trinität in der Zeit verbunden ist, und die Zeit läßt sich nicht darstellen; die in der bildenden Kunst manchmal anzuwendenden Methoden der Übergabe des Zeitlaufs sind recht künstlich. Und nichtsdestoweniger machte Rubljow auch hier, was möglich war. Bei ihm sind alle drei Engel, wenn man so sagen darf, gleichen Alters. Zum Unterschied davon wird Vater auf den Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« immer als alter und Sohn als junger Mann dargestellt. Das schafft unwillkürlich den Eindruck, daß es eine Zeit gab, wo der Vater schon und der Sohn noch nicht existierte, was un-

möglich ist (obwohl es derartige Häresien gab), weil in diesem Fall die zweite Person der Trinität nicht »gleichewig« wäre.

Die Spezifik der Personen gibt Rubljow sehr feinführend wieder. Die drei Engel sind bei ihm verschieden. Verschieden sind ihre Posen und ihre Gewänder, und in dieser Beziehung unterscheidet sich die Ikone von Rubljow beträchtlich von den älteren, sogenannten isokephalen Trinitätsikonen, auf denen die drei Engel die gleichen sind. Es ist bemerkenswert, daß die Spezifik, der Unterschied der Personen bei Rubljow nicht ins Auge springt, und so muß es auch sein. Die Kirchenväter verstanden im 4. Jahrhundert die Notwendigkeit, zwischen dem Wesen (Ousia) und der Hypostase (obwohl dies früher Synonyme waren) zu unterscheiden, sie verwendeten die Synonyme in ihrer neuen Bedeutung und konnten erreichen, daß es möglich wurde, nach Worten von Pawel Florenski, die Personen unterscheidbar zu machen, wobei sie ihrem Wesen nach nicht verschieden waren.¹⁰ Daher zeugen die auf der Ikone ersichtlichen Unterschiede bei der Betonung ihrer Wesenseinheit sehr fein von einer sehr wichtigen Seite des Dogmas. Die Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« können in dieser Hinsicht mit der »Dreifaltigkeit« von Rubljow nicht verglichen werden, weil in den ersten das Spezifische zuungunsten der Wiedergabe der Wesenseinheit übermäßig betont wurde.

Die Wechselwirkung ist die wichtigste Eigenschaft, welche die Antinomie der Aussage aufhebt, daß Gott der Eine ist und zugleich aus drei Personen besteht, von denen jede Gott ist. Bei Rubljow ist die Wechselwirkung in Form eines wortlosen Gespräches gezeigt, das drei Engel führen, zum Unterschied von isokephalen Kompositionen, wo die Engel gleichsam völlig unabhängig sind. Auf den Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« wird diese Methode ebenfalls verwendet, doch wiederum in einer abgeschwächten Form, denn am Gespräch zwischen Vater und Sohn kann der Heilige Geist als Taube nicht teilnehmen.

Aus dieser recht kurzen Analyse der »Dreifaltigkeit« Rubljows ist ersichtlich, wie präzise und taktvoll er die Logik der Triplizität wiedergab. Aber es wäre völlig abwegig zu meinen, daß seine Aufgabe bloß die Darstellung der logischen Eigenschaften der Trinität war, denn ihre außerhalb der Logik liegenden Eigenschaften (oben nicht betrachtet und nicht erörtert) sind nicht minder wichtig. Rubljow zeichnete im Hintergrund einen Berg, einen Baum und ein Gebäude und wies dadurch auf diese außerhalb der Logik liegenden Eigenschaften der Heiligen Dreifaltigkeit hin: Heiligkeit (Berg), Lebenschaffenheit (der Baum des Lebens) und Hausbau (Gebäude). Auf den Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« gibt es nichts Ähnliches. Es sei auch gesagt, daß Rubljow das Unbegreifbare (Ausgehen und Zeugung) nicht darstellt, obwohl einige Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« Andeutungen auf eine solche überflüssige Konkretisierung enthalten (es geht hier um die Ikonen »Vaterschaft«). Natürlich dienen bei Rubljow zur Wiedergabe des außerhalb der Logik liegenden Wissens um die Dreifaltigkeit nicht nur Gegenstände, die im Hintergrund dargestellt sind; allein schon die Darstellung des Opfergefäßes hat einen viel tieferen, vielseitigen Sinn, als das, was oben gesagt wurde, doch in dieser Arbeit wird lediglich die logische Seite der Dreieinigkeit erörtert.

¹⁰ Pawel Florenski, *Stolp i utwershdenije istiny*, Moskau 1914, S. 52.

Ein Fazit der Untersuchung ziehend können wir nicht umhin, unsere Bewunderung in Anbetracht der Höhe des theologischen Gedankens von Andrei Rubljow und seines Könnens zum Ausdruck zu bringen, diesen Gedanken mit malerischen Mitteln wiederzugeben. Recht hatte J. Trubezkoi, wenn er sagte, die russische Ikonenmalerei sei eine »geistige Anschauung in Farben«! Diese Worte gelten zwar nur für die hohe Ikonenmalerei des 15. Jahrhunderts, denn später begann die Höhe des theologischen Denkens in der russischen Kirche bekanntlich zu sinken, was die Ikonen der »Neutestamentlichen Dreifaltigkeit« deutlich machen.

Zum Schluß sei auf einen Umstand hingewiesen. Das mathematische Modell der Dreieinigkeit wurde nicht extra für die Konkordanz mit der logischen Struktur der Trinität erdacht. Wenn sie aber extra dazu erdacht worden wäre, so würde dies seine Beweiskraft nicht verringern. Doch es war nicht erdacht, sondern in der Mathematik aufgefunden worden, und dies kann von Vielem zeugen. Der Vektor liegt bekanntlich vielen Naturwissenschaften zugrunde. Vektor ist Kraft, Geschwindigkeit, Beschleunigung, mechanisches Moment, Vektoren bilden die Grundlage für die Theorie der Elektrizität und des Magnetismus usw. Das bedeutet aber, daß die Dreieinigkeit die gesamte Natur buchstäblich durchdringt. Diese der Natur inhärente Dreieinigkeit bedeutet bei weitem nicht etwas Formell-Richtiges und dabei wenig Nützliches. Die Menschen stützen sich stets darauf, daß unter bestimmten Verhältnissen die Monade und die Triade dasselbe sind. Bei allgemeinen theoretischen Aussagen verwendet man oft den Begriff »Monade«, z. B. wenn man über eine auf die Konstruktion wirkende Kraft spricht. Doch wenn die Notwendigkeit entsteht, die Festigkeit dieser Konstruktion zu berechnen, dann muß man die Triade in Anspruch nehmen (die drei Komponenten dieser Kraft). Wenn ein Flugzeug ein Manöver in der Luft auszuführen hat, so muß an seinem Körper ein entsprechendes mechanisches Moment angreifen, doch in der Praxis wird das erreicht durch das Angreifen einer äquivalenten Gesamtheit von drei Momenten mit Hilfe von drei Rudern (Höhen-, Seiten- und Querruder). Ähnliche Beispiele gibt es in Hülle und Fülle.

In vielen Abhandlungen zum Thema Dreifaltigkeit, insbesondere bei Pawel Florenski, werden aufschlußreiche Gedanken über die Rolle angeführt, die in unserem Leben Triaden spielen. Florenski führt Beispiele des Raums (drei Dimensionen) und der Zeit (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) an und verweist darauf, daß es drei grammatische Personen gibt und das Leben der Vernunft ebenfalls dreifach ist (These, Antithese, Synthese). Vater Pawel Florenski führt auch andere Beispiele an.¹¹ Nun kann man hinzufügen, daß nicht nur Triaden, sondern auch die Dreieinigkeit, die buchstäblich überall zum Vorschein kommt, eine besondere Rolle in der Welt zu spielen haben.

(übers. von T. Rodionowa)

¹¹ Pawel Florenski, a.a.O., S. 595–599.

Die Orthodoxen Kirchen in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart

von Gerhard Feige, Erfurt

In der ehemaligen DDR war die Orthodoxe Kirche nur in Gestalt einiger kleiner Gemeinden des Moskauer Patriarchats präsent. Daß es jedoch in Deutschland noch eine viel größere Zahl anderer orthodoxer Christen gibt, ist in den neuen Bundesländern – auch für daran Interessierte – zumeist erst seit 1989 in den Blick gekommen und erfahrbar geworden. Bisher beschränkt sich diese orthodoxe Vielfalt aber weiterhin fast nur auf das Gebiet der alten Bundesrepublik und auf Berlin. Aufgrund dieser Defizite und auch speziellen Interesses hat sich im Sommersemester 1995 eine Vorlesung am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt mit der historischen Entwicklung der Orthodoxie in Deutschland und ihrem gegenwärtigen Erscheinungsbild beschäftigt. Aus ihr ist der folgende Beitrag erwachsen. Er will eine fundierte Übersicht vermitteln, kann aber nicht auf alles eingehen. Das zeigt sich z. B. daran, daß den orthodoxen Gemeinden im Gebiet der ehemaligen DDR eine größere Aufmerksamkeit gewidmet wird als den anderen. Von Einfluß ist auch, ob und wieviel über die einzelnen orthodoxen Gruppierungen in Deutschland bereits publiziert worden ist. Außerdem sind jüngste Entwicklungen z.T. so rasant, daß beim Lesen dieser Zeilen manches sich schon wieder verändert haben könnte.

Orientierungshilfen

Mit schätzungsweise mehr als 700.000 Gläubigen, die von 15 Bischöfen, 207 Priestern und 23 Diakonen betreut werden, bilden die orthodoxen Kirchen und Gemeinden heutzutage in Deutschland die drittgrößte christliche Konfessionsgruppe.¹ Obwohl ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung noch nicht einmal 1% ausmacht, sind sie in ökumenischer Hinsicht doch von unschätzbbarer Bedeutung. Nicht immer darf man genaue Zahlenangaben erwarten; zum einen spielen Statistiken in der Orthodoxie höchstens eine untergeordnete Rolle, zum anderen erstrecken sich manche organisatorischen Gebilde (Bistümer oder

¹ Zu diesen Zahlen vgl. *Ökumenische Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland* (Hg.), ACK aktuell 1/1995, S. 21. Eine detaillierte Übersicht mit konkreten Adressen findet sich bei *ÖC-ACKiD* (Hg.), Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1995. Einführende Darstellungen bieten R. Thöle, Eine vielfältige Landschaft. Die orthodoxen Kirchen in Deutschland, *HerKorr* 47 (1993) 418–423; A. Basdekis, Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Eine Informationsbroschüre, Frankfurt/Main 1986 (leider vergriffen; eine Neufassung ist jedoch in Aussicht). Hinweise auf orthodoxe Kirchengebäude und Gemeinden geben auch G. Galitis u. a., Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie, München ³1994, S. 268; N. Wyrwoll (Hg.), Schaut in den Osten!, Hildesheim 1993, S. 194 f. (Karten zur russisch-orthodoxen Situation in Deutschland).

Exarchate) über mehrere Länder Europas, und schließlich ist gerade in diesen Bevölkerungsgruppen eine relativ große Fluktuation zu verzeichnen.

Um die verschiedenen orthodoxen Gruppierungen in Deutschland einordnen zu können, ist es wichtig, zunächst einmal zwischen zwei »Kirchenfamilien« zu unterscheiden. Das eine sind die Orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition. Ihr geographischer oder geistiger Ursprung lag im Ostteil des Römischen Reiches. Sie selbst oder ihre Mutterkirchen standen mit der abendländischen Kirche des Patriarchats von Rom bis zum Anfang des 2. Jahrtausends in Gemeinschaft. Zu ihnen zählen heute 13 autokephale und noch einige autonome Kirchen. An der Spitze steht das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Von den in Deutschland vertretenen Kirchen gehören noch dazu: die Patriarchate von Antiochien, Rußland (Moskau), Serbien, Rumänien und Bulgarien und die Metropole von Warschau und Ganz Polen. Wie im Weltmaßstab gehören die aus dieser »Kirchenfamilie« kommenden orthodoxen Christen in Deutschland zwar zur einen Orthodoxen Kirche, bilden aber keine organisatorische oder jurisdiktionelle (kirchenrechtliche) Einheit. Sie unterstehen vielmehr in der Regel ihrer eigenen Mutterkirche im Herkunftsland. Die byzantinische Orthodoxie begegnet uns also gewissermaßen in zweifacher Gestalt: einerseits geeint durch denselben Glauben, dasselbe gottesdienstliche Leben und dieselbe Kirchenordnung, andererseits aber weithin in der Pluriformität einzelner national geprägter Kirchen mit ihrer je eigenen Kultur, Sprache und Geschichte. Manchmal ist es nicht leicht, sofort die kirchenrechtliche Zugehörigkeit einer Gemeinde zu verstehen. Die Situation wird noch dadurch erschwert, daß es einige orthodoxe Gruppen gibt, die aus politischen oder anderen Gründen keine Gemeinschaft miteinander haben und sich gegenseitig ausschließen. Außerhalb der panorthodoxen Anerkennung bewegt sich in Deutschland nur noch die sogenannte Russische Auslandskirche, während die Ukrainische Orthodoxe Kirche im Ausland, die ebenfalls davon ausgeschlossen war, seit 1995 durch die Aufnahme in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel nunmehr als kanonisch gilt.

Die Kirchen der zweiten »Familie« bezeichnen sich auch als orthodox, werden aber zur Unterscheidung von den anderen als »Orientalische Orthodoxe Kirchen« oder auch einfach als »Altorientalen« bezeichnet. Ihre Trennung von den übrigen Kirchen ist eine Folge der theologischen und politischen Auseinandersetzungen des 5. Jahrhunderts. Seit einiger Zeit gibt es zwischen ihnen und der byzantinischen Orthodoxie wieder eine erfreuliche Annäherung, aber noch keine vollständige Gemeinschaft. Eine solche verbindet diese altorientalischen Kirchen aber untereinander, obwohl sie unterschiedlichen Riten angehören. Alle sind in Deutschland vertreten: die Kopten, die Äthiopier, die Syrer des antiochenischen Patriarchats und die der indischen Kirche von Malabar, die Armenier und die Ostsyrier.

Wie ist es aber eigentlich dazu gekommen, daß im traditionsgemäß katholisch und evangelisch geprägten Deutschland einige typisch orthodoxe Kirchen stehen und es heutzutage eine doch beträchtliche Zahl orthodoxer Christen gibt? Schematisch kann man dabei etwa folgende »Einwanderungs- und Entwicklungsphasen« unterscheiden:²

² Vgl. P. Wiertz, *Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Anfänge und Entwicklung*, US 30 (1975) 86 f.

– Die ersten orthodoxen Gemeinden in Deutschland entstanden seit dem 18. Jahrhundert bis zum I. Weltkrieg durch orthodoxe Kaufleute, Diplomaten und Fürsten. Zum Kirchbau kam es oftmals aufgrund der Heirat einer russischen Prinzessin an einen deutschen Hof oder der Beliebtheit, der sich berühmte deutsche Badeorte bei orthodoxen – besonders russischen – Christen erfreuten.

– Einen sprunghaften Anstieg erfuhr die Zahl russisch-orthodoxer Christen in Deutschland jedoch erst infolge der Oktoberrevolution des Jahres 1917, als viele Russen ins Ausland emigrierten oder flohen. Die bestehenden Gemeinden wuchsen an und zahlreiche neue entstanden.

– Nach dem Ende des II. Weltkrieges folgte eine weitere Flüchtlingswelle orthodoxer Christen nach Deutschland, speziell in den westlichen Teil. Zahlreiche Priester kamen mit, so daß die russischen Gemeinden wieder genügend Seelsorger zur Verfügung hatten. In Flüchtlingslagern entstanden »Barackenkirchen«, in manchen Städten der Bundesrepublik aber auch feste Kirchengebäude.

– In den sechziger Jahren strömten infolge staatlicher Vereinbarungen orthodoxe Gastarbeiter – vor allem Griechen und Serben – in großer Zahl nach Deutschland. Um die Seelsorge an ihnen sicherzustellen, sah sich das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel daraufhin veranlaßt, 1963 die Metropole von Deutschland und das Exarchat von Mitteleuropa zu gründen. Sechs Jahre später errichtete auch die Serbische Kirche eine eigene Eparchie für Westeuropa; deren Bischofssitz befand sich jedoch zunächst in London und wurde erst 1979 nach Deutschland verlegt.

– Im letzten Jahrzehnt führte die Diskriminierung der Christen in der Türkei, in den meisten arabischen Staaten oder in Äthiopien – oftmals in Verbindung mit einem zunehmenden islamischen Fundamentalismus – viele Menschen zur Auswanderung nach Europa und Amerika, dabei auch nach Deutschland. Als Ursache kommen noch ethnische oder wirtschaftliche Probleme dazu. Hier sind besonders die syrischen Christen aus dem Tur Abdin im Südosten der Türkei zu nennen oder die Kopten aus Ägypten. Auch diese Kirchen versuchen nun, seelsorgliche Strukturen für ihre fern der Heimat lebenden Gläubigen aufzubauen.

– Durch den politischen Umbruch in Osteuropa seit Ende der achtziger Jahre, den Krieg im ehemaligen Jugoslawien und das sich verschärfende Kurdenproblem hat die Zuwanderung orthodoxer Christen nach Deutschland noch einmal einen weiteren Schub erhalten.

Nach diesen Vorbemerkungen soll die Geschichte der Orthodoxie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart nun ausführlich zur Sprache kommen.

I. Die Entstehung erster Kapellen, Kirchen und Gemeinden von 1718 bis 1917

Selbstverständlich gab es schon vor dem 18. Jahrhundert einige Kontakte und Beziehungen zwischen Angehörigen orthodoxer Völker und Deutschland, zur Gründung von Kapellen, Kirchen oder Gemeinden kam es aber erst seit etwa 280 Jahren. Dabei spielte die russische Orthodoxie eine »Vorreiterrolle«.

1. Russische Anfänge³

Die Anlässe, liturgische Räume einzurichten oder zu bauen, waren sehr verschieden. So hat es sich auch eingebürgert, von Hof-, Grabes-, Botschafts- und Kurkapellen bzw. -kirchen zu sprechen. Manche existierten nur zeitweise, andere haben sich bis heute erhalten.

Die nachweisbar älteste orthodoxe Kapelle in Deutschland hat es spätestens seit 1718 in Berlin⁴ gegeben. Sie befand sich zunächst in den Privaträumen des russischen Gesandten und war dann seit 1733 im Botschaftshaus in der Wilhelmstraße anzutreffen. Der Form nach galten diese Einrichtungen als sogenannte »Feldkirchen«; ihre Ausstattung – d.h. auch Geistliche und Sänger – war dem Gesandten persönlich zugeordnet und wechselte bei dessen Versetzung. In den folgenden 100 Jahren mußte die russische Gemeinde in Berlin manchmal auch jahrelang ohne Priester auskommen. Seinen Grund hatte das entweder in politischen Spannungen zwischen Berlin und Petersburg oder darin, daß es auch russische Botschafter gab, die nicht orthodox waren. Die Zahl der Gläubigen schrumpfte beträchtlich. Seit 1837 finden wir schließlich eine ständige Hauskapelle für 150 Personen in der Kaiserlich-Russischen Botschaft Unter den Linden 7. Sie wurde auf Veranlassung Zar Nikolaus' I. eingerichtet, der die preußische Prinzessin Charlotte geheiratet hatte und bei Aufenthalten in Berlin an orthodoxen Gottesdiensten teilnehmen wollte. Bis zum I. Weltkrieg versammelte sich um diese Berliner »Hauskirche« die bedeutendste orthodoxe Gemeinde auf deutschem Boden. Schon seit 1836 wurde mit Erlaubnis des Metropoliten von Petersburg auch in deutscher Sprache zelebriert, und einige Jahre später lagen die ersten Übersetzungen liturgischer Texte im Druck vor. Ein besonders tatkräftiger und der wohl bedeutendste Vertreter der russischen Kirche in Deutschland war der Erzpriester Aleksij Mal'cev, der als 32-jähriger 4 Jahre nach seiner Priesterweihe 1886 nach Berlin kam und dort bis 1914 gewirkt hat. Er entfaltete schon bald eine seelsorgliche und wissenschaftliche Tätigkeit, die weit über den Rahmen seiner dienstlichen Verpflichtungen hinausging. So gründete er bereits 1890 die Vladimir-Bruderschaft, die sich folgende Ziele setzte: »1. Hilfeleistung für bedürftige und kranke russische Untertanen aller christlichen Bekenntnisse und ebenso für Personen orthodoxen Bekenntnisses aller Nationalitäten. 2. Förderung der geistlichen Bildung und in Sonderheit der Unterhalt zweier Schulen für Kinder und Erwachsene orthodoxen Bekenntnisses, welche in Berlin und Potsdam ... leben. 3. Dienst für die Bedürfnisse und Anforderungen der Kirchen: Der Potsdamer ... und der Berliner, wobei man im Auge hat, das zur Errichtung eines orthodoxen Kirchengebäudes in Berlin nötige Kapital zu sammeln, ..., sowie

³ Zur folgenden Darstellung vgl. vor allem K. Gaede, *Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Köln 1985, S. 15–52; Dies., *Gemeinden der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland. Entstehung und Entwicklung*, in: K. C. Felmy u.a. (Hgg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'*, Göttingen 1988, S. 931–940, davon S. 931–935; *Metropolit Irinej, Die Russisch-Orthodoxe Kirche im deutschsprachigen Raum*, in: A. Rauch – P. Imhof (Hgg.), *Tausend Jahre zwischen Wolga und Rhein*, (Koinonia 5), München-Zürich 1988, S. 350–355, davon S. 352–355; G. Seide, *Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, OS 20 (1971) 159–184, davon 163–165.

⁴ Dazu vgl. zusätzlich N. Thon, *Die russische orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*, COst 41 (1986) 141–162; W.-B. Wendlandt / V. Koop (Hgg.), *Ein Stück Rußland in Berlin. Die Russisch-Orthodoxe Gemeinde Reinickendorf*, Berlin 1994, S. 49–70.

zur Errichtung eines eigenen Friedhofes mit Kapelle ...⁵ Dieser bruderschaftliche Wohltätigkeitsverein wurde aus Mitgliedsbeiträgen und privaten Spenden unterhalten. Der Personenkreis, dem er sich widmete, war erstaunlich weit (nicht nur Orthodoxe oder Russen), und die Arbeitsweise orthodoxerseits z.T. völlig neu. So gründete man auch Werkstätten und Betriebe, um Arbeitsplätze vermitteln zu können, errichtete neue Kirchen, legte Bibliotheken an und kümmerte sich um russische Denkmäler im Ausland. Das betraf ganz Deutschland. Darüber hinaus schuf Mal'cev einen Pensions-Fonds für russisch-orthodoxe Geistliche und deren Hinterbliebene. Zum Begriff wurde sein Name vor allem durch die Übersetzung der wichtigsten liturgischen Bücher unter Berücksichtigung kirchenslawischer und griechischer Quellen ins Deutsche. Dabei stand ihm ein Priester deutscher Zunge zur Seite, der 1890 vom Katholizismus zur Orthodoxie konvertiert war: Vassilij Goeken. Noch heute sind die liturgischen Übersetzungen Mal'cevs hochgeschätzt. Er war auch der Herausgeber einer halbjährlich erscheinenden Kirchenzeitung mit dem Titel »Cerkovnaja Pravda«. Auf seine Veranlassung hin kam es in Verbindung mit der Anlage eines Friedhofs zum Bau der Berliner »Konstantin und Helena-Kirche«, die 1893 eingeweiht wurde. Hier feierte Goeken an bestimmten Tagen die Liturgie, an der neben Russen häufig auch Serben, Griechen und andere teilnahmen. Gelegentlich geschah dies auch in griechischer Sprache. Für die Errichtung einer großen russischen Kirche in Berlin reichte das Geld nicht. Dafür gelang es Mal'cev aber, in mehreren Städten kleine Kirchen zu errichten, so daß man 1903 auf deutschem Territorium 24 russische Kirchen in 21 Orten zählen konnte.

Durch die diplomatisch-freundschaftlichen Beziehungen zwischen Rußland und Preußen kam es auch schon sehr früh in Potsdam⁶ zur Herausbildung einer orthodoxen Tradition. Zar Peter I. schickte dem preußischen König Friedrich Wilhelm I., der eine Vorliebe für großgewachsene Soldaten hatte, nach und nach hunderte solcher russischer Grenadiere als persönliches Geschenk. Die ersten 55 trafen 1718 ein und wurden in Potsdam angesiedelt. Mit ihnen kam auch ein Priester, der der russischen Botschaft in Berlin zugeordnet war. Der erste Gottesdienstraum befand sich im Potsdamer Rathaus. Als 1733 eine größere Kapelle in einem Fachwerkgebäude eingerichtet werden konnte, erhielt die Gemeinde auch einen eigenen Priester. Nach dessen Tod 1740 wurden die Potsdamer Soldaten wieder von Berlin aus versorgt, die Zahl der Gottesdienste wurde aber immer weniger; zwischen 1747 und 1763 fand schließlich gar keiner mehr statt. 1765 ließ König Friedrich I. die Kapelle in ein Theater umwandeln. Als 1809 dann der letzte russische Invalid starb, war damit auch die Potsdamer Gemeinde zunächst erloschen. Eine neue Epoche begann 1813, als russischerseits wieder ein eigentümlicher Wunsch des preußischen Königs erfüllt wurde. Zar Alexander I. schenkte Friedrich Wilhelm II. einen russischen

⁵ N. Thon, Die russische orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, *COst* 41 (1986) 152 f.

⁶ Dazu vgl. zusätzlich H. C. Diedrich, Die russisch-orthodoxe Aleksandr-Nevskij-Kirche in Potsdam. »Denkmal Russisch-Preußischer Freundschaft« oder Mahnerin zur Versöhnung?, in: K. C. Felmy u.a. (Hgg.), Tausend Jahre Christentum in Rußland (s. Anm. 3), S. 941–951, davon S. 941–947; H. Mai – J. Flemming, Die russischen Kirchen in Potsdam, Weimar, Dresden, Leipzig, (CDe 119), Berlin 1983, S. 4–9; A. Pokladow, 150jähriges Jubiläum der Alexander Newski-Kirche zu Potsdam, in: *Russische Orthodoxe Kirche zu Dresden* (Hg.), Orthodoxer Kirchenkalender 1979, S. 84–88.

Soldatenchor. Für diese 28 Soldaten und ihre Familien wurde in der Nähe Potsdams eine Kolonie errichtet, die zu Ehren des Zaren den Namen »Aleksandrovka« bekam. Nach mittellrussischer Art wurden damals 14 Holzhäuser errichtet. 1826 kam es zur Grundsteinlegung einer Kirche; die Pläne stammten aus Petersburg, und die Ausführung lag in den Händen Potsdamer Fachleute unter Leitung des berühmten Baumeisters Karl Friedrich Schinkel. 1829 erfolgte die Einweihung der dem Heiligen Aleksandr Nevskij geweihten Kirche in Anwesenheit des Zaren Nikolaus I. und von Mitgliedern der preußischen Königsfamilie. Daß die Potsdamer Siedler seelsorglich fast immer von Berlin aus betreut wurden, wirkte sich auf deren geistliches Leben nicht sehr förderlich aus. Dazu kam noch, daß sie sich ihrer Heimatsprache immer mehr entfremdeten und auch die gottesdienstlichen Texte nicht mehr verstanden. Die seit 1836 gewährte Möglichkeit, auch in deutscher Sprache zelebrieren zu können, erwies sich in dieser Situation als sehr hilfreich. Auf die Initiative des Berliner Erzpriesters Mal'cev hin erhielt die Gemeinde 1886 einen eigenen Psalmenleser und schließlich Vasilij Goeken als eigenen Priester.

Dynastische Beziehungen führten auch an verschiedenen anderen Orten Deutschlands zur Errichtung orthodoxer Sakralbauten. Die älteste dieser Hofkirchen entstand 1727 im Kieler Schloß und war für die russische Großfürstin Anna Petrovna als Gemahlin des Herzogs von Holstein Gottorp bestimmt. Als sie 1799 aufgelöst wurde, kam ein Teil ihrer Einrichtung dann ins Schloß Ludwigslust nach Mecklenburg-Schwerin. Die orthodoxe Tradition in Weimar⁷ verbindet sich mit der Zarentochter Maria Pavlovna, die 1804 an den sächsischen Hof heiratete. Bis an ihr Lebensende blieb sie dem orthodoxen Glauben treu und ließ darum auch im Weimarer Schloß wie im ehemaligen Haus der Frau von Stein Kapellen einrichten. Gelegentlich soll sogar Goethe bei der Feier der Liturgie zugegen gewesen sein. Die Kapelle im Stein'schen Wohnhaus existierte über den Tod der Großfürstin hinaus als Kirche der Kaiserlich-Russischen Mission noch bis 1909. Die heutige Kirche wurde nach dem Tode Maria Pavlovnas auf Veranlassung ihres Sohnes über ihrer Gruft erbaut und 1862 eingeweiht. Sie steht unter demselben Patronat der Heiligen Maria Magdalena wie einst die Schloßkapelle und ist auch mit deren ursprünglicher Ausstattung versehen. Gottesdienste wurden in ihr nur in den Sommermonaten und an besonderen Gedenktagen gefeiert. Da es schon damals schwierig war, die für den Gottesdienst erforderlichen Sänger aus den eigenen Reihen aufzustellen, gewann man dazu auf vertraglicher Ebene Angehörige des Hoftheaters. Von Dresden⁸ wird berichtet, daß Zar Alexander I. 1814 in einer Kapelle im Brühl'schen Palais die Osternacht mitgefeiert haben soll. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts ist dann hauptsächlich aufgrund der großen russischen Gesandtschaft am sächsischen Königshof eine orthodoxe Gemeinde von 300 Familien bezeugt. Nachdem sie zuerst hintereinander in verschiedenen Kapellen zu Hause war, konnte sie nach manchen Schwierigkeiten die größte russische Kirche des deutschen Raumes bauen. Sie wurde unter das Patronat des Styliten Symeon des Jüngeren aus dem 6. Jahrhundert gestellt und 1874 feierlich eingeweiht. Ähnlich wie in Berlin

⁷ Dazu vgl. zusätzlich H. Mai – J. Flemming, a.a.O., S. 9–15; Abt Makari, Jubiläumsgottesdienst in Weimar. Die russische Kirche kann auf 120 Jahre zurückblicken, *SOrth* 2/1983, S. 20 f.

⁸ Dazu vgl. zusätzlich H. Mai – J. Flemming, a.a.O., S. 15–20; M. Dandar, Stätte der Anbetung und Sehnsucht nach dem Segen Gottes. Rückblick auf die hundertjährige Geschichte der Dresdner Kirche des hl. Simeon, *SOrth* 5/1974, S. 19–30.

kam es auch in Dresden zur Gründung eines allgemeinnützigen Vereins, der sich um Hilfsbedürftige kümmerte, für die Unterweisung der Kinder sorgte und auch Veranstaltungen zu religiös-ethischen und allgemein-kulturellen Themen organisierte.

Orthodoxe Haus- und Grabkapellen bzw. Gesandtschaftskirchen entstanden darüber hinaus im Laufe des 19. Jahrhunderts auch an folgenden Orten: im Schweriner Schloß und in Remplin, in Karlsruhe, Stuttgart, Darmstadt, Gotha und Coburg, Frankfurt/Main und Wiesbaden. In München gab es eine russische Hauskapelle seit 1789; man ging aber auch in die von den Griechen benutzte Salvatorkirche.

Eine weitere Kategorie von Kirchen entstand in Orten, an denen sich auch Russen häufig zur Kur aufhielten: 1876 in Bad Ems, 1882 in Baden-Baden, 1899 in Bad Homburg und andernorts. Solche Kirchenbauten wurden besonders durch den Erzpriester Mal'cev gefördert.

In Leipzig⁹ kam es erst 1913 zur Vollendung eines russischen Kirchenbaus. Orthodoxe Gottesdienste fanden dort aber auch schon wesentlich früher statt. So organisierten bereits in der Mitte des 18. Jahrhunderts zwei russische Fürsten, die hier studierten, einen Priester, der in einer auf ihre Kosten eingerichteten Hauskapelle für sie und andere Orthodoxe zelebrierte. Als sie Leipzig verließen, schenkten sie das Inventar den damals dort ansässigen Griechen. Seit 1847 scheinen die Russen an den Gottesdiensten der Griechen in einem Kirchsaal teilgenommen zu haben. Ende des vorigen Jahrhunderts kam dann in Petersburg der Gedanke auf, für die in der Völkerschlacht gefallenen 22 000 russischen Soldaten eine Gedächtniskirche zu errichten und sie zur 100jährigen Wiederkehr dieses Tages einzuweihen. Die Stadt stimmte zu und stellte das Baugelände unentgeltlich zur Verfügung, weil sie sich von dem Bauwerk eine attraktive Ergänzung des Völkerschlachtdenkmals und ihrer Silhouette versprach. Der Grundstein wurde am 28.12.1912 gelegt, und bereits am 17.10.1913 erfolgte die Weihe auf den Titel des Hl. Aleksij von Moskau. Der architektonische Entwurf stammte von einem Petersburger Architekten und hat sein Vorbild offensichtlich in der Christi-Himmelfahrts-Kirche in Moskau-Kolomenskoje (1530–1532), dem frühesten Beispiel einer russischen Zeltdachkirche. Ausgeführt wurde alles durch eine Moskauer Firma.

Nach Beginn des I. Weltkrieges erlosch das gemeindliche Leben immer mehr. Einige Geistliche – wie z. B. Erzpriester Mal'cev – wurden als Vertreter eines »Feindstaates« regelrecht ausgewiesen, die meisten anderen erhielten einen Rückruf nach Rußland oder gingen selbst. Die Gemeinden schrumpften rapide zusammen und sahen sich nicht nur den Problemen des Priestermangels ausgesetzt, sondern auch den Repressionen der deutschen Behörden. So hieß es z. B. in einer Verlautbarung der Dresdner Polizeidirektion vom 30.3.1915, daß »gewisse sicherheitspolitische Bedenken gegen die Wiederaufnahme des Gottesdienstes in der ... russischen Gesandtschaftskirche insofern bestehen, als der in russischer Sprache stattfindende Gottesdienst sich nicht genügend darauf würde überwachen lassen, ob er etwa in antideutschem Sinne abgehalten und zu Fürbitten für den Sieg

⁹ Dazu vgl. zusätzlich J. Choroschewitsch, 70 Jahre Russisch-Orthodoxe Gedächtniskirche zum heiligen Alexius in Leipzig, in: *Russische Orthodoxe Kirche zu Dresden* (Hg.), Orthodoxer Kirchenkalender 1983, S. 79–82; H. Mai – J. Flemming, a.a.O., S. 20–28.

der russischen Waffen benutzt werden wird«¹⁰. Eine Epoche deutsch-russischer Kulturbeziehungen war durch diesen Krieg zu Ende gegangen.

2. Griechische Anfänge¹¹

Anders als bei den Russen verdanken die ältesten griechischen Gemeinden Deutschlands ihre Entstehung vor allem dem Handel. Diese Tätigkeit wurde im Osmanischen Reich hauptsächlich von Griechen ausgeübt, und das Streben nach größerem Gewinn führte zur Ausweitung der Geschäfte auch in den deutschen Raum hinein. Einen besonderen Anziehungspunkt für den Ost-West-Handel stellte die Leipziger Messe dar. Die ersten griechischen Kaufleute erschienen dort in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zusammen mit anderen christlichen Händlern aus der Walachei, Armenien und der Türkei sollen es von 1765 bis 1818 insgesamt 5725 Personen gewesen sein. Ihr Aufenthaltsort war ein Gebäude in der Nähe des Marktes, das man »Griechenhaus« bzw. »Griechisches Bethaus« nannte. Ob Russen oder Griechen nun als erste in Leipzig eine Kapelle gründeten, ist umstritten. Zum einen gibt es die Version mit den russischen Adligen, die 1740 eine Kapelle errichtet und beim Verlassen Leipzigs diese den Griechen übertragen hätten. Zum anderen wird behauptet, daß es in Leipzig bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine griechische Kapelle gegeben hätte. Umstritten ist auch, an welchem Ort die erste griechische Liturgie für Gemeindeglieder gefeiert worden sein soll: in Leipzig oder Breslau. Sehr wahrscheinlich gebührt Leipzig der Vorrang. Dort ist dafür der 29.9.1743 belegt, während es in Breslau am 10.5.1744 gewesen sein soll. Die Leipziger Kapelle wurde in der Folgezeit mehrmals verlegt. Zuwachs und geistige Impulse erhielt die Gemeinde durch griechische Gelehrte, die hier günstigere Bedingungen als in Venedig vorfanden, um ihre Bücher herauszugeben.

Für Breslau werden griechische Kaufleute schon an der Wende vom 17. zum 18. Jh. namentlich bezeugt, eine kleine orthodoxe Gemeinde aus Griechen, Russen und Armeniern hat es aber erst infolge des preußischen Versuchs gegeben, den schlesischen Handel durch die Gründung einer Breslauer Messe von der Leipziger Vorherrschaft zu befreien. Sowohl Messe als auch Gemeinde erlangten aber keine Bedeutung und existierten nicht lange.

In Chemnitz war es die Textilindustrie, die seit 1764 zur Ansiedlung griechischer Handelsleute aus Mazedonien führte. Bis zum 19. Jahrhundert beherrschten sie dort den Baumwollhandel und erlangten eine so große Bedeutung, daß Friedrich August von Sachsen denen, die sich bereiterklärten zu bleiben, den erblichen Adelstitel verlieh. Kirchlich waren sie an die Leipziger Gemeinde angebunden; dorthin fuhren sie zu Gottesdiensten, und gelegentlich kam auch der Leipziger Priester nach Chemnitz, um sie seelsorglich zu betreuen.

¹⁰ N. Thon, Die russische orthodoxe Gemeinde zu Berlin bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges, *COst* 41 (1986) 159.

¹¹ Zur folgenden Darstellung vgl. A. Alevissopoulos, Die Anfänge der griechischen Orthodoxie in Deutschland, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland. Exarchat von Zentraleuropa, Herten 1992, S. 97–116, davon S. 97–107.

Nach 1825 bildete sich auch in München eine Gemeinde. Hierbei spielte jedoch nicht der Handel die auslösende Rolle, sondern die Möglichkeit, sich auf verschiedene Weise aus- und fortbilden zu können. So ergab sich die tragende Schicht der griechischen Gemeinde aus Schülern, Studenten, Künstlern und Architekten, die entweder das Lyzeum, die Militärakademie oder die Universität besuchten. Es war die Zeit, in der Griechenland das osmanische Joch allmählich abschütteln konnte, 1821 seine Unabhängigkeit proklamierte und nach der Befreiung von den Türken zunächst über drei Jahrzehnte (1832–1862) einen bayrischen König (Otto I., Sohn Ludwigs I.) an seiner Spitze hatte. Ab 1829 stand die Münchner Salvatorkirche der Seelsorge an den jungen Griechen und für den Gottesdienst zur Verfügung. Durch ein Gesetz von 1834 wurden die Orthodoxen auch den mit Rom Unierten rechtlich gleichgestellt. Ein Kirchenkomitee zu wählen bzw. dessen Rechtsfähigkeit zu erhalten, erwies sich jedoch als schwierig, da es zu wenig mündige Gemeindeglieder gab, die zugleich auch in München einen festen Wohnsitz hatten. Ab 1844 wurde die Verwaltung der Kirche darum der Stadt und dem griechischen Pfarrer überlassen. Diese Kirche war auch für die Russen von Bedeutung. Zarin Aleksandra machte ihr eine große Schenkung, und als 1862 die Anglikaner versuchten, die Kirche zu übernehmen, konnte das mit Hilfe des russischen Botschafters verhindert werden.

Die Gründung der Leipziger Gemeinde steht zwar in Verbindung mit einem griechischen Priester, der 1742 aus Dresden geholt worden sein soll, konkrete Hinweise auf eine dortige Gemeinde gibt es aber erst vom Anfang des 20. Jahrhunderts. Hier war es wieder der Handel – vor allem mit Tabak – der 1906 eine Gemeindegründung ermöglichte. Gehörten anfangs nur 36 ordentliche Mitglieder dazu, so stieg deren Zahl in den zwanziger Jahren auf 300 an. Von 1909 bis zum I. Weltkrieg gab es in den Räumen des Gemeindehauses auch eine Schule. Man hatte jedoch keine eigene Kirche und beteiligte sich am russischen Gottesdienst. Eine Zeitlang soll dieser durch den russischen Priester darum an jedem 15. Tag in griechischer Sprache gehalten worden sein.

Zu griechischen Gemeindegründungen auf deutschem Boden kam es am Anfang unseres Jahrhunderts auch noch in Berlin und Görlitz. Die 1904 entstandene Berliner Gemeinde sah laut Statuten ihren Zweck in »der Errichtung und Erhaltung einer Kirche ..., der Förderung der religiösen und vaterländischen Gefühle der in Berlin lebenden Griechen und der gegenseitigen Unterstützung ihrer Mitglieder, sowie auch ... Nichtmitglieder«¹². Ihre Kapelle, die bei der griechischen Botschaft bestand, wurde im II. Weltkrieg zerstört. Einmalig erscheint die Episode, die während des I. Weltkrieges zur zeitweiligen Existenz einer griechischen Gemeinde von fast 7000 Mitgliedern in Görlitz geführt hat. Ein Heereskorps, das 1916 in Ostmazedonien abgeschnitten worden war, hatte sich, um nicht in Gefangenschaft zu geraten, bereit erklärt, nach Deutschland zu kommen, wenn es dort als »Gast« behandelt würde. Und so beherbergte Görlitz zwei Jahre lang 6000 griechische Soldaten und 400 Offiziere; einige blieben auch länger. Die Seelsorge lag in den Händen von drei Militärpfarrern. Nach dem Krieg kehrten die meisten dieses Korps wieder nach Griechenland zurück; das orthodoxe Leben erlosch bald, und die Zurückgebliebenen assimilierten sich.

¹² A. Alevisopoulos, a.a.O., S. 107.

3. Ein rumänischer Anfang¹³

Schließlich wurde 1866 in Baden eine Kirche geweiht, die – aus heutiger Perspektive betrachtet – gewissermaßen den Anfangspunkt rumänisch-orthodoxer Präsenz in Deutschland darstellt. Der moldauische Fürst Michael Stourzas ließ sie zum Andenken an seinen verstorbenen Sohn errichten. Eine Gemeinde gab es zu dieser Zeit aber offensichtlich nicht.

II. Die Geschichte der russischen Gemeinden seit dem Ende des I. Weltkrieges

1. Die Sammlung der Emigranten und die jurisdiktionelle Aufspaltung¹⁴

Die 1917 in Rußland ausgelösten revolutionären Umwälzungen mit ihren Folgen von Bürgerkrieg und Hungersnot führten zu einer enormen Emigrations- und Fluchtwelle. Wie man heute schätzt, sollen etwa zweieinhalb Millionen Menschen die Gebiete des alten Zarenreiches in alle Himmelsrichtungen verlassen haben, weil sie sich politisch, physisch oder geistig in Gefahr sahen. Viele zog es auch nach Deutschland, wo man zunächst mit einer durchschnittlichen Zahl von etwa 100.000 rechnete. Die »Russische Kolonie« in Berlin schwoll Anfang der zwanziger Jahre sogar zeitweilig auf 300.000 Emigranten an. Zu ihnen gehörten Vertreter des Hochadels und des Militärs, Politiker und Beamte, Kaufleute und Industrielle, Wissenschaftler und Ärzte, Künstler, Schriftsteller und Journalisten sowie auch Angehörige ärmerer Schichten. Im Kampf gegen die bolschewistischen und später sowjetischen Machthaber formierten sich unterschiedliche Lager: die einen strebten eine Rückkehr zur Monarchie an, andere hingegen favorisierten demokratische Lösungen. Unabhängig von ihrer Herkunft litten die meisten große Not. Ihre Situation wurde durch die »Internationale Rundschau der Arbeit« folgendermaßen charakterisiert: »Die russischen Flüchtlinge entstammen den verschiedensten Bevölkerungskreisen, doch befinden sie sich sämtlich in erbarmungswürdigen Umständen, ohne Geld, ohne Bekleidung, meist ohne Kenntnis der Landessprache, ohne Fähigkeit, einem Gewerbe nachzugehen und auch zur Ansiedlung in einem fremden Land völlig ungeeignet«¹⁵ Trotz aller Anstrengungen russischer Hilfskomitees, des Amerikanischen Roten Kreuzes und des Berliner Caritas-Verbandes konnte nur begrenzt geholfen werden, etliche verhungerten sogar. Dennoch entfaltete sich schon bald in diesem russischen Emi-

¹³ Vgl. A. Alevisopoulos, a.a.O., S. 108.

¹⁴ Zur »Russischen Kolonie« in Berlin vgl. W.-B. Wendlandt / V. Koop (Hgg.), Ein Stück Rußland in Berlin. Die Russisch-Orthodoxe Gemeinde Reinickendorf, Berlin 1994, S. 86–97. Zur Situation der Gemeinden vgl. K. Gaede, Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Köln 1985, S. 53–134; Dies., Gemeinden der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland. Entstehung und Entwicklung, (s. Anm. 3), S. 935–938. Zur jurisdiktionellen Problematik vgl. bes. G. Seide, Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, OS 20 (1971) 160–162, 166; Ders., Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart, Wiesbaden 1983, S. 7–63; 240–242.

¹⁵ W.-B. Wendlandt / V. Koop (Hgg.), a.a.O., S. 95.

grantenmilieu Berlins ein unvergleichbar reges geistiges Leben. Inflation und Arbeitslosigkeit führten Ende der zwanziger Jahre dann dazu, daß viele Russen Deutschland wieder verließen und in andere Länder abwanderten.

Kristallisationspunkte der russischen Emigration waren vor allem jene Orte gewesen, in denen bereits orthodoxe Gemeinden bestanden. Etwa die Hälfte aller Emigranten fühlte sich ihnen verbunden. Ab 1919 hat es dort wieder Gottesdienste und nach und nach auch ansässige Priester gegeben. Für die noch unversorgten Gemeinden war zeitweise ein »Reisepriester« unterwegs. Um rechtlich abgesichert zu sein und über ihre Grundstücke verfügen zu können, konstituierten sich die Gemeinden nunmehr als eingetragene Vereine. Wie aus verschiedenen Satzungen hervorgeht, widmete man sich wie einst auch karitativen, katechetischen und kulturellen Aufgaben. Außerdem wurden in zwei Städten Schwesternschaften gegründet, die sich an russischen Vorbildern des 19. Jahrhunderts orientierten: 1924 in Dresden und 1932 in Berlin.

Jurisdiktionell kam es in den russischen Gemeinden Deutschlands bald zu erheblichen Problemen und schließlich zur Aufspaltung in drei verschiedene Gruppierungen. Bis zum I. Weltkrieg hatten die betreffenden Gemeinden dem Metropoliten von St. Petersburg unterstanden. In den Kriegsjahren erfuhren sie dann durch die Königlich-Spanische Botschaft in Berlin – als Vertreterin russischer Interessen gegenüber dem Deutschen Reich – Schutz und Unterstützung. Infolge der Oktoberrevolution von 1917 brachen schließlich sämtliche Beziehungen zur heimatlichen Mutterkirche ab. Da der dortige Patriarch aufgrund der Bürgerkriegswirren keinen Einfluß mehr auf Südrußland nehmen konnte, kam es für dieses Gebiet mit seinem Einverständnis 1919 in Stavropol zur Gründung einer »Obersten Kirchenverwaltung«. 1920 wurde dieses »Notgremium« durch ein patriarchales Dekret bestätigt, das noch heute der sogenannten Auslandskirche als kanonische Grundlage gilt. Zugleich konstituierte sich diese Kirchenverwaltung nach ihrer Emigration in Konstantinopel zur »Heiligen Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland«. Der ebenfalls emigrierte Erzbischof Evlogij erhielt vom Patriarchen den Auftrag, sich so lange um die auslandsrussischen Gemeinden zu kümmern, bis deren Verbindung zu St. Petersburg wieder ungehindert möglich wäre. Inzwischen verlegte die »Oberste Kirchenverwaltung« 1921 auf Einladung des serbischen Patriarchats ihren Sitz nach Karlovitz; in den Wirren des II. Weltkrieges zog sie dann über Karlsbad nach München weiter, und 1950 ließ sie sich schließlich auf Dauer in New York nieder. Schon 1927 – nach der von den Sowjets erzwungenen Loyalitätserklärung des Metropoliten Sergij – war die Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat völlig abgebrochen worden, weil es sich dadurch nach Meinung der Auslandskirche freiwillig zum Knecht einer gottlosen Regierung gemacht hatte. Evlogij nun, der 1922 auf Beschluß der Auslandskirche zum Metropoliten erhoben worden war und seinen Sitz zunächst in Berlin hatte, wechselte 1923 nach Paris über. Als er sich 1926 mit der Auslandskirche überwarf, unterstellte er sich zunächst wieder dem Moskauer Metropoliten, 1931 aber dann dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Im selben Jahr gründete daraufhin die »Oberste Kirchenverwaltung im Ausland« die »Russisch-orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland« und setzte den 1924 noch von Evlogij zum Bischof geweihten Tichon als deren ersten Bischof ein. Damit gab es seit 1931 in Deutschland drei verschiedene russische Jurisdiktionen: Ein Teil der Gemeinden unter-

stand mit Metropolit Evlogij dem Ökumenischen Patriarchat; ein weiterer Teil gehörte zur Auslandskirche, und ein anderer Teil verblieb beim Moskauer Patriarchat.

2. Das Gemeindeleben *während der nationalsozialistischen Herrschaft*¹⁶

Als 1933 die Nationalsozialisten in Deutschland an die Macht kamen, favorisierten sie die Karlovitzer Jurisdiktion und strebten eine Gleichschaltung der verschiedenen Gemeinden an. Das betreffende Bistum, das zunächst nur drei Gemeinden umfaßte, erhielt 1936 durch das Preußische Staatsministerium dann auch die »Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft«. 1938 wurde dieser Beschluß noch durch ein Gesetz über den Grundbesitz der Russisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland erweitert. Alle orthodoxen Personen konnten nun unabhängig von ihrer Staatsangehörigkeit in dieses Bistum aufgenommen werden. Außerdem billigte ein Gesetz von 1940 der russischen Diözese zu, Kirchensteuer zu erheben. Diese Regelung löste bei vielen Gemeinden und Priestern auch Widerspruch aus, da man am Prinzip freiwilliger Gaben festhalten wollte. Trotz der innerkirchlichen Zerrissenheit und des politischen Drucks wuchsen die Gemeinden bis 1938 teilweise stark an und entfalteten ein reges Gemeindeleben. Dazu gehörten auch Gesprächskreise und Publikationen zu liturgischen, theologischen und geistlichen Themen. Eng verbunden mit der rechtlichen Konsolidierung der deutschen Diözese war der Bau einer Kathedrale in Berlin-Wilmersdorf, der einzigen orthodoxen Kirche, die zwischen 1919 und 1945 in Deutschland entstand. Die Grundsteinlegung erfolgte 1936 und die Weihe 1938. Wie loyal die Auslandskirche zum nationalsozialistischen Regime eingestellt war, kommt sehr deutlich in der Urkunde zum Ausdruck, die unter dem Altar eingemauert wurde; darin heißt es u.a.: »Unter der Regierung des christlichen Führers des deutschen Volkes, Adolf Hitler ... ist durch die Mühewaltung der deutschen Regierung ... die Kathedralkirche errichtet worden...«¹⁷ Da der Preußische Staat die Mittel zur Verfügung gestellt hatte, blieb die noch heute existierende »Christi-Auferstehungs-Kathedrale« dessen Eigentum und stand der russischen Auslandskirche nur zur gottesdienstlichen Nutzung zur Verfügung. 1945 wechselte sie in die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats. Neben der Kirchweihe in Berlin kam es 1938 auch zur Ablösung des bisherigen Bischofs: Er fiel Intrigen zum Opfer und mußte in den Ruhestand gehen. Sein Nachfolger hieß Seraphim (Lade); er war mit 20 Jahren 1903 in Dresden zur Orthodoxie übergetreten, hatte dann in Rußland studiert und als Priester gewirkt und war, nachdem man ihn 1924 als Witwer zum Mönch und Vikarbischof geweiht hatte, 1930 schließlich aus der UdSSR geflohen. Als Bischof und später Erzbischof von Berlin und Deutschland versuchte er mit Kompromissen, den Fortbestand seiner Kirche zu sichern. Läßt sich

¹⁶ Zur folgenden Darstellung vgl. K. Gaede, Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Köln 1985, S. 135–264; *Dies.*, Gemeinden der Russischen Orthodoxen Kirche in Deutschland. Entstehung und Entwicklung, (s. Anm. 3), S. 938–940; *Dies.*, Russische Orthodoxie in Deutschland während der Zeit des Faschismus, in: H. Goltz (Hg.), Tausend Jahre Taufe Rußlands. Rußland in Europa, Leipzig 1993, S. 237–243; G. Seide, Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, OS 20 (1971) 166–168; *Ders.*, Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart, Wiesbaden 1983, S. 242–246.

¹⁷ G. Seide, Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, OS 20 (1971) 168.

nach außen hin auch eine nazifreundliche Haltung belegen, so konnte er als Deutschstämmiger die Gemeinden doch offenbar vor manchen politischen Verdächtigungen und Einmischungen schützen. Außerdem mühte er sich auch um die Ausbildung von Geistlichen und Laienpredigern und ließ theologische Kurse für Direkt- und Fernstudenten einrichten. Staatlicherseits gab es z.T. gegenläufige Interessen: Die einen förderten das russische Bistum mit der Vorstellung einer Einheitskirche, der alle orthodoxen Gemeinden des sich ausdehnenden deutschen Einflußbereiches unterstellt werden sollten, andere planten eine generelle Ausschaltung der Russischen Orthodoxen Kirche. Der ersten Richtung entsprach dann auch, daß nach der Eroberung Polens die Orthodoxe Kirche im »Generalgouvernement« zeitweise von Erzbischof Seraphim mitverwaltet wurde und die deutsche Diözese 1942 die Erweiterung zum sogenannten »Mitteleuropäischen Metropolitankreis« erfuhr.

Nach Beginn des II. Weltkrieges wurden die orthodoxen Gemeinden mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Unter den aus westeuropäischen Ländern, besonders aus Frankreich, nach Deutschland verpflichteten Zwangsarbeitern waren auch zahlreiche orthodoxe Emigranten. Hinzu kamen die ebenfalls in Lagern untergebrachten Kriegsgefangenen aus der Sowjetunion und die sogenannten »Ostarbeiter«. Mit Erlaubnis der Behörden konnten in verschiedenen Lagern Priester der deutschen Diözese wenigstens an Feiertagen Gottesdienste halten. Dies ist z. B. von Ludwigshafen, Mannheim, Luckenwalde oder Hamburg berichtet. Mancherorts entstanden eigene Gemeinden oder Barackenkirchen. Sicher hat das Wissen um solche Lager und das damit verbundene Schicksal von Angehörigen desselben Volkes oder Glaubens mit dazu beigetragen, daß man in den anderen orthodoxen Gemeinden Deutschlands der nationalsozialistischen Ideologie gegenüber skeptischer wurde. Seelsorglich mußten aufgrund veränderter äußerer Bedingungen manchmal kirchliche Regelungen angepaßt oder neu getroffen werden. So führte ein zu großer Andrang von Gläubigen z. B. gelegentlich dazu, die Beichte in öffentlicher und gemeinsamer Form abzunehmen oder Gottesdienste zu verkürzen. Dabei beschritt man aber auch nicht völlig neue Wege, sondern orientierte sich an Möglichkeiten, die das Landeskonzil von 1917/18 schon in den Blick genommen hatte. Zu ökumenischen Kontakten kam es in dieser Zeit verständlicherweise noch nicht sehr häufig. Evangelischer- wie katholischerseits gab es einige Unterstützung im sozialen Bereich oder bei Verhandlungen mit deutschen Behörden; gelegentlich wurden auch Räume zum Gottesdienst oder Religionsunterricht zur Verfügung gestellt. Als herausragendes Beispiel muß der Kreis von Katholiken, Protestanten und Orthodoxen genannt werden, der sich heimlich in der Wohnung eines Pastors in Berlin-Charlottenburg traf. Einige davon – darunter auch der bekannte Max Josef Metzger – sind dem nationalsozialistischen Terror zum Opfer gefallen. Dasselbe Schicksal traf u.a. auch zwei orthodoxe Vertreter des aktiven Widerstands: Aleksandr Schmorell aus der Gruppe der »Weißen Rose« und Liane Berkovitz, die der »Roten Kapelle« angehörte.

3. Die Entwicklung in den letzten fünf Jahrzehnten¹⁸

Unter den zahllosen Flüchtlingen, die seit Ende des II. Weltkrieges nach Deutschland strömten, waren auch viele orthodoxe Gläubige. Die meisten von ihnen bevorzugten dabei aus verständlichen Gründen die westlichen Gebiete, und nicht die sowjetische Besatzungszone. Hinzu kamen noch ehemalige Zwangsarbeiter, die nicht in ihre Heimat zurückkehren wollten. Die bestehenden russischen Gemeinden wuchsen enorm an, und vielerorts gründete man auch neue. Auf dem Gelände mancher Flüchtlingslager wurden »Barackenkirchen« und in verschiedenen Städten sogar feste Sakralbauten errichtet. Da sich unter den Flüchtlingen eine ganze Reihe von Geistlichen befand, konnte die russische Orthodoxie Deutschlands nunmehr – im Gegensatz zu den dreißiger Jahren – für einige Zeit auch nicht über Priestermangel klagen.

Gravierende Probleme ergaben sich jedoch infolge der politischen und staatlichen Veränderungen, die 1945 ihren Anfang nahmen. Die »Russisch-orthodoxe Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland« verlor sofort ihren Status als »Körperschaft des Öffentlichen Rechts«, da dies jetzt in die Zuständigkeit der einzelnen Länder fiel, und in der sowjetisch besetzten Zone büßte sie auch sämtliches Eigentum an Kirchen und Grundstücken ein. Im selben Jahr noch – 1945 – wechselten die drei Berliner Gemeinden in die Moskauer Jurisdiktion über, während Metropolit Seraphim seinen Sitz nach München verlegte. Hier residierte nun auch die Bischofssynode der russischen Auslandskirche bis zu ihrer Übersiedlung in die USA im Jahre 1950. Zu dieser Zeit, bevor auch viele russische Emigranten noch weiterzogen, soll es allein in München 12 russische Kirchen und Kapellen und 3 russische Gymnasien gegeben haben; andernorts hätte das eigene Ausbildungswesen bereits mit dem Kindergarten begonnen. Nach 1950 erhielt die Auslandskirche – nunmehr aber in den einzelnen Bundesländern – wieder den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft, allerdings ohne die Möglichkeit, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben. An und für sich hätte sie dafür nur in Bayern die ausreichende Mitgliederzahl gehabt. Um dies aber auch in anderen Bundesländern zu erreichen, behalf man sich damit, alle aus Rußland stammenden orthodoxen Emigranten als Mitglieder der russischen Auslandskirche zu bezeichnen, unabhängig davon, ob sich die Nichtrussen unter ihnen (z. B. Ukrainer, Weißrussen, Georgier, Letten, Litauer, Esten oder Polen) nicht einer anderen eigenständigen orthodoxen Kirche zugehörig fühlten. Aufgrund dieses Selbstverständnisses mit seinem Alleinvertretungsanspruch für alle, die einstmals dem Moskauer Patriarchat unterstanden, erkannte man deren Kirchen sowieso nicht an. In den ersten Jahren nach 1945 war die Anzahl der Gläubigen und Gemeinden noch so groß, daß das Bistum sogar in drei Vikariate mit je einem Bischof unterteilt wurde: Es handelte sich dabei um Hessen, Bayern und die Britische Zone (später Norddeutschland). Darüber hinaus gab es noch andere Bischöfe mit besonderen Aufgaben. Die ständige Abwanderung von Gläubigen führte jedoch zu einer Schrumpfung der Gemeinden, und der ausbleibende Priesternachwuchs ließ manche ohne eigenen Geistlichen

¹⁸ Zur Phase bis 1971 vgl. G. Seide, a.a.O., S. 168–184. Zu den Berliner Verhältnissen zwischen 1945 und 1960 vgl. H.-D. Döpmann, Die Russische Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1977, S. 269 f. Zur Wirksamkeit des »Mitteleuropäischen Exarchats vgl. z. B. auch L. Borgmann, Begegnungen mit der Russischen Orthodoxen Kirche, Berlin 1978.

zurück. Im Laufe der Jahre hat es zwar einige deutsche Konvertiten gegeben, deren Zahl ist jedoch in Grenzen geblieben. Eine Aufgliederung in Vikariate gibt es schon längst nicht mehr. Heute weist diese Kirche außer einem Erzbischof (namens Mark) noch 21 Priester und zwei Diakone auf.¹⁹ Neben ihren Gemeinden verfügt sie auch über ein Männerkloster in München, das zugleich als Publikations- und Bildungszentrum dient.²⁰ Von den historisch bedeutsamen russischen Kirchenbauten im Gebiet der alten Bundesrepublik sind die meisten in ihrem Besitz. Aufgrund dessen, daß die russische Auslandskirche von den anderen orthodoxen Kirchen nicht als kanonisch anerkannt wird und selbst zu den übrigen Konfessionen und zur Ökumenischen Bewegung auf Distanz bleibt, ist sie seit dem II. Weltkrieg in eine immer größere Isolation geraten.

Die Entwicklung der unter Moskauer Jurisdiktion stehenden russischen Gemeinden Deutschlands verband sich seit 1945 mit dem Bestreben des Patriarchats, den Kontakt zu den außerhalb seines Territoriums lebenden orthodoxen Russen wieder enger zu gestalten. Eine erste Folge war, daß sich in Frankreich und anderen westeuropäischen Ländern mehr als 75 Gemeinden dem Moskauer Patriarchat unterstellten und damit die Gründung eines Westeuropäischen Exarchates ermöglichten. Mit dessen Leitung wurde der Metropolit Evlogij betraut. Ein Teil der Gemeinden sonderte sich nach 1946 jedoch wieder ab und bildete bis 1965 das Westeuropäische russisch-orthodoxe Exarchat unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchen. Aufgrund Moskauer Einsprüche wurde diese Zugehörigkeit für mehrere Jahre unterbrochen. 1971 kehrten diese Gemeinden in die Obhut des Patriarchen von Konstantinopel zurück und gehören heute zum »Orthodoxen Erzbistum von Westeuropa«.

Sonderbarerweise gab es nach der Befreiung Berlins schon bald einen unter Moskauer Jurisdiktion stehenden russischen Bischof von Berlin und Deutschland. Es war der bis dahin dem Patriarchat von Konstantinopel zugehörige Erzbischof Aleksandr (Nemolovskij) von Brüssel und Belgien, der 1940 wegen Äußerungen gegen Hitler durch die Gestapo festgenommen und in Berlin inhaftiert worden war. 1945 hatte er sich wieder seiner russischen Mutterkirche angeschlossen und leitete nun kurzzeitig die russischen Gemeinden in Deutschland. Dabei unterstand er als Vikar dem Metropoliten Evlogij innerhalb des Westeuropäischen Exarchats des Moskauer Patriarchats. 1948 kehrte er jedoch nach Brüssel zurück und leitete bis zu seinem Tod 1960 wieder die russischen Gemeinden Belgiens. Der dann von 1951 bis 1954 in Berlin amtierende Erzbischof Boris (Wik) nahm zeitweilig auch die Aufgaben eines Exarchen für Westeuropa wahr. Danach verloren die deutschen Gemeinden des Moskauer Patriarchats für fünf Jahre erst einmal den Status einer Eparchie und gehörten lediglich als Propstei zum Westeuropäischen Exarchat. Mit dem Jahr 1959 bahnte sich jedoch eine rechtliche Wende an. Zunächst wurde die Eparchie wiederhergestellt, und 1960 erfolgte ihre Erhebung in den Rang eines eigenen Exarchats für Mitteleuropa mit Sitz in Berlin-Karlshorst. Daneben gab es schon das Ukrainische, das Westeuropäische sowie das Zentral- und Südamerikanische Exarchat. In

¹⁹ Vgl. *ÖC-ACKiD* (Hg.), Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1995, S. 8 f.

²⁰ Vgl. G. Seide, Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 60 Jahre Exil 1920–1980, (ATSI 32), München 1984, S. 103–111.

diesen vier Verwaltungsbezirken waren die Bistümer des Moskauer Patriarchats zusammengefaßt, die sich außerhalb seines eigentlichen Territoriums befanden. Erster Exarch in Berlin wurde Erzbischof Ioann (Wendland). In der Anfangsphase gliederte man die außerhalb der sowjetischen Besatzungszone gelegenen Gebiete in zwei Vikariate und unterstellte dabei das westdeutsche dem Westberliner Vikariat. Infolge der sowjetischen Dreistaatentheorie wurde diese Verbindung 1964 jedoch wieder gelöst. Nunmehr bestand das Exarchat für einige Jahre aus einer eigenen Eparchie in der DDR mit Vikariaten in Westberlin und der BRD. 1962 wurden ihm noch die österreichischen Gemeinden angegliedert. Zu weiteren Differenzierungen kam es durch die Errichtung zweier selbständiger Bistümer in der BRD: 1970 für den nördlichen und 1971 für den südlichen Teil. Zum Vorsteher des Nordbistums wurde Erzbischof Aleksij (van der Mensbrugghe) und zum Amtssitz Düsseldorf bestimmt. Die Leitung des Südbistums von Baden-Baden und Bayern hingegen übernahm Bischof Irinej (Sussemihl). Ab 1971 umfaßte das Mitteleuropäische Exarchat des Moskauer Patriarchats also die vier Bistümer: Berlin, Düsseldorf, Baden-Bayern und Wien. Diese strukturelle Entfaltung stand in keinem ausgewogenen Verhältnis zur geringen Anzahl der Gemeinden und Gläubigen in all diesen Gebieten und erfolgte sicherlich nicht nur oder überwiegend aus seelsorglichen Gründen. Zu den Aufgaben des Exarchats gehörte es auch, ökumenische Kontakte zu pflegen und das Moskauer Patriarchat gegenüber den anderen Kirchen, dem Staat und der Gesellschaft zu repräsentieren. Dem diente z. B. die deutschsprachige Zeitschrift »Stimme der Orthodoxie«, die seit 1961 in 12 Nummern pro Jahr erschien und oft unentgeltlich an Interessenten verschickt wurde (inzwischen sind es jährlich nur noch 4 recht geistlich geprägte Nummern). Hinzu kam die Teilnahme von Vertretern des Exarchats an ökumenischen Gottesdiensten oder Gemeindeabenden. Eine etwas problematische Form der Repräsentation waren die alljährlichen Empfänge, die von den nach einigen Jahren immer wieder wechselnden Exarchen jeweils anläßlich des Osterfestes und des Namenstages des Patriarchen gegeben wurden und zu denen Vertreter der Kirchen, des Staates (z. B. Sekretär für Kirchenfragen) und SED-naher gesellschaftlicher Organe (z. B. der Nationalen Front, der CDU oder der sogenannten Berliner Konferenz) eingeladen waren. Zu allen offiziellen Anlässen gehörte es, das Engagement der Russischen Orthodoxen Kirche für Frieden und Völkerverständigung zu betonen und – wenigstens indirekt – die Übereinstimmung mit der sowjetischen Außenpolitik zum Ausdruck zu bringen. Kritische Töne über die kommunistische Kirchenpolitik und die wirklichen Zustände in der Sowjetunion waren begreiflicherweise nur gelegentlich bei Einzelgesprächen im Freien zu hören.

Als die Sowjetunion Ende der achtziger Jahre politisch und national zusammenbrach, brachte das dem Moskauer Patriarchat nicht nur freiere Verhältnisse, sondern auch neue Probleme. Dazu gehörten die kirchlichen Bestrebungen in der Ukraine und in Weißrußland, sich von der Russischen Orthodoxen Kirche zu lösen. Um diese Tendenzen aufzufangen, billigte das Moskauer Patriarchat für die betreffenden Gebiete eine größere kirchliche Selbständigkeit. Das drückte sich auch darin aus, daß die Exarchatsordnung 1990 insgesamt verändert wurde.²¹ Nur noch die Ukrainische und die Weißrussische Orthodoxe Kirche sollten Exarchate heißen; die anderen in Amerika, West- und Mitteleuro-

²¹ Vgl. *SOrth* April 1990, S. 6 f.; *SOrth* Mai 1990, S. 6–8 (= Exarchatsordnung).

pa hingegen wurden als administrative Vereinigungen aufgehoben. Dabei hatte man aber zunächst die Absicht, alle einzelnen Bistümer, die es im Ausland gab, zu erhalten. Ende 1992 beschloß der Hl. Synod der Russischen Orthodoxen Kirche jedoch, die drei in Deutschland gelegenen Diözesen in ein einziges Bistum von »Berlin und Deutschland« umzuwandeln und den bisher für Berlin und Leipzig zuständigen Bischof Feofan mit der Leitung zu betrauen. Liturgischen Ausdruck fand diese Neuordnung in einem feierlichen Gottesdienst am 24.1.1993 in der Berliner Auferstehungs-Kathedrale.²² Zum Bistum gehören heute etwa 20 kleine Gemeinden und ca. 25 Geistliche (Priester und Diakone).²³ Erzbischof Longin, der bisher dem Düsseldorfer Bistum vorstand, ist nun damit betraut, die ständige Vertretung des Moskauer Patriarchats in Deutschland wahrzunehmen. Zu seinen Aufgaben gehört es, Hilfslieferungen nach Rußland zu koordinieren sowie kulturelle, wirtschaftliche und politische Beziehungen zu pflegen. Das Berliner Bistum genießt inzwischen im Land Brandenburg den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Es ist auch Vollmitglied der ACK in Deutschland.

Als im November 1995 der Patriarch von Moskau und ganz Rußland Aleksij II. Deutschland für neun Tage besuchte, war dies nicht nur für die russisch-orthodoxen Gemeinden ein besonderes Ereignis.²⁴ Diese Reise, die aufgrund einer gemeinsamen Einladung durch die EKD, die Deutsche Bischofskonferenz und das dem Moskauer Patriarchat angehörende deutsche Bistum zustande gekommen war, hatte neben der pastoralen auch eine ökumenische und politische Dimension. Als geistliche Höhepunkte gestalteten sich die Göttliche Liturgie in der Berliner Auferstehungskathedrale, bei der die bischöflichen Vertreter aller in Deutschland zu findenden orthodoxen Bistümer kanonischer Kirchen mit ihm konzelebrierten, sowie die Teilnahme des Patriarchen als Gast an einem katholischen Pontifikalamt und einem evangelischen Abendmahlsgottesdienst in München. Am Rande eines Empfangs kam es bemerkenswerterweise auch zu Gesprächen der Moskauer Delegation mit Bischof Mark von der russischen Auslandskirche. Die größte gesellschaftliche Aufmerksamkeit erregte unter allen Reden des Patriarchen wohl die, die er im Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes im Berliner Dom an das deutsche Volk richtete und in der er u.a. um Vergebung für das Leid bat, das viele seiner Landsleute durch Ermöglichung und Unterstützung des totalitären DDR-Regimes vor allem über Ostdeutschland gebracht haben.²⁵

²² Vgl. *SOrth* 1/1993, S. 10 f.; *SOrth* 2/1994, S. 2–6 (= Statut); *SOrth* 1/1995, S. 5 (Bestätigung der Entscheidung des Hl. Synods durch die Bischofssynode des Moskauer Patriarchats).

²³ Vgl. *ÖC-ACKiD* (Hg.), Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1995, S. 6–8.

²⁴ Vgl. N. Thon, Der hochheilige Patriarch Aleksij II. besuchte Deutschland, *SOrth* 4/1995, S. 4–12; siehe auch *Ofo* 10 (1996) 145–149; G. Hohmann, Die Deutschlandreise von Patriarch Alexij II. Eine Nachbetrachtung, *COst* 50 (1995) 332–335.

²⁵ Der Wortlaut dieser Rede findet sich in *SOrth* 4/1995, S. 13 f. und in *Ofo* 10 (1996) 117–119.

III. Die Gründung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland 1963 und ihre Wirksamkeit²⁶

1. Die Vorgeschichte²⁷

Kleine griechisch-orthodoxe Kirchengemeinden gab es in Deutschland schon seit dem 18. Jahrhundert. Als das Ökumenische Patriarchat 1922 die »Heilige Metropole von Thyateira« als Exarchat von West- und Mitteleuropa mit Sitz in London errichtete, wurden die deutschen Gemeinden zunächst diesem Verwaltungsbezirk zugeordnet. Mit dem 2. Weltkrieg kamen weitere Griechen nach Deutschland. Der entscheidende Zustrom setzte aber erst in den fünfziger und sechziger Jahren ein. Während die deutsche Wirtschaft einen unglaublichen Aufschwung nahm und Arbeitskräfte benötigte, litten andere Länder Europas unter großer Arbeitslosigkeit. Diese Diskrepanz löste eine »friedliche Völkerwanderung« aus; und zu denen, die auf Arbeitssuche nach Deutschland kamen und teilweise auch ihre Familien mitbrachten, gehörten viele Griechen. Bereits in den fünfziger Jahren stieg deren Zahl deutlich an. Statistischen Angaben zufolge trafen z. B. im Juli 1954 548 griechische Arbeitnehmer in Deutschland ein, 1959 waren es im selben Monat 4089.²⁸ Ab 1955 folgten auch zahlreiche Studenten und Jungakademiker, um an deutschen Universitäten zu studieren. Waren dort im Wintersemester 1954/55 398 Griechen eingeschrieben, so betrug deren Zahl im Wintersemester 1958/59 schon 2432.²⁹ Zu diesen Studenten gehörten ab 1957 auch einige griechisch-orthodoxe Theologen, denen römisch-katholische Diözesen und dann auch der Weltkirchenrat Stipendien für einen Studienaufenthalt in Deutschland zur Verfügung stellten. Anfang der 60er Jahre stieg die Anzahl der griechischen Arbeitnehmer, die nach Deutschland kamen, schließlich sprunghaft an. Für jeweils September sind dazu folgende Ankunftsahlen überliefert: 1960: 20.782; 1961: 52.284; 1962: 80.719; 1963: 116.855.³⁰ Ursache dafür war die »Vereinbarung zwischen der Regierung der Bundesrepublik Deutschland und der Regierung des Königreichs Griechenland über die Anwerbung und Vermittlung von griechischen Arbeitnehmern nach der Bundesrepublik Deutschland« vom 30. März 1960.³¹ Von Seiten griechischer Theologen wird dieses Dokument heutzutage aufgrund seiner »sozialpolitischen Konzeptionslosigkeit« als ein anschauliches Beispiel »mensenverachtender zwischenstaatlicher Vereinbarungen« angesehen. Formal sei man in der Bezeichnung zwar vom »Saisonarbeiter« über den »Zwangsarbeiter« zum »Gastarbeiter« übergegangen, in der Grundeinstellung habe sich jedoch nur wenig verändert: Der Fremde sei nur solange als Gast erwünscht, wie er gebraucht werde, um minderwertig erscheinende Arbeiten auszuführen, und bleibe – auch wenn man ihn wohlmeinend bisweilen »ausländischen

²⁶ Dazu vgl. insgesamt den Sammel- und Dokumentationsband von A. Kallis (Hg.), *Dienst am Volk Gottes. Leben und Wirken der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland. Exarchat von Zentraleuropa*, Herten 1992.

²⁷ Zur folgenden Darstellung vgl. vor allem A. Alevisopoulos, *Die Anfänge der griechischen Orthodoxie in Deutschland*, in: A. Kallis (Hg.), a.a.O., S. 108–113.

²⁸ Vgl. A. Alevisopoulos, a.a.O., S. 108.

²⁹ Vgl. ebd.

³⁰ Vgl. A. Alevisopoulos, a.a.O., S. 109.

³¹ Der Text findet sich in A. Kallis (Hg.), *Dienst am Volk Gottes*, Herten 1992, S. 315–322.

Mitbürger« nenne – in der institutionalisierten Außenseiterrolle eines Fremden ohne wirkliche Rechte im Sinne von Staatsangehörigkeit. So habe sich die Einstellung der deutschen Bevölkerung zu den Gastarbeitern auch deutlich verschlechtert, als der Anwerbestopp, der 1973 erging, weitere Zuwanderungen nicht verhindern konnte.³² Zu den Ausländern, die nach Deutschland kamen, gehörten neben den ausdrücklichen Gastarbeitern auch Flüchtlinge, Aussiedler und Asylanten.

Aus pastoralen Erwägungen heraus wurden die entstandenen griechischen Gemeinden in Deutschland 1955 der Aufsicht des Bischofs Chrysostomos Tsiter aus Wien, eines der zwei Vikarbischofe des inzwischen zum Erzbistum erhobenen Exarchats von West- und Zentraleuropa, unterstellt. Diese Gemeinden, die fast ausnahmslos auf Initiativen von Laien hin entstanden waren, litten jedoch unter Priestermangel. Anfang der sechziger Jahre hatten nur fünf Gemeinden einen Seelsorger: München, Frankfurt, Berlin, Hamburg und Stuttgart. Der in London residierende Erzbischof Athenagoras Kabbadas mühte sich zwar, die kirchliche Situation der »deutschen Griechen« zu verbessern – er reiste deswegen nach Athen und Konstantinopel und hielt sich mit seinen beiden Vikarbischofen wochenlang in Deutschland auf –, aufgrund seines Todes am 16.10.1962 konnte der Plan, den betreffenden Gemeinden im Verbund den Status einer juristischen Person zu verschaffen, jedoch noch nicht verwirklicht werden.

Das Problem der Zwangsarbeiter und Flüchtlinge und der Zustrom weiterer Ausländer nach Deutschland stellte seit dem 2. Weltkrieg eine große Herausforderung für die lokalen Kirchen dar. Da unter den betreffenden Personen sehr viele römisch-katholischen Glaubens waren (z. B. Polen, Tschechen, Slowaken, Kroaten, Italiener, Spanier, Portugiesen), nahm sich die Katholische Kirche mit ihrer Caritas vor allem dieser Gruppierungen an; die reformatorischen Kirchen und das Diakonische Werk hingegen widmeten sich der Mitsorge um die orthodoxen Gläubigen. Darauf hatten sich die beiden großen Kirchen abgestimmt. Als in den fünfziger Jahren schließlich große Scharen an ausländischen Arbeitnehmern hinzukamen, blieb man – auch hinsichtlich der orthodoxen Griechen – im wesentlichen bei dieser Zuordnung, während sich um die orthodoxen Serben nunmehr die Arbeiterwohlfahrt zu kümmern hatte. So kam es, daß die diakonisch-soziale Betreuung der Griechen, ohne sie selbst zu fragen (sie hatten sich vielmehr an beide Kirchen und ihre Hilfswerke gewandt), in die alleinige Verantwortung des Diakonischen Werkes geriet und dort verblieb.³³ Seit 1978 sind die Beziehungen zwischen beiden Seiten – der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und dem Diakonischen Werk – vertraglich geregelt.³⁴ Dennoch wünscht man sich orthodoxerseits immer noch an Stelle von Betreuung mehr Partnerschaft. Die Aufteilung katholischer und evangelischer Zuwendung war

³² Vgl. A. Kallis, Gäste werden Partner. Von der Integration der Orthodoxie in Deutschland, in: *Ders. (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, Herten 1992, S. 301–312, bes. S. 301 f.

³³ Zu dieser Entwicklung vgl. F. Eder, Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem einen Haus Bundesrepublik Deutschland, *Ofo* 3 (1989) 197–200, davon 197; A. Alevissopoulos, Die Anfänge der griechischen Orthodoxie in Deutschland, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, Herten 1992, S. 111–113; A. Basdekis, Die Ökumenischen Beziehungen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, in: A. Kallis (Hg.), a.a.O., S. 259–277, davon S. 269–271; T. Schober, Orthodoxie und Diakonie der EKD. Erfahrungen aus zwei Jahrzehnten diakonischer Verantwortung, in: E. Hämmerle u.a., Zugänge zur Orthodoxie, (BenshH 68), Göttingen 1988, S. 268–292.

³⁴ Der Text der Gemeinsamen Erklärung findet sich in A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 341–343.

jedoch nicht ausschließlich, so daß durchaus auch lebendige Beziehungen katholischer Gemeinden und Diözesen zu den orthodoxen Christen in Deutschland entstanden.

2. Der Auf- und Ausbau³⁵

1963 entschied die Synode des Ökumenischen Patriarchats, das Erzbistum von Zentral- und Westeuropa in vier selbständige Metropolen aufzuteilen; eine von ihnen wurde als »Heilige Metropole von Deutschland und Exarchat von Holland und Dänemark« umschrieben und bekam ihren Sitz in Bonn. Laut Gründungsurkunde vom 5. Februar 1963 sah Konstantinopel diese Entscheidung für dringend notwendig an, da mit der Zahl auch die Bedürfnisse und Probleme der orthodoxen Gläubigen in Europa enorm angewachsen waren.³⁶ Als Holland und Dänemark 1969 jurisdiktionell umorientiert wurden, bekam die deutsche Metropole den Titel »Exarchat von Zentraleuropa«. Die Aufgaben und Ziele dieser Metropole sind in der 1972 erlassenen Verfassung folgendermaßen umschrieben: »Die Griechisch-Orthodoxe Metropole wacht über die rechte Lehre, sorgt für die Einhaltung der Dogmen und fördert damit den orthodoxen Glauben und das orthodoxe Leben der ihr anvertrauten Gläubigen. Sie gründet Gemeinden, Klöster, Schulen, Vereine und diakonische Einrichtungen; dadurch belebt und stärkt sie das liturgische Leben, fördert die Ausbildung der Priester und der Jugend und übt soziale Fürsorge zum Wohl der Gläubigen. Die Griechisch-Orthodoxe Metropole pflegt im Geiste der christlichen Einheit den Ökumenischen Dialog und die Beziehungen zu den Kirchen anderer Konfessionen im Jurisdiktionsgebiet.«³⁷ Auf der Grundlage dieser Verfassung wurde die Metropole 1974 in Nordrhein-Westfalen als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt.³⁸ Bis 1981 dauerte es noch, ehe auch in allen anderen damaligen Bundesländern dieser Status erreicht war.³⁹

Seit 1963 wechselten sich in der Leitung der Metropole bis 1980 nacheinander drei Bischöfe ab: Polyefktos Finfinis (1963–1968), Iakovos Tzanavaris (1969–1971) und Ireneos Galanakis (1971–1980); seit 1980 hat dieses Amt Metropolit Augoustinos Labarakis inne.⁴⁰ Er wurde 1938 auf Kreta geboren und hat seine theologischen Studien zunächst an der berühmten orthodoxen Hochschule von Chalki absolviert, bevor er Anfang der 60er Jahre dann noch einige Zeit als Stipendiat in Salzburg und Münster weilte. 1964

³⁵ Zur folgenden Darstellung vgl. vor allem *Vasilios (Bischof von Aristi)*, Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Gründung – Organisation – Wirksamkeit, in: *A. Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, S. 117–135; *D. Constantas – L. Westrick*, Der rechtliche Status der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, in: *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 137–151; *R. C. Miron*, Schwerpunkte pastoraler Arbeit der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, in: *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 191–205; *Th. Nikolaou*, Perspektiven der griechisch-orthodoxen Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, in: *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 219–234; *B. Kötting*, Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten, in: *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 249–257.

³⁶ Der Text findet sich in *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 326 f.

³⁷ *A. Kallis (Hg.)*, a.a.O., S. 328 f. Der ganze Text erstreckt sich über die Seiten 328–332.

³⁸ Der offizielle Text findet sich a.a.O., S. 333–338.

³⁹ Vgl. die Übersicht bei *D. Constantas – L. Westrick*, Der rechtliche Status der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, in: *A. Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, S. 141.

⁴⁰ Eine ausführliche Würdigung der vier Bischöfe erfolgt bei *Vasilios (Bischof von Aristi)*, Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Gründung – Organisation – Wirksamkeit, in: *A. Kallis (Hg.)*, Dienst am Volk Gottes, S. 118–124.

wurde er zum Priester geweiht und nach Berlin geschickt. 1972 erfolgte seine Erwählung zum ersten Vikarbischof der deutschen Metropole und seine Bischofsweihe. Im Laufe der Zeit folgten ihm weitere Vikarbischofe, so daß es heute neben dem Metropoliten noch vier andere Bischöfe gibt, seit 1994 auch einen, der für die neuen Bundesländer zuständig ist. Anfangs verfügte die Metropole in Bonn nur über sehr bescheidene Wohn- und Büroräume. Mit Hilfe der Katholischen und Evangelischen Kirche konnte sie sich im Laufe der Zeit in Bonn-Beuel jedoch ein eigenes Zentrum mit einer Kathedralkirche errichten. Die Einweihung erfolgte am 18. Juni 1978, einem Pfingstsonntag.

Während es 1963 in Deutschland etwa 12 griechische Gemeinden mit ebensovielen Priestern gegeben hatte, wuchs deren Zahl in den folgenden Jahren grundsätzlich an. Von den etwa 10 Millionen Einwohnern Griechenlands haben sich bis jetzt erstaunlicherweise mehr als 1 Million zumeist vorübergehend in der Bundesrepublik aufgehalten.⁴¹ An verschiedenen Orten wurde es möglich, eine katholische oder evangelische Kirche zu übernehmen bzw. Gebäude zu kaufen oder neu zu bauen. Heute gehören die etwa 370.000 Griechen mehr als 50 Pfarrgemeinden an; dazu kommen noch mindestens fünfmal so viele Filialen. Die 62 Priester und 5 Diakone sowie weitere Religionslehrer stammen größtenteils aus Griechenland und sind auch dort ausgebildet worden.⁴² Da in Deutschland Seelsorger dringend benötigt wurden, und man in der Orthodoxie auch ohne ein abgeschlossenes Theologiestudium zum Priester geweiht werden kann, hat es vor allem in den Jahren zwischen 1972 und 1980 unter ihnen auch eine größere Zahl sogenannter »Arbeitspriester«⁴³ gegeben. Viele hatten es nicht leicht, sich auf die Diasporasituation und die Probleme einer aufgeklärten und säkularisierten Industriegesellschaft einzustellen. Die Metropole hat darum in zunehmendem Maße Wert darauf gelegt, daß ihre Geistlichen sich in der deutschen Sprache vervollkommneten, sich mit der für sie neuen Situation geistig auseinandersetzten und mit ökumenischen Gedanken vertraut machten. Diesem Anliegen dienten auch zahlreiche pastorale Konferenzen. Im Verbund der Metropole sorgten und sorgen sich die Kleriker um das gottesdienstliche und sakramentale Leben der ihnen Anvertrauten, um deren katechetische Unterweisung, religiöse Kultivierung und soziale Belange. Dazu gehören z. B. auch solche Aktivitäten wie die Herausgabe von Gemeindebriefen, Kirchenkalendern und anderen Druckerzeugnissen, die Veranstaltung theologischer Seminare sowie die Förderung kirchlicher Jugendarbeit oder die Ermöglichung beruflicher Qualifizierungen. Aufgrund der großen geographischen Ausdehnung der Gemeinden hat die Metropole entgegen anfänglicher Bedenken kanonischer Art schon bald ihren Priestern erlaubt, am gleichen Tag noch eine zweite Göttliche Liturgie feiern zu dürfen. Diese Praxis hat sich als hilfreich erwiesen und ist heutzutage verbreitet.⁴⁴ Die personelle Knappheit an Pfarrern und qualifizierten Laien bringt es jedoch mit sich, daß auf viele andere Probleme nicht ausreichend eingegangen werden kann. Hinzu

⁴¹ Vgl. J. C. Papalekas, Zwischen Integration und Reintegration. Zur Problematik der griechischen Süd-Nord-Wanderung, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 207–217, davon S. 213.

⁴² Vgl. ÖC-ACKiD (Hg.), Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1995, S. 1–5.

⁴³ Vgl. dazu R. C. Miron, Schwerpunkte pastoraler Arbeit der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 195.

⁴⁴ Vgl. R. C. Miron, a.a.O., S. 192.

kommen noch finanzielle Nöte, da die Metropole keine Kirchensteuer erhebt. Zum einen befürchtet man, die Gläubigen, denen eine solche Praxis aus ihren Heimatländern nicht vertraut ist, damit unnötig zu verärgern; zum anderen weiß man nicht, wie dies bei der relativ großen Fluktuation der sich in Deutschland aufhaltenden Griechen durchgeführt werden könnte. Infolgedessen ist mancher Pfarrer durch die Fülle von Verwaltungs-, Seelsorge- und Lehraufgaben ganz einfach überfordert. Eines der Probleme, dem man sich z. B. intensiver widmen müßte, besteht darin, daß viele Griechen aufgrund ihrer Arbeit nicht am sonntäglichen Gottesdienst teilnehmen können oder andererseits wichtige orthodoxe Feste auf Tage fallen, an denen in Deutschland gearbeitet wird. Besonders sind davon die Gastronomen betroffen, deren Zahl in den letzten Jahren beträchtlich zugenommen hat. Zumeist sind es Familienbetriebe, die zunächst in Konkurrenz zu anderen um ihre Existenz kämpfen müssen und darum häufig auf jeglichen Ruhetag verzichten. Ein geregeltes »Familienleben« ist nicht möglich, und zu den alltäglichen Sorgen kommen manchmal auch noch größere Schulden hinzu.⁴⁵ Weitere Probleme ergeben sich durch die konfessionelle und säkulare Diaspora. Die meisten Griechen sind darauf nicht vorbereitet; Verunsicherungen stellen sich ein, und mancher von ihnen entfremdet sich seiner Tradition und paßt sich zu stark westlichen Denkweisen und Gepflogenheiten an. Besondere Sorge bereiten den Seelsorgern dabei die Kinder im schulpflichtigen Alter.

Der Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verschaffte der Metropole einige wichtige Möglichkeiten, um ihrer seelsorglichen Verantwortung noch besser gerecht werden zu können. So wurde 1983 in Bayern und 1985 in Nordrhein-Westfalen »Orthodoxer Religionsunterricht« als Schulfach anerkannt und der Verantwortung der Metropole unterstellt.⁴⁶ Außerdem konnte man auch im wissenschaftlichen Bereich Fuß fassen.⁴⁷ Nach vielen Bemühungen kam es 1979 an der Universität Münster zur Errichtung einer Professur für Orthodoxe Theologie; deren Inhaber wurde Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis. Einige Jahre später folgte in München noch eine weitere Einrichtung dieser Art: Hier wurde 1984 ein Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie neu errichtet und 1985 dem gleichnamigen Institut zugeordnet. Lehrstuhlinhaber und Institutsleiter ist seitdem Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou (der zuvor an der Universität Bonn tätig war). Seinem Engagement ist es u.a. auch zu verdanken, daß seit 1987 eine sehr gediegene Zeitschrift mit dem Titel »Orthodoxes Forum« erscheint, in der wichtige Dokumente der Orthodoxie oder zwischenkirchlicher Dialoge im Wortlaut wiedergegeben werden und anspruchsvolle Artikel zu finden sind. Die beiden Einrichtungen waren schon ein Gewinn und haben sich als segensreich erwiesen. Sie hatten aber bislang nicht die Möglichkeit, einen eigenständigen Studiengang »Orthodoxe Theologie« anzubieten. Nunmehr ist es jedoch gelungen, den dafür zuständigen bayerischen Staatsminister und die Münchner Universität dazu zu bewegen, eine »Ausbildungsrichtung Orthodoxe Theologie« zu ermöglichen. Nachdem die Katholisch- und die Evangelisch-Theologische Fakultät dies gemeinsam

⁴⁵ Vgl. dazu R. C. Miron, a.a.O., S. 203 f.

⁴⁶ Vgl. Vasilios (Bischof von Aristi), Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland. Gründung – Organisation – Wirksamkeit, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 126. Für Nordrhein-Westfalen vgl. auch a.a.O., S. 339 f.

⁴⁷ Vgl. dazu vor allem B. Kötting, Orthodoxe Theologie an deutschen Universitäten, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 249–257.

beantragt hatten, hat der Senat der Universität Ende Juli 1994 dem grundsätzlich zugestimmt. Außerdem wurde beschlossen, den bereits bestehenden Lehrstuhl um einen weiteren und zwei C3-Professuren zu ergänzen. Inzwischen hat eine Gründungskommission ihre Arbeit aufgenommen, um eine Studien- und Prüfungsordnung sowie Vorschläge zum hochschulrechtlichen Status dieser Einrichtung zu erarbeiten.⁴⁸ Im Wintersemester 1995/96 hat der Lehrbetrieb bereits begonnen. Während sich der schon 1984 errichtete Lehrstuhl unter Leitung von Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou kirchen- und dogmengeschichtlich profilieren wird, sind die neuen Stellen den Fächern Biblische, Systematische und Praktische Theologie zugeordnet. Für das Jahr 1995/96 wurden sie erst einmal durch den Athener Neutestamentler Prof. Dr. Georg Galitis, den Systematiker Prof. Dr. Georg Martzelos aus Thessaloniki und den schon in Deutschland lebenden russischen Erzpriester Vladimir Ivanov als Pastoraltheologen wahrgenommen.⁴⁹ Wenn diese Lösung momentan auch noch nicht unbedingt als ideal erscheint, so könnte sich aus ihr doch eine wichtige orthodoxe Studienstätte für ganz Mittel- und Westeuropa entwickeln.

3. Die ökumenischen Beziehungen⁵⁰

Nach und neben der Seelsorge an den eigenen Gläubigen hat die Griechische Metropole von Deutschland schon von Anfang an auch den Kontakt zu den anderen Kirchen und das Gespräch mit ihnen gesucht. Die christliche Vielfalt der neuen Umgebung stellte eine Herausforderung dar, die man vom fast einheitlich orthodox geprägten Heimatland her so nicht kannte. Da das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in der weltweiten ökumenischen Bewegung aber bereits seit langem eine positive Rolle spielte, war es fast selbstverständlich, daß auch seine deutsche Metropole sich zu ökumenischer Offenheit bekannte. Dem kam noch entgegen, daß das Engagement für die Einheit der Christen katholischerseits durch das II. Vatikanische Konzil und seine Weisungen einen enormen Antrieb erhalten hatte.

Unter formalem Gesichtspunkt betrachtet, pflegt die Griechische Metropole ökumenische Beziehungen sowohl auf multilateraler als auch auf bilateraler Ebene. Zur ersten Art gehört ihre Mitgliedschaft in der bundesweiten »Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen« (ACK). Dieses Gremium, das in Deutschland bereits seit 1948 bestanden hatte, wurde 1974 neu konstituiert und durch den gleichzeitigen Beitritt der Römisch-Katholischen Kirche und der Griechischen Metropole als Repräsentanten der noch fehlenden großen christlichen Traditionen erst wirklich ökumenisch. Von Anfang an ist Metropolit Augoustinos immer einer der stellvertretenden Vorsitzenden des Vorstandes gewesen, und er bekleidet dieses Amt auch in der gegenwärtigen ACK, die 1991 infolge der Einigung Deutschlands wieder einmal eine neue Satzung bekam. Außerdem kommt einer der Referenten, die zum Arbeitsstab der »Ökumenischen Centrale« – das ist die Geschäfts-

⁴⁸ Vgl. das Geleitwort in *Ofo* 9 (1995) 3.

⁴⁹ Vgl. *ÖC-ACKiD* (Hg.), ACK aktuell 1/1995, S. 23.

⁵⁰ Zur folgenden Darstellung vgl. bes. A. Basdekis, Die Ökumenischen Beziehungen der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, in: A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 259–277; Metropolit Augoustinos, Die Griechisch-Orthodoxe Kirche in Deutschland. Ihr Selbstverständnis und ihre Einstellung zur Ökumene, *COst* 44 (1989) 312–316; F. Eder, Orthodoxe Christen und Römische Katholiken in dem einen Haus Bundesrepublik Deutschland, *Ofo* 3 (1989) 197–200.

stelle der ACK – gehören, aus der Metropole, und dem »Deutschen Ökumenischen Studiausschuß« (DÖSTA), der gewissermaßen die theologische Kommission der ACK darstellt, gehören ebenfalls griechisch-orthodoxe Vertreter an. Inzwischen repräsentieren die Orthodoxie in der gesamtdeutschen ACK auch noch drei andere Kirchen: die unter Moskauer Jurisdiktion stehende Russische Orthodoxe Kirche von Berlin und Deutschland sowie zwei altorientalische Kirchen, die Syrisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien (schon seit 1985) und die Armenisch-Apostolische Kirche (seit 1996). In den regionalen und lokalen Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen – d.h. auf Länder- und auf Stadt-, Gemeinde- oder Kreisebene – ist die Orthodoxie manchmal sogar noch vielfältiger vertreten. Bei vielen Problemen hat sich schon gezeigt, wie wichtig und hilfreich es ist, Ökumene nicht nur aus katholisch-evangelischer Perspektive anzugehen.

Neben solchen multilateralen Arbeitsformen erweisen sich bilaterale Beziehungen oftmals als noch intensiver und fruchtbarer. So hat die Griechische Metropole auch schon immer gesondert den Kontakt vor allem zu den zwei großen Kirchen in Deutschland gesucht und gepflegt. Eine Frucht orthodox-katholischer Gemeinsamkeit waren z. B. die sogenannten »Regensburger Ökumenischen Symposien«, die 1968 bei einem Besuch von Kardinal Julius Döpfner und Bischof Rudolf Graber in Konstantinopel durch Patriarch Athenagoras angeregt wurden und 1969 erstmals stattfanden. Regelmäßig haben an diesen Fachgesprächen auch Theologen anderer orthodoxer oder altorientalischer Kirchen teilgenommen. Dabei wurde Regensburg als Tagungsort erkoren, weil die Ökumenische Kommission der Deutschen Bischofskonferenz dort ihre Arbeitsstelle »Kirchen des Ostens« hat. Bei diesen Symposien, von denen bis 1989 zehn zustandekamen und deren Beiträge zumeist publiziert wurden, ging es nicht nur um wissenschaftliche Disputationen, sondern auch um die Begegnung und das gegenseitige Kennenlernen. Ein weiteres Beispiel der guten Beziehungen zwischen beiden Kirchen stellt der Austausch von Stipendiaten dar. Zahlreichen orthodoxen und altorientalischen Theologiestudenten wurde durch die katholischen Diözesen eine Aus- oder Fortbildung an deutschen Universitäten ermöglicht; umgekehrt konnten seit 1977 auch katholische Interessenten mit Unterstützung des Ökumenischen Patriarchats an der griechisch-orthodoxen Theologischen Fakultät in Thessaloniki studieren. Auch die beiden Lehreinrichtungen für Orthodoxe Theologie, die mit katholischer Unterstützung in Münster und München zustandekamen, sind Ausdruck eines großen Wohlwollens. Besonders zu erwähnen ist schließlich noch die »Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz«. Sie wurde 1980, als auch der offizielle theologische Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und Rom begann, ins Leben gerufen, besteht aus sechs orthodoxen und sechs katholischen Mitgliedern und wird durch Metropolit Augoustinos und Bischof Paul Werner Scheele geleitet. Ihre Zielsetzung und Arbeitsweise ist folgendermaßen umschrieben: »In der Überzeugung, daß der Dialog der Wahrheit und der Liebe zwischen unseren Kirchen auf allen Ebenen geführt werden muß und daß Schwesterkirchen sich wechselseitig Hilfe schulden, haben die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und die Römisch-katholische Kirche in Deutschland im Jahre 1980 die Gründung einer Gemeinsamen Kommission vereinbart. Seitdem hat diese Kommission nicht nur Fragen des gemeinsamen christlichen Miteinanders in der Bundesrepublik Deutschland erörtert, sondern auch, ausgehend von den kon-

kreten Begegnungen zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Christen in unserem Land und den vielfältigen – positiven, aber auch widersprüchlichen – Eindrücken, die durch das Erleben von Gottesdiensten nach der liturgischen Tradition der jeweils anderen Kirche vermittelt werden, theologische Gespräche geführt.«⁵¹ Normalerweise trifft sich diese Kommission zweimal im Jahr, um Probleme beider Kirchen und der Ökumene zu erörtern. Außerdem hat man aber auch versucht, die Ergebnisse des internationalen orthodox-katholischen Dialogs auf die deutsche Ebene umzusetzen. Davon kündigt besonders das Dokument aus dem Jahre 1989: »Die Eucharistie der Einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft«.⁵² Ein weiterer Text, den die Kommission erarbeitet hat, ist die Handreichung von 1993: »Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen«.⁵³ Ein nächstes Papier soll dem Themenbereich »Taufe und Firmung« gewidmet sein. Ausdruck findet die gegenseitige Wertschätzung auch in der Teilnahme orthodoxer und katholischer Bischöfe, Priester und Laien an wichtigen Feiern und Veranstaltungen der jeweils anderen Kirche.

Ähnlich – und doch in manchem anders – sind die Formen, in denen sich die Beziehungen zwischen der Griechischen Metropole und der EKD ausdrücken. Schon seit 1969 führt die EKD theologische Gespräche mit dem Ökumenischen Patriarchat, an denen orthodoxerseits vorwiegend Vertreter der deutschen Metropole beteiligt sind. Bis 1994 ist es dabei zu zehn Begegnungen gekommen. Unter den Bemühungen, die Ergebnisse dieses Dialogs in deutsche Verhältnisse umzusetzen und die ökumenische Zusammenarbeit vor Ort zu fördern, haben die sogenannten »Pastoralkollegs« eine besondere Bedeutung; hierbei handelt es sich um Treffen zwischen Geistlichen evangelischer Landeskirchen und der Griechischen Metropole aus derselben Region oder demselben Bundesland. Auf kirchenleitender Ebene besteht darüber hinaus seit 1984 eine »Gemeinsame Kommission«, deren Aufgabe es ist, »anstehende kirchliche und praktische Fragen des Zusammenlebens evangelischer und orthodoxer Gemeinden und Kirchen zu erörtern«. Ihr gehören jedoch nicht nur die EKD und die Griechische Metropole an, sondern auch noch die anderen kanonischen orthodoxen Kirchen in Deutschland. Damit war das bislang sogar das einzige Gremium, das auf deutschem Boden eine so vielfältige innerorthodoxe Begegnung ermöglichte. Seine Zusammensetzung, Struktur und Aufgaben scheinen manche freilich nicht nur positiv zu bewerten. Noch kritischer werden griechischerseits die Beziehungen zum Diakonischen Werk angesehen, das heute aufgrund seiner einst übernommenen Verpflichtung und mit finanzieller Förderung des Staates über 100 griechische Sozialarbeiter beschäftigt. Hier stört vor allem, daß trotz der beiderseitigen »Vereinbarung« von 1978 noch immer vieles im Alleingang geschieht und nicht dem orthodoxen Verständnis von Diakonie entspricht, demzufolge die soziale Fürsorge un-

⁵¹ *Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland*, Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Erklärungen der Kommissionen 8), Bonn 1989, S. 7–24, davon S. 7; auch in A. Kallis (Hg.), Dienst am Volk Gottes, S. 344–359, davon S. 344.

⁵² Der Gesamttext findet sich in *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), a.a.O., sowie in *OFo* 3 (1989) 251–265.

⁵³ *Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland*, Ehen zwischen orthodoxen und katholischen Christen. Eine Handreichung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993, sowie in *OFo* 8 (1994) 109–115.

trennbar zu den fundamentalen Aufgaben der eigenen Kirche gehöre. Die ebenfalls vom Diakonischen Werk vergebenen Stipendien für orthodoxe Theologiestudenten stehen in Verbindung mit einem größeren Stipendienprogramm, das vom Ökumenischen Rat der Kirchen ausgeht, und erfreuen sich einer größeren Wertschätzung als die soziale Betreuung.

Einen besonderen Höhepunkt in den zwischenkirchlichen Beziehungen stellte zweifelsohne der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. Ende Oktober 1993 in Deutschland dar.⁵⁴ Grundlage dafür war eine gemeinsame Einladung durch die EKD und die Deutsche Bischofskonferenz. Infolgedessen kam es während seines einwöchigen Aufenthaltes, bei dem er zu einem großen Teil durch Landesbischof Engelhardt als Ratsvorsitzenden der EKD und Bischof Lehmann als Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz begleitet wurde, zu mehreren bedeutsamen ökumenischen Begegnungen und Gesprächen. Eine Gelegenheit dazu bot auch ein Abstecher in die neuen Bundesländer, der auf Wunsch des Patriarchen ins Programm aufgenommen worden war und nach Magdeburg führte. Insgesamt galt seine Reise aber nicht nur Vertretern anderer Kirchen und des Staates, sondern zugleich auch den Gläubigen der eigenen Metropole, die ihm überall – manchmal zu Tausenden – einen herzlichen Empfang bereiteten. Darüber hinaus wurde noch ein eindrucksvolles Zeichen der Einheit und Verbundenheit mit dem Ehrenoberhaupt der Gesamtorthodoxie gesetzt: In einer feierlichen Liturgie konzelebrierten mit ihm die Bischöfe aller in Deutschland anwesenden kanonischen orthodoxen Kirchen.

IV. Die Zunahme orthodoxer Vielfalt⁵⁵ und ein Kooperationsversuch

1. Orthodoxe Kirchen

Zur Orthodoxen Kirche (byzantinischer Ritus) gehören in Deutschland neben der Griechischen Metropole des Ökumenischen Patriarchats als bedeutendster Größe und den russischen Jurisdiktionen mit ihrer schon langen und bewegten Geschichte inzwischen noch einige andere Kirchen. Bis auf das Serbische Patriarchat sind diese jedoch nur in kleinen und erst seit wenigen Jahren existierenden Gruppen vertreten; an literarischen Hinweisen auf sie ist kaum etwas zu finden. Darum können sie im folgenden Überblick auch nur kurz vorgestellt werden.

⁵⁴ Vgl. R. C. Miron, Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. in Deutschland (22.–29. Oktober 1993), *Ofo* 8 (1994) 5–20; R. Thöle, Vor dem Deutschlandbesuch des Patriarchen von Konstantinopel, *MdKI* 5/93, S. 86–89. Dazu siehe auch: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.–29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von R. C. Miron, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 4), St. Ottilien 1996.

⁵⁵ Die folgende Beschreibung der einzelnen Kirchen orientiert sich weitgehend an R. Thöle, Eine vielfältige Landschaft. Die orthodoxen Kirchen in Deutschland, *HerKorr* 47 (1993) 418–423; A. Basdekis, Orthodoxe Kirchen in Deutschland. Eine Informationsbroschüre, Frankfurt/Main 1986; *ÖC-ACKiD* (Hg.), Verzeichnis der Geistlichen der Orthodoxen und Orientalischen Orthodoxen Kirchen in Deutschland, Frankfurt 1995.

a) Patriarchat von Antiochien

Hierbei handelt es sich um eine kleine Zahl von Gemeinden, die weitgehend aus arabischsprachigen Familien von Geschäftsleuten, Praktikanten, Studenten, Wissenschaftlern und Asylanten aus dem Nahen Osten bestehen. Mit ihren Geistlichen – drei Priestern und einem Diakon – gehören sie zum Westeuropäischen Exarchat des Griechisch-Orthodoxen Patriarchats von Antiochien. Ihr Bischof hat seinen Sitz in Paris. Aufgrund dessen, daß die Geschichte dieses Patriarchats durch recht enge Beziehungen zu Konstantinopel – »Ost-Rom« – charakterisiert ist, bezeichnen sich die dazugehörigen Gläubigen auch heute noch als »Rum-Orthodox«.

b) Patriarchat von Serbien

Ähnlich wie die Griechen sind auch die meisten der wahrscheinlich mehr als 180.000 Serben, die heute in Deutschland leben, als Gastarbeiter gekommen. Vor ihrer Zuwanderung gab es in der Bundesrepublik nur ein paar kleine Gemeinden aus Emigranten und ehemaligen Zwangsarbeitern. Als aber Jugoslawien seine Grenzen öffnete, hielt man es orthodoxerseits für notwendig, 1969 für die in mehreren Ländern Westeuropas entstehenden und anwachsenden serbischen Gemeinden eine eigene Diözese zu gründen. Zehn Jahre später wurde deren Bischofssitz, der sich zunächst in London befunden hatte, schließlich nach Hildesheim-Himmelsthür verlegt. Aus einer ehemaligen diakonischen Einrichtung der Evangelischen Kirche entstand hier ein Diözesanzentrum, das neben der bischöflichen Residenz auch ein Kloster und eine Druckerei beherbergt. Erfreulich sind die guten Nachbarschaftsbeziehungen, die sich sowohl zum Bistum Hildesheim als auch zur Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannover entwickelt haben. Im Zeitraum zwischen 1991 und 1994 soll – offensichtlich infolge des Konflikts im ehemaligen Jugoslawien – die Zahl der serbisch-orthodoxen Gemeinden in Deutschland von 12 auf 28 mit etwa ebensoviel Geistlichen angewachsen sein.⁵⁶ Während man bisher zumeist nur in evangelischen und katholischen Gotteshäusern zu Gast war und außer am Bischofssitz nur in Osnabrück eine eigene Kirche hatte, konnten in jüngster Zeit einige Gemeindezentren errichtet werden, und der Bau weiterer Kirchen ist geplant.

c) Patriarchat von Rumänien

Bildete die durch Fürst Michael Stourzas 1866 in Baden errichtete Kapelle zwar gewissermaßen schon eine erste Verkörperung rumänischer Orthodoxie in Deutschland, so kam es zur eigentlichen Gründung von Gemeinden jedoch erst seit den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts. Bis vor kurzem war zwischen deren Pfarrern aber kaum eine gemeinsame Arbeit möglich, da diese – vor allem infolge gravierender Unterschiede in der Einschätzung der heimatlichen Situation – verschiedenen Jurisdiktionen angehörten. Dazu zählten das Bukarester Patriarchat, die Griechische Metropole von Deutschland, die Russische Auslandskirche oder die Rumänisch-Orthodoxe Exilskirche. Im Juni 1994 wurde schließlich durch das Bukarester Patriarchat eine »Rumänisch-Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa« errichtet und in einer Münchner Kirche der

⁵⁶ Vgl. *COSt* 49 (1994) 313; *Ofo* 9 (1995) 283 f.

neue Erzbischof inthronisiert.⁵⁷ Ob die rumänische Orthodoxie in Deutschland damit einiger geworden ist, muß sich noch herausstellen. Zur Zeit stehen der Metropole neben ihrem Oberhaupt 11 Priester und 2 Diakone zur Verfügung.

d) Patriarchat von Bulgarien

Gab es in der Bundesrepublik 1986 erst eine einzige bulgarische Gemeinde – und zwar in München – und 1993 auch nur drei bulgarische Seelsorger, die sich um ihre Volksgenossen kümmerten, so hat das Bulgarische Patriarchat in jüngster Zeit doch eine eigene Diözese von Mittel- und Westeuropa gegründet und als Sitz für deren Metropoliten Berlin erkoren.

e) Kirche von Polen

Da die Polnische Autokephale Orthodoxe Kirche schon in ihrem Heimatland nur eine verschwindend kleine Minderheit ausmacht, ist es verständlich, daß sie in Deutschland nur durch eine Gemeinde und ihren Seelsorger – und zwar in Hamburg – vertreten ist.

f) Ukrainer

Als die Ukraine nach nationalen Unabhängigkeitsbestrebungen während des 2. Weltkrieges durch die Sowjetarmee zurückerobert wurde, löste das eine große Flüchtlingswelle aus. Mit ihr kamen auch ukrainische Geistliche nach Mittel- und Westeuropa, die schon seit 1917 und dann noch einmal während der deutschen Besetzung ihrer Heimat versucht hatten, eine vom Moskauer Patriarchat unabhängige Kirche zu gründen. Im Exil konnte sie weiterleben; und als die Ukraine vor wenigen Jahren die Selbständigkeit erlangte, wandte sich dieser Ukrainisch-Autokephalen Orthodoxen Kirche auch im Heimatland ein großer Teil der orthodoxen Gläubigen zu. Jurisdiktionell unterstehen die deutschen Gemeinden einem Metropoliten in den USA. Gegenwärtig verfügen sie über 7 Priester (davon 2 im Ruhestand) und einen Diakon. Außerdem wohnt der emeritierte Erzbischof von Paris und Westeuropa in Neu-Ulm. Soweit diese Ukrainer nicht auf einer Autokephalie bestehen und sich im Ausland aufhalten, genießen sie seit kurzem den Schutz des Ökumenischen Patriarchats.⁵⁸

2. Altorientalische Kirchen

Neben den Orthodoxen Kirchen – und manchmal sogar stärker als einige von ihnen – sind in Deutschland inzwischen auch fast alle »Altorientalischen Kirchen« vertreten.

a) Kopten⁵⁹

Die Gründe, weswegen koptische Christen aus Ägypten nach Deutschland kamen und kommen, haben sich im Laufe der Zeit verändert. Zunächst war es auch die wirtschaftliche Hochkonjunktur der Bundesrepublik, die Arbeit versprach oder Ausbildung, Praktika und Studium ermöglichte. Mancher blieb und gründete hier seine Familie. In den siebziger

⁵⁷ Vgl. OFo 8 (1994) 274.

⁵⁸ Vgl. OFo 9 (1995) 277.

⁵⁹ Vgl. bes. R. Thöle, Die Koptische Orthodoxe Kirche in Deutschland. Sonderdruck aus *EvBu* 1/1995.

ger Jahren stieg die Zahl der in Deutschland weilenden Kopten bereits auf etwa 2500 an; gegenwärtig sollen es ca. 3000 sein, und die Tendenz ist steigend. Viele koptische Christen verlassen Ägypten oder auch den Sudan, weil der Druck fundamentalistischer Kreise des Islam zugenommen hat und die Kirche immer wieder behindert wird. Unter ihnen sind auch einige ehemalige Muslime, die – zum Christentum konvertiert – nicht mehr in ihren Heimatländern bleiben können. Bis 1978 konnte sich nur ein einziger Pfarrer, den die ägyptische Heimatkirche entsandt hatte, um diese Gläubigen kümmern. Ihm gelang es aber, schon in sieben Städten Gemeinden zu gründen und regelmäßig dort die Liturgie zu feiern. Als ihn nach 1978 auch einige koptische Mönche für jeweils eine bestimmte Zeit in der Seelsorge unterstützten, entwickelte sich sehr bald der Plan, ein eigenes koptisch-orthodoxes Zentrum für Deutschland zu errichten. 1980 konnte man ein Grundstück in Waldsolms-Kröffelbach im Taunus erwerben und darauf sofort ein kleines Kloster einweihen. Seit dieser Zeit ist auch schon der heutige Vorsteher, Abt Michael, mit dessen Leitung beauftragt. 1985 wurde der Neubau einer großen Klosterkirche projektiert; 1988 erfolgte die Grundsteinlegung; und als der koptische Patriarch Papst Shenouda III. im November 1990 Deutschland besuchte, konnte sie – eine Nachahmung der St. Markus-Kathedrale in Kairo – nach nur zweijähriger Bauzeit im Beisein tausender Kopten und zahlreicher ökumenischer Gäste eingeweiht werden.⁶⁰ Ihren Bau haben deutsche Firmen ausgeführt, die Kosten von etwa 2,5 Millionen DM sind jedoch weitgehend von den eigenen Gläubigen aufgebracht worden, und auch die Ausgestaltung des Inneren entstammt der Hand ägyptischer Künstlerinnen und Künstler. Heutzutage ist das koptisch-orthodoxe Zentrum im Taunus mit seinem St. Antoniuskloster nicht nur der geistliche Mittelpunkt für die Kopten in Deutschland und darüber hinaus, sondern auch eine ökumenische Begegnungs- und Studienstätte. Neben Abt Michael leben im Kloster noch ein anderer Mönch, zwei Novizen und sechs Diakone. Außerdem sind dort fast ständig auch einige Familien zu Gast. Die Liturgiesprache ist traditionsgemäß das Koptische; Lesungen und Predigt werden jedoch in Arabisch vorgetragen. Einzelne Texte sind manchmal auch in deutscher Sprache zu hören. Im Plan ist, die ostkirchenkundliche Bibliothek zu vergrößern, ein Museum für Koptologie sowie ein Orthodox-theologisches Seminar zu errichten, weitere Mönchszellen zu bauen und einen Klosterfriedhof anzulegen. Neben Kröffelbach spielt für die Kopten inzwischen noch ein anderes Vorhaben eine wichtige Rolle. Im Dezember 1993 ist ihnen im Norden Deutschlands ein Teil des ehemaligen Zisterzienserinnenklosters Höxter-Brenkhausen/Weser zur Verfügung gestellt worden. Dort soll nun ein zweites monastisches Zentrum und vielleicht auch der Sitz eines künftigen koptischen Bistums in Deutschland entstehen. Am 11. Juni 1995 ist jedenfalls zum ersten Mal ein koptischer Bischof geweiht worden, der ständig in Deutschland residieren soll.⁶¹ Insgesamt verfügt die Koptische Kirche in Deutschland sonst nur über zwei Gemeindepriester und vier Mönche. Diese werden in ihren seelsorglichen Aufgaben vor Ort aber durch ca. 300 nebenamtliche Diakone unterstützt. In öku-

⁶⁰ Vgl. Kirchenzeitung »St. Markus« des Koptisch-Orthodoxen Zentrums in Waldsolms-Kröffelbach von Jan./Febr./ März 1991: Der Deutschlandbesuch Seiner Heiligkeit Papst Shenouda III. vom 15.11.-22.11.1990 – Dokumentation.

⁶¹ Vgl. *COst* 50 (1995) 227; *Ofo* 9 (1995) 289.

menischer Hinsicht sind die Kopten eigentlich recht aufgeschlossen und kooperativ. Beinahe wären sie auch schon Vollmitglied der ACK geworden. Als dieses Gremium jedoch den Siebenten-Tags-Adventisten den Gaststatus zubilligte, haben sie sich erst einmal wieder zurückgezogen.

b) Äthiopier

1974 wurde in Äthiopien die Monarchie durch eine kommunistisch geprägte Diktatur abgelöst. Infolgedessen kam es zur Trennung der Kirche vom Staat und zur Enteignung ihres ganzen Besitzes einschließlich des Ackerlandes. Damit war den Priestern, Mönchen und Diakonen die Grundlage ihres Lebensunterhaltes genommen. Aber auch die anderen Volksgenossen hatten zu leiden. Viele flohen, auch in die Bundesrepublik. Von dort engagierten sie sich während der großen äthiopischen Hungerkatastrophen sehr für ihre Landsleute. Heute sollen in Deutschland etwa zehn- bis dreizehntausend Äthiopier leben. Ihre erste deutsche Pfarrei wurde 1983 in Köln errichtet. Inzwischen gibt es drei davon und ebensoviel Priester. Wenn keine eigene Gemeinde in der Nähe ist, beteiligen sich die äthiopischen Gläubigen auch an koptischen Gottesdiensten.

c) Syrer

Besonders tragisch ist das Schicksal der syrisch-orthodoxen Christen, deren Stammbgebiete in der östlichen Türkei liegen. Sowohl ihre Kirchen- als auch ihre Muttersprache geht auf das Westsyroaramäische zurück, und ihre Liturgie gehört dem westsyrischen Ritus an. Verfolgung und Unterdrückung durch türkisch-islamische und durch kurdische Bevölkerungsgruppen haben seit den sechziger Jahren dazu geführt, daß viele dieser Christen inzwischen nach Westeuropa und in die USA ausgewandert sind. Nach Deutschland kamen sie entweder als türkische Gastarbeiter oder als Flüchtlinge und Asylbewerber. Vielen wurde das Aufenthaltsrecht zuerkannt, und ca. 20 % von ihnen sind bereits deutsche Staatsbürger geworden. Da die Verfolgung, obwohl türkische Stellen dies bestreiten, immer noch anhält, verlagert sich die syrisch-orthodoxe Kirche fast völlig ins Exil. Schweren Herzens müssen dabei mit der gewohnten dörflichen Lebensweise auch einzigartige Kulturgüter aufgegeben werden. Sorgen bereitet den Syrern, daß Deutschland neuerdings manchen von ihnen wieder zurückschickt. Seit Anfang der siebziger Jahre mühten sich einige Priester um die Seelsorge der nach Europa Ausgewanderten. 1979 wurde durch das Syrisch-Orthodoxe Patriarchat von Antiochien ein eigenes Erzbistum für ganz Mitteleuropa gegründet. Die Residenz seines Oberhirten, des Erzbischofs Julius Jeshu Cicek, befindet sich im Kloster St. Ephräm der Syrer im niederländischen Glane-Losser, kurz hinter der deutschen Grenze. Dieses Kloster, das einstmals katholischen Maristen gedient hatte, konnte 1984 durch den eigens dazu angereisten Patriarchen Ignatius Zakka I. Iwas als erstes der syrisch-orthodoxen Tradition in Europa in Anwesenheit von etwa 10.000 Gläubigen und zahlreichen ökumenischen Gästen eingeweiht werden.⁶² In der Bundesrepublik gehören zur Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien heute mehr als 50.000 Gläubige mit etwa 35 Pfarrern und 3 Diakonen. Damit ist diese Kirche hierzulande die zahlenmäßig stärkste unter den altorientalischen Kirchen.

⁶² Vgl. *COSt* 39 (1984) 144–147.

Inzwischen verfügt sie an vielen Orten auch über eigene Gotteshäuser, an anderen ist sie bei katholischen oder evangelischen Gemeinden zu Gast. Schon seit Jahrzehnten ist der ökumenische Dialog ein wichtiges Anliegen der gesamten Syrisch-Orthodoxen Kirche. In Deutschland findet das u.a. darin seinen Ausdruck, daß sie nunmehr schon elf Jahre Mitglied der ACK auf Bundesebene ist und außerdem auch regional in verschiedenen ökumenischen Gremien mitarbeitet. Katholischerseits ist besonders von Interesse, daß bereits 1971 zwischen den Oberhäuptern der Syrisch-Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche eine offizielle Aussöhnung erfolgte. 1984 wurde dies noch durch eine beiderseitige pastorale Vereinbarung vertieft und konkretisiert. Danach ist es syrischen wie katholischen Christen möglich, in schwierigen Situationen die Sakramente der Beichte, der Eucharistie und der Krankensalbung auch in der jeweils anderen Kirche zu empfangen.⁶³

Neben den antiochenischen Syrern existiert in Deutschland noch eine Gemeinde, die demselben Ritus, aber einer anderen Kirche angehört. Hierbei handelt es sich um eine Gruppe der sogenannten Thomaschristen aus der Indischen Orthodoxen Kirche von Malabar. Entstanden ist diese Gemeinde vor etwa 20 Jahren, als indische Krankenschwestern zur Ausbildung in die diakonischen Einrichtungen nach Bethel kamen und auf Betreiben der Evangelischen Kirche in Westfalen ein eigener Seelsorger nach Deutschland geholt werden konnte.

d) Armenier

Die etwa 30.000 heute in Deutschland lebenden Armenier wurden größtenteils in den sechziger Jahren als Gastarbeiter angeworben oder sind die Nachfahren dieser Einwanderungsgeneration. In der Regel kommen sie aus der Türkei, einige auch aus Persien oder dem arabischen Raum. In letzter Zeit hat sich aufgrund der Konflikte zwischen Armenien und Aserbaidschan sowie der anhaltenden Diskriminierung christlicher Minderheiten in der Türkei ihre Zahl durch eine Fülle von Flüchtlingen vermehrt. Die in der Bundesrepublik bestehenden armenischen Gemeinden, deren Zahl neuerdings mit 16 angegeben wird, sind 1991 durch Vasken I., den Katholikos aller Armenier, zu einem eigenen Bistum mit Sitz in Köln zusammengefaßt worden. Im Herbst 1992 folgte schließlich die Bischofsweihe des zum ersten Leiter dieser Diözese bestimmten Erzpriesters Karekin Bekdjian. Leider stehen den deutschen Armeniern zur Zeit nur drei Geistliche zur Verfügung.⁶⁴ Seit 1996 ist die Armenische Apostolische Kirche Vollmitglied der deutschen ACK.

e) Ostsyrier

Diese Christen gehören der »Heiligen Apostolischen Katholischen Kirche des Ostens« an, die mesopotamischen Ursprungs ist und im Gegensatz zu den anderen altorientalischen Kirchen nicht erst nach dem Konzil von Chalkedon (451) eigener Wege ging, son-

⁶³ Vgl. H. Meyer u.a. (Hgg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene II. 1982–1990, Paderborn/Frankfurt am Main 1992, S. 571–574.

⁶⁴ Vgl. *Armenische Gemeinde Köln* (Hg.), Kurzinformation zu Geschichte und Gegenwart der Armenisch-Apostolischen Kirche, Köln 1995, S. 23 f.; *OfO* 6 (1992) 158 u. 304 f.

den schon infolge des Konzils von Ephesus (431). Sie wird gelegentlich auch als »assyrisch-orthodox« bezeichnet und stand lange unter dem Verdacht des Nestorianismus. Ihre Liturgie folgt ostsyrischer Tradition. Die politischen Konflikte um den Irak haben mit dazu beigetragen, daß viele der nur noch wenigen Ostsyrier versuchen, in die USA zu emigrieren, wo neue Gemeinden entstanden sind. Die Bundesrepublik ist dabei für sie meistens nur ein Durchgangsland. Obwohl unter diesen Bedingungen Seelsorge sehr schwierig ist, gibt es in Deutschland doch auch für diese Christen einige Ansätze.

3. Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland⁶⁵

Lange Zeit haben die verschiedenen orthodoxen Kirchen in Deutschland nebeneinander gelebt und weitgehend nur ihre je eigenen Interessen verfolgt. Kontakte untereinander ergaben sich höchstens bei ökumenischen Treffen mit der EKD oder der Römisch-katholischen Kirche. Im Mai 1994 ist es ihnen jedoch gelungen, eine gemeinsame Kommission zu gründen. Im Vorfeld war staatlicherseits in Nordrhein-Westfalen, wo orthodoxer Religionsunterricht als ordentliches Schulfach anerkannt ist, die Frage gestellt worden, wer denn der kirchliche Ansprechpartner sei. Darüber mußte man sich orthodoxerseite verständigen. Zudem gab es aus dem Vorbereitungsprozeß für das große panorthodoxe Konzil bereits die Anregung, sich jeweils auf nationaler Ebene in einer gemeinsamen Kommission zusammenzufinden.⁶⁶ Zu den Kirchen, die sich dazu in Deutschland entschließen konnten, gehörten das Ökumenische Patriarchat mit der Griechisch-Orthodoxen Metropole und dem Erzbistum der russischen Gemeinden von Westeuropa, die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Antiochien mit ihrem westeuropäischen Exarchat, die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats mit ihrer Berliner Diözese, die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland mit der Diözese des orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland, die Serbische Orthodoxe Kirche mit ihrer mitteleuropäischen Diözese, die Rumänische Orthodoxe Kirche mit ihrer Metropole für Deutschland und Zentraleuropa und die Bulgarische Orthodoxe Kirche mit ihrer westeuropäischen Diözese. Außer den Altorientalen, die am Vorbereitungsprozeß dieser Kommission beteiligt waren, aber dann auf eigenen Wunsch hin noch nicht einbezogen werden wollten, fehlen darin auch die Polnische und die Ukrainische Orthodoxe Kirche. Daß es noch gravierende Probleme gibt, zeigt sich u.a. daran, daß die Russische Auslandskirche inzwischen schon wieder als »unkanonisch« ausgeschlossen worden ist. Ursache dafür waren ihr überzogenes Selbstverständnis gegenüber den anderen Orthodoxen, die Fortsetzung weiterer gegen das Moskauer Patriarchat gerichteter Gemeindegründungen in Rußland und ihre absolut antiökumenische Haltung. Bei der Kommission handelt es sich auch nur um eine Delegiertenversammlung der einzelnen Kirchen, noch nicht um eine Bischofskonferenz. Die Verantwortung der Diözesanbischöfe ist aber insofern schon gefragt, als ein Beschluß nur dann rechtswirksam werden kann, wenn keiner von ihnen innerhalb einer bestimmten Frist widerspricht. Außerdem wird auch der kanonischen Rangordnung der Orthodoxie entsprochen, wenn der Vorsitzende der Mitgliederver-

⁶⁵ Zur folgenden Darstellung vgl. R. Thöle, Gemeinsame Kommission der orthodoxen Kirchen in Deutschland gegründet, *MdKI* 1/95, S. 16; *ÖC-ACKiD* (Hg.), ACK aktuell 1/95, S. 22; Manuskript der Satzung.

⁶⁶ Vgl. *COst* 49 (1994) 18 f.

sammlung laut Satzung dem Ökumenischen Patriarchat angehören muß. Dazu wurde Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis gewählt. Zu den Aufgaben, die man zusammen angehen will, gehören z. B. der schulische Religionsunterricht, die Jugendarbeit, die Gründung einer zentralen Ausbildungsstätte sowie seelsorglicher und diakonischer Einrichtungen, die Vertretung orthodoxer Interessen gegenüber dem Staat, den anderen Kirchen und gesellschaftlichen Organisationen sowie auch die Medienarbeit. Dabei steht u.a. die Frage an, ob jede einzelne orthodoxe Kirche – auch wenn sie noch so klein und manchmal damit überfordert ist – in allen ökumenischen Gremien vertreten sein muß oder ob die eine Orthodoxe Kirche in diesem Bereich nicht auch auf andere Weise in Erscheinung treten kann und sollte. Außerdem will man einen gemeinsamen Pressedienst unter dem Titel »Orthodoxie aktuell« herausgeben. Wenn manches auch noch schwierig erscheint, so könnte diese Kommission doch sowohl für die Orthodoxie als auch für die gesamte Ökumene in Deutschland einen beträchtlichen Fortschritt bringen.

Elizaveta Feodorovna und das Martha-Marien-Stift

Ein Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland
und seine heutige Wiedergeburt

von Nikolaus Thon, Bochum

Ein altes Vorurteil – und seine aktuellen Folgen

Nicht selten findet sich im ökumenischen Dialog – auch bei durchaus wohlwollenden Bewunderern der Orthodoxen Kirche – eine Auffassung vom je Spezifischen der drei großen christlichen Konfessionen, die man als eine Art »ökumenischer Arbeitsteilung« charakterisieren könnte: Dabei wird dann der römische Katholizismus als die Kirche des ausgefeilten Kirchenrechts und der weltumspannenden Organisation, der Effektivität und modernen Struktur gewürdigt, der Protestantismus als Hochburg der vorurteilsfreien theologischen Wissenschaft und des unermüdlichen sozialen Engagements, während für die Orthodoxie die Bereiche Mystik, Spiritualität und Ästhetik in Kunst und Liturgie reserviert bleiben. Teilweise geschieht dies offenbar sogar aus dem Wunsch heraus, Probleme, die man mit der eigenen Kirche hat, mit Hilfe der Orthodoxie zu bewältigen: »Die Nostalgie nach einer in der eigenen Kirche abgeflachten kultischen Mystik und Spiritualität trägt schließlich dazu bei, daß oft ein fiktives, jenseits der Realität liegendes Bild der Orthodoxie entworfen wird, die als eine bloß kultische Gemeinschaft mit reichhaltigen und imposanten liturgischen Zeremonien, Ikonenverehrung, Chorgesängen, Weihrauch- und Kerzenkult und himmlischer Zuwendung betrachtet und auch dargestellt wird«.¹

Nun kann man durchaus verstehen, daß es in den westlichen Konfessionen nicht wenige Menschen gibt, die gerade von der kultischen Spiritualität der Orthodoxie angezogen werden. Gravierender ist allerdings, wenn sie von jenem Zerrbild der Orthodoxie ausgehen, das einst A. v. Harnack² und F. Kattenbusch³ aufstellten: Danach ist der orthodoxe Christ einzig und allein von einer tiefen, leidensbereiten, ja leidenswilligen, bis zur Todessehnsucht gesteigerten Weltentsagung erfüllt. Seine Tugenden in dieser Welt sind allein passive; jede weltverändernde Aktivität liegt ihm ferne. Ja, selbst ein theologisch durchformtes Verständnis für die sittlichen Fragen geht ihm ab. Statt des optimistischen, aktiv-kräftigen westlichen Christentums finden sich in der Orthodoxie allein Versenkung, Meditation, kultische Abgehobenheit.

¹ A. Kallis, *Orthodoxie – Was ist das?*, (Orthodoxe Perspektiven 1), Mainz 1979, S. 7 f.

² Vgl. A. Harnack, *Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschiede von der abendländischen*, in: *Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Heft VI, 1913, z.B. S. 169, 173, 176.

³ Vgl. F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde*, I. Bd.: *Die orthodoxe anatolische Kirche*, Freiburg 1892, z.B. S. 42.

Sicher, neuere Autoren haben dies zumeist positiver gewertet als ihre Vorgänger vom Anfang des Jahrhunderts, haben aber vielfach ebenso einseitig gedacht. Dabei ist in jüngster Zeit jedoch eine gefährliche Auswirkung dieses Mißverständnisses vom Wesen der Orthodoxie zu erkennen, nämlich die Argumentation, die Orthodoxe Kirche sei von ihrem Wesen her schlicht und einfach unfähig, die nach dem weitgehenden Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa, besonders in Rußland, mit Macht aufbrechenden Konflikte zu lösen: Dafür sei sie eben zu mystisch orientiert. Sie habe zwar eine wunderschöne Liturgie und eine zu Herzen gehende Frömmigkeit, eine vielleicht unverstandene, aber bewundernswerte Mystik – und vor allem eine herrliche Sakralkunst: Für die jetzt anstehenden gewaltigen sozialen und ethischen Probleme sei die Orthodoxe Kirche jedoch in keiner Weise gerüstet, denn schließlich sei »Tatsache ..., daß die Orthodoxie bis heute weder eine Wirtschafts- noch eine Sozialethik kennt«, daher also der orthodoxe Glaube eine Wirtschaftsreform Rußlands verhindere, denn »dem Übergang zur Marktwirtschaft steht die reformfeindliche Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche im Wege«, wie vor einiger Zeit die Überschrift eines Artikels in der FAZ behauptete.⁴

Und damit scheint den Befürwortern der These von der einseitigen Weltentsagung der Orthodoxie auch die Rechtfertigung gegeben, daß die westlichen Konfessionen, besonders die Römisch-Katholische Kirche, sich in Rußland engagieren, um dieses zu »erneuern«, wieder zu einem christlichen Land zu machen – ohne daß dabei offenbar die Orthodoxe Kirche als bislang vorherrschende Konfession besonders berücksichtigt werden müßte.⁵ Eine zur Sozialarbeit unfähige, ja daran uninteressierte Orthodoxie wäre in der Tat ein ausreichender Grund für die abendländischen Kirchen, die Rechristianisierung Osteuropas in die eigenen Hände zu nehmen⁶, und könnte hinreichend begründen, wenn – »ganz im Widerspruch zu dem gewünschten Weg zur christlichen Einheit hin – die traditionellen orthodoxen Länder als »Missionsgebiete« betrachtet und daher in ihnen eine Missionsstruktur aufgebaut und ein Proselytismus ... praktiziert«⁷ wird, wie es die Vorsteher der orthodoxen Kirchen bei ihrem Treffen in Konstantinopel am 15. März 1992 formulierten.

Doch ist dem Vorwurf, die Weltvergessenheit der Orthodoxie lasse sie unfähig werden zur Bewältigung der diesseitigen Aufgaben (und fordere daher gleichsam deren Übernahme durch die westlichen Konfessionen), schon vor über 65 Jahren einer der begabtesten orthodoxen Theologen dieses Jahrhunderts, der Sofioter Erzpriester Prof. Dr. Stefan

⁴ W. Adam, Die schwere Bürde der Freiheit – Dem Übergang zur Marktwirtschaft steht die reformfeindliche Tradition der Russischen Orthodoxen Kirche im Wege, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. Februar 1992 (Nr. 27), Beilage: Bilder und Zeiten.

⁵ Wie anders will man sich erklären, wenn der römisch-katholische Erzbischof in Moskau, Tadeusz Kondrusiewicz, bei seiner Predigt in der Kölner Opus-Dei-Pfarrei St. Pantaleon am 8.12.1992 ausführlich über die Aufgabe seiner Kirche spricht und als Ziel aufweist, dem »Homo sovieticus ... (zu) helfen, sich der Erde zu entziehen, damit er geistig und geistlich wiedergeboren werden kann, indem man ihm die Sonne des ewigen Lebens, Jesus Christus, zeigt« – dabei aber mit keinem einzigen Wort die Existenz der Orthodoxen Kirche, geschweige denn wünschenswerte Formen der Zusammenarbeit anspricht, vgl. Horizont – Pfarrbrief St. Pantaleon, 2. Halbjahr 1992, Köln, S. 6–10, Zitat: S. 9.

⁶ Vgl. dazu: N. Thon, Religion – Zement oder Sprengstoff bei der Einigung Europas, in: K. Bering / W.L. Hohmann (Hrsg.), Ost-West heute – Wider den Methodenzwang in der Geisteswissenschaft, (Vorträge aus dem IV. Verlagskolloquium 1991 in Essen), Essen 1992, S. 11–28, bes. S. 19 ff.

⁷ Menyma ton Prokathemenon ton Agiotaton Orthodoxon Ekklesion, 15.3.1992, Abschnitt 4.

Cankov (Zankow), zu Recht entgegengetreten: »Der orthodoxe Christ weiß viel zu gut, daß er auf dieser unserer Erde wohnt, und daß das Heil seiner Seele und sein Schicksal in der Ewigkeit auf dieser Erde geschmiedet wird; zu gleicher Zeit weiß er aber ebensogut, daß er nicht von dieser Erde ist und auch nicht von dieser Erde sein soll ... Das bedeutet für den orthodoxen Christen keineswegs, daß er diese Welt fliehe oder auch nur ignore-re. ... Er nimmt es mit seiner Einstellung zu ihr ernst und sogar sehr ernst. ... Von diesem Aspekten der Ewigkeit Gottes und seiner Offenbarung in uns wollen die orthodoxen Christen die Welt weder erobern, noch sie von der Religion säkularisieren lassen. Sie wollen vielmehr die Welt von innen durchdringen und heiligen. Und deswegen hütet sich die orthodoxe Kirche davor, verweltlicht oder in eine bloße Moral und Disziplinaranstalt verwandelt zu werden«.⁸

Allerdings sind theoretische Überlegungen eine Sache, ihre faktische Realisierung eine andere: Insofern ist von Interesse, ja von aktueller Bedeutung, einen Blick auf orthodoxe Sozialinitiativen zu lenken und deren spirituelle Eigenart zu betrachten. Es gäbe dazu eine ganze Reihe geeigneter Beispiele, von denen hier ein besonders markantes herausgehoben werden soll, das nicht zuletzt durch die Person seiner Stifterin auch einen speziellen Bezug zu Deutschland hat, handelt es sich bei ihr doch um eine geborene Prinzessin von Hessen und bei Rhein, die nachmalige Großfürstin Elizaveta Feodorovna und spätere Priorin des Martha-Marien-Stiftes in Moskau.⁹ Und diese Einrichtung verdient es wohl, in einem Atemzug mit den Bethelschen Anstalten Pastor von Bodelschwinghs oder den Kaiserswerther Diakonissen Fliebers genannt zu werden.

Die Gründung des Martha-Marien-Konventes

Nach der Ermordung ihres Gatten, des Großfürsten Sergej Aleksandrovič, im Rahmen der revolutionären Unruhen des Jahres 1905 hätte es für Elizaveta Feodorovna nahegelegen, in ihre alte Heimat zurückzukehren, wie ihr dies auch von ihren hessischen Verwandten angeboten worden war. Sie stellt aber in einem Schreiben vom 19. November an ihren Bruder klar: »I will live or die here. I seem to have grown into this place, and don't

⁸ S. Zankow, *Das orthodoxe Christentum des Ostens – Sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt*, Berlin 1928, S. 114.

⁹ Als ausführlichere Biographien der Großfürstin seien genannt (in alphabetischer Reihenfolge): E.M. Almedingen, *An Unbroken Unity – A Memoir of Grand Duchess Elizabeth of Russia*, London 1964; Anastasij [Gribanovskij], *Svetloj pamjati Velikoj Knjagini Elizavety Fedorovny, Jerusalem 1925*; A. Eßer, *Der geistliche Weg der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein, Orthodoxie heute* 16 (1978) 3–15; ders., *Die Priorin von Moskau – Elisabeth von Hessen und bei Rhein*, in: *Darmstädter draußen*, Darmstadt 1980, S. 354–376; L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991; Dies., *Svjataja mučenica Rossijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna*, Frankfurt o.J. (1988); A. Olsoufieff [= Olsuf'eva], H.R.H. *The Grand Duchess Elisabeth Feodorovna of Russia*, London 1922; N. Thon, *Eine rheinische Prinzessin – Rußlands Heilige: Elizaveta Feodorovna – Zum 75. Jahrestag ihres Martyriums*, Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI 30 (21.7.93) 5–10; Ders., *Elizaveta Feodorovna – Fürstin, Priorin und Martyrerin*, in: M. Kohlbacher / M. Lesinski (Hrsg.), *Horizonte der Christenheit*, Festschrift für F. Heyer, Oikonomia 34, Erlangen 1994, S. 359–385.

fear«.¹⁰ Es war aber mehr als nur Anhänglichkeit an die Orte, an denen sie mit ihrem Gatten glücklich gewesen war: In Elizaveta Feodorovna reiften Pläne, einen neuen Abschnitt ihres Lebens anzugehen: »Sie hatte mit den Jahren beobachtet, daß es außer den Nonnen, die beinahe zu nichts nutz waren als Sticken, noch freie Schwestern in den Kliniken gäbe, die aber so freidenkend waren, daß sie den gewöhnlichen Russen abstießen. Nun wollte sie ein Mittelding zwischen Kloster und Schwesternheim gründen. Deshalb studierte sie die deutschen Diakonissenhäuser und Pflegerinnenheime und auch ähnliche englische Institute. Sie mußte aber etwas, was dem russischen religiösen Geist genehm war, schaffen. So gründete sie das Kloster oder Stift der Martha-Marien-Schwestern,«¹¹ beschreibt Großherzog Ernst Ludwig den nächsten Schritt im Leben seiner Schwester.

In der Tat scheint nämlich die Großfürstin schon unmittelbar nach dem Tode ihres Mannes den Entschluß gefaßt zu haben: einen Konvent neuer Art in Rußland zu gründen, dessen Hauptaufgabe aktive Sozialarbeit sein sollte – und damit eine Antwort zu geben auf die revolutionäre Bewegung, die ihrem Mann das Leben genommen hatte, weil sie versuchte, sozialen Ungerechtigkeiten mit Gewalt zu begegnen. Elizavetas Reaktion darauf war, wie es die heutige Schwesternschaft formuliert hat, »eine Antwort der Liebe und des Glaubens auf Haß und Fanatismus«.¹²

Bis zur eigentlichen Gründung der Gemeinschaft dauerte es noch einige Jahre, vor allem, weil Elizaveta die Vorbereitungen mit großer Sorgfalt betrieb. So besuchte sie verschiedene Sozialeinrichtungen, besonders Waisenhäuser, in Moskau und studierte darüber hinaus Autoren der westlichen Christenheit – wie Vincence de Paul und Teresa von Avila –, die sich intensiv mit der geistlichen Begründung christlicher Sozialarbeit beschäftigt hatten. Vor allem aber besorgte sie sich – teilweise mit Hilfe ihrer Schwester Victoria¹³ – die entsprechenden Regeln evangelischer Diakonissenanstalten, anglikanischer und römisch-katholischer Schwesternschaft für den caritativen Dienst. So studierte sie vor allem das Leben der Kaiserswerther Diakonissen und der auch in London wirkenden »Little Sisters of Love«, einer französischen römisch-katholischen Gemeinschaft. Nicht von ungefähr charakterisiert der englische Diplomat Sir Samuel Hoare die Atmosphäre des Martha-Marien-Stiftes als etwas ihm sehr Vertrautes »wie bei anglikanischen Schwesternschaften«.¹⁴

Der Name der neuen Gemeinschaft macht schon deutlich, wo der Schwerpunkt des Konventes liegen sollte, nämlich in der Verbindung von sozialer und geistlicher Aktivität. Daher wurden die beiden Schwestern des Lazarus zu Patronä des Stiftes gewählt: Martha, die »sich um vieles sorgt«, und Maria, die weiß, »daß nur eins notwendig ist« (Lk 10, 41 f.). Dazu vermerkt Erzbischof Anastasij: »Schon der Name, den die Großfürstin ihrer Gründung gab, war sehr bezeichnend: Martha-Marien-Konvent. In ihm wur-

¹⁰ Zitiert nach: L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 115.

¹¹ E. G. Franz (Hrsg.), *Aufzeichnungen des letzten Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein*, Darmstadt 1983, S. 64.

¹² M. I. Krjučkova, *Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija* (Manuskript), S. 1.

¹³ Vgl. A. Eßer, *Der geistliche Weg der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein, Orthodoxie heute* 16 (1978) 10.

¹⁴ S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 312.

de schon die Mission desselben angekündigt. Die Gemeinschaft war bestimmt wie das Haus des Lazarus zu werden, in dem Christus oft zu Bethanien weilte. Die Schwestern des Konventes sind gerufen, in sich das hohe Los der Maria, die die ewigen Worte des Lebens vernimmt, und den Dienst der Martha zu vereinen, indem sie Christus im kleinsten Seiner Brüder für sich erkennen«.¹⁵

Neben der geistigen Vorbereitung der Gründung stand die materielle: Dazu erwarb Elizaveta Feodorovna südlich der Moskva an der Großen-Ordynka-Straße¹⁶ unweit des Kreml' einen ausgedehnten Grundbesitz und »baute einen großen Komplex voll, Kirche, Hospital, Pflegerinnenschule, Apothekerschule, Schule für Auswärtige, Pflege und Rettung von Verkommenen etc. ... Es wuchs sich zu einer großen Sache aus«.¹⁷

Schon die Betonung der sozialen Aktivitäten, hinter denen die traditionellen monastischen Beschäftigungen, vor allem die regelmäßigen Gebetszeiten, schon aus rein zeitlichen Gründen zurücktreten mußten, stellte die Martha-Marien-Gemeinschaft in einen gewissen Gegensatz zu den meisten herkömmlichen russischen Frauenklöstern, die zwar zu einem erheblichen Teil auch Hospize, Waisenhäuser und Altenheime, vor allem Armenküchen in ihren Mauern unterhielten¹⁸, deren Akzent aber doch deutlich auf dem gemeinsamen Gebetsleben und geistlichen Übungen lag. Aber auch noch andere »Sonderregelungen« sah Elizaveta Feodorovna für ihren Konvent vor. Obwohl sie selber seit Jahren auf den Verzehr von Fleisch verzichtete, sollten die Schwestern – in Abkehr von der traditionellen Regelung in orthodoxen Klöstern – beispielsweise die Erlaubnis dazu erhalten, um genügend Kraft für ihren schweren Dienst aufzubringen. Nächtliche Gottesdienste waren aus demselben Grunde nicht vorgesehen. Auch die klösterliche Abgeschlossenheit und Bindung der einzelnen Schwestern an den Konvent sah Elizaveta den vorangestellten caritativen Zielen untergeordnet: So sollten die Schwestern weitgehend selbst entscheiden, wann sie das Stift verließen und sollten selbst nach eigenem Gutdünken ihre Verwandten besuchen.¹⁹ Sogar an einen Einsatz weit entfernt von der Gemeinschaft war ausdrücklich gedacht. Lediglich eine Bedingung wurde in der Regel der Gemeinschaft festgeschrieben: Wo auch immer die Schwestern arbeiten würden, sie sollten

¹⁵ Anastasij, Svetloj pamjati, S. 8.

¹⁶ Heute: Bol'saja Ordynka Nr. 34.

¹⁷ E. G. Franz, Aufzeichnungen des letzten Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein, Darmstadt 1983, S. 64. – Vgl. zu der baulichen Gestaltung des Konventes: N. Thon, Das Martha-Marien-Stift in Moskau – Ein besonderes Beispiel russischer Sakralarchitektur am Beginn des 20. Jahrhunderts, *Hermeneia* 9 (1993) 109–118.

¹⁸ So hatte es in Rußland 1887 schon 93 von Klöstern unterhaltene Krankenhäuser und 66 Altersheime gegeben, und 1914 unterhielten fast alle der 475 Nonnenklöster Pfarrschulen für Mädchen. Zudem existierten auch einzelne neuere Gründungen, die ebenfalls dem sozialen Gedanken stärkere Beachtung erwiesen, wie die 1884 von der Gräfin Efimovskaja, der späteren Mutter Nina, gegründete Gottesmutter-Gemeinschaft in Lesna, die ein Frauen-Altersheim, ein Krankenhaus und eine Mittelschule umfaßte, vgl. A. Eßer, Der geistliche Weg der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein, *Orthodoxie heute* 16 (1978) 11. – Eine soziale Zielsetzung, nämlich die Betreuung eines Krankenhauses, hatte auch das von einer ebenfalls konvertierten deutschstämmigen Prinzessin gegründete Mariä-Obhut-Kloster in Kiev, das die Großfürstin Aleksandra Petrovna, geborene Prinzessin von Oldenburg, die Gattin des Großfürsten Nikolaj Nikolaevič d.Ä. und Mutter des späteren Höchstkommandierenden Großfürst Nikolaj Nikolaevič d.J. (1856–1929), ins Leben gerufen hatte und dessen Vorsterherin sie wurde.

¹⁹ Vgl. A. Eßer, a.a.O., S. 10.

den Moskauer Konvent der Barmherzigkeit betrachten als ihr »geistliches Zentrum, als ihr Familienheim sui generis, von wo sie Weisung und Unterstützung erhielten, und wohin sie sich von Zeit zu Zeit wenden können zu moralischer Rüstzeit und zur Erneuerung der Kräfte«.²⁰

Auch die Kleidung der Schwestern unterschied sich deutlich vom üblichen schwarzen Habit einer russischen orthodoxen Nonne und stellte eine Neuentwicklung dar: »An Sonn- und Feiertagen tragen die Schwestern eine weiße Baumwolltracht. Zur Arbeit tragen alle Schwestern ein graues Baumwollkleid im Schnitt eines Nonnentalars, das vorne glatt herunterfällt und an der Seite geknöpft ist, mit weißen Manschetten an den Ärmeln. Die Schwestern mit Gelübden haben zudem weiße Kopfschleier [russ. apostol'niki] von monastischem Zuschnitt und graue wollene Decktücher [russ. pokryvalo] darüber sowie auf der Brust ein Kreuz aus Zypressenholz an einem weißen Band mit einer Darstellung des Mandylions und der Obhut der Gottesmutter. Auf der Rückseite befindet sich eine Darstellung der hll. Maria und Martha sowie die Aufschrift: »Liebe den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen ...« ... Alle Schwestern erhalten auch beim Eintritt die Gebetschnur, und sie sollen am Tag einhundertmal das Jesusgebet sprechen. Dabei sollen die Probanden die Gebetschnur noch nicht sichtbar tragen, sondern nur die Gelübde-Schwestern, welche sie zum zweiten Mal bei ihrer Einsegnung erhalten; diese tragen sie offen an der linken Hand«.²¹

Auch unter vielen Mitgliedern der höheren Geistlichkeit fand Elizaveta Feodorovna in der ersten Zeit eher Skepsis als Zustimmung. Daß der Gedanke einer solch neuartigen Gründung von einer Großfürstin, zudem der leiblichen Schwester der Kaiserin ausging, war dabei keineswegs immer hilfreich, denn etliche Bischöfe konnten sich kaum vorstellen, daß eine Angehörige des Kaiserhauses, darüber hinaus eine konvertierte Ausländerin, zur Realisation der anspruchsvollen Pläne unter Wahrung der orthodoxen Identität fähig wäre. Insbesondere riefen die Pläne Elizavetas, durch ihre Schwestern zu einer Erneuerung des altkirchlichen geistlichen Diakonissenamtes beizutragen, Einwände hervor. Allerdings fand sie hierfür beim einflußreichen Moskauer Metropoliten Vladimir Verständnis und Unterstützung, so daß die Synode schon geneigt schien, Elizavetas Projekt wohlwollend zu behandeln, zumal sich die Großfürstin darauf berufen konnte, daß es nach dem Zeugnis des berühmten byzantinischen Kanonisten Balsamon²² das Amt und einen entsprechenden Weiheritus für Diakonissen in Konstantinopel noch am Ende des

²⁰ Zitiert nach: Velikaja knjažna Elizaveta, in: Otčina Nr. 9 (September), Moskau 1991, S. 53.

²¹ Marfo-Martinskaja obitel' Miloserdija, Moskau 1914, S. 48, zitiert nach: L. Miller, Svjataja mučenica Rosijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna, Frankfurt o.J. (1988), S. 158. – M. Paléologue beschreibt das Gewand so: »Die Tracht besteht aus einem langen feinen härenen Gewande von perlgrauer Farbe, einer Haube aus dünnstem Linnen, das Gesicht und Hals eng umschließt, endlich einem weiten Schleier aus weißer Wolle, der in großen priesterlichen Falten auf die Brust fällt. Der Gesamteindruck ist schlicht, streng und reizvoll«, in: M. Paléologue, Am Zarenhof während des Weltkrieges, München 1939, S. 155. – Von einigen Kritikern wurde Elizaveta Feodorovna übrigens vorgeworfen, daß sie mit dem Entwurf der Schwesterntracht den bekannten Moskauer Künstler Michail Nesterov beauftragt hatte; so kann sich Paléologue selbst nicht die spitze Bemerkung verkneifen: »Aber im Augenblick, wo sie sich von den weltlichen Interessen lossagte, hatte sie noch eine letzte Regung weiblicher Eleganz; sie ließ ihr Ordenskleid von einem Moskauer Künstler, dem Maler Nesterow, entwerfen«, vgl. ebd.

²² Vgl. Die Antworten Balsamons auf die Fragen des Markos, 35. Kapitel.

12. Jahrhunderts gegeben hatte, der sich nur in unwesentlichen Dingen von der entsprechenden Ordination für männliche Diakone unterschied²³, wenn auch nach dem 3. Buch der Apostolischen Konstitutionen (Kapitel 9) die Cheirotomie der Diakonissen nicht als priesterliche Weihe verstanden werden soll.

Trotzdem löste allein schon der Gedanke, den Schwestern der Martha-Marien-Kommunität eine kirchliche Weihe als Diakonissen zu spenden, in konservativen kirchlichen Kreisen erbitterte Ablehnung aus. Der damalige Bischof von Saratov, Germogen [Dolganov] (1858–1918)²⁴ beschuldigte sogar in einem Telegramm vom 15. Dezember 1911²⁵ an den Zaren »zu seinem allergrößten Bedauern« die Synode der Häresie: »In der gegenwärtigen Zeit verstärkt sich im Heiligsten Synod die Tendenz, einige Einrichtungen und Entscheidungen direkt unkanonischen Charakters einzuführen«. So habe man in Moskau – und damit ist die Martha-Marien-Gemeinschaft gemeint – »eine rein häretische Korporation von Diakonissen, die fälschlich vorgibt, eine solche Einrichtung zu sein«²⁶, unterstützt. Zwar stellte sich der Synod nicht auf die Seite Germogens und wies auch seine Anschuldigungen zurück und ergriff sogar Maßnahmen gegen ihn²⁷, doch hörte dieser nicht auf, in diversen Zeitungsartikeln weiterhin die Moskauer Gründung und den Synod als häretisch zu verdächtigen. Auch seine Anhänger ergriffen Partei und priesen Germogen als den alleinigen Hüter der Orthodoxie. Um die Anklagen Bischof Germogens und seine landesweit in der Presse verbreiteten Verdächtigungen gegenstandslos erscheinen zu lassen, bestanden nun allerdings die Hierarchen des Synod gegenüber Elizaveta Feodorovna erst einmal darauf, daß die Fragen nach der Wiedereinführung eines mit der Weihe verbundenen Diakonissenamtes nicht von ihnen im Alleingang gelöst werden könne, sondern einem zukünftigen Landeskonzil zur Entscheidung vorgelegt werden müsse.²⁸

Zum anderen forderten sie eine deutlich geänderte Fassung der Regel, die jeden Gedanken an eine Diakonissenweihe klar ausschloß. Diese Neufassung fand schließlich am 20. November 1908 die Billigung durch den Heiligsten Synod und definierte die Martha-Marien-Gemeinschaft so, daß sie »das Ziel habe, durch die Arbeit der Schwestern, ... und andere mögliche Mittel im Geiste des reinen Christentums den Kranken und Armen zu

²³ Vgl. den Text bei: A. v. Maltzew, *Die Sakramente der Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1898, Anhang 10–16.

²⁴ Vgl. zu ihm (mit reicher Bibliographie): Metropolit Manuil / Patock, *Bischöfe*, (OIKONOMIA, Bd. 16), Teil II, Erlangen 1981, S. 336–345.

²⁵ Vgl. V. Rožkov, *Cerkovnye voprosy v Gosudarstvennoj Dume* [Diss.], Rom 1975, S. 330.

²⁶ Zitiert nach: Metropolit Manuil / Patock, *Bischöfe* (OIKONOMIA, Bd. 16), Teil II, Erlangen 1981, S. 338.

²⁷ Metropolit Manuil / Patock, *Bischöfe*, a.a.O., S. 338. – Germogen wurde am 3. Januar 1912 von der Teilnahme an den Sitzungen des Synods entbunden und schließlich, da er weiter publizistisch seine Vorwürfe verbreitete, im gleichen Jahr in den Ruhestand versetzt und in das Kloster Žirovicy in der Eparchie Grodno verbannt, wo er bis zu seiner Evakuierung vor der deutschen Invasion 1915 verblieb, vgl. J.W. Cunningham, *A Vanquished Hope – The Movement for Church Renewal in Russia 1905–1906*, Crestwood N.Y. 1981, S. 323. – Erst nach dem Ende des Kaisertums wurde er reaktiviert und am 8. März 1917 zum Bischof von Tobol'sk ernannt, wo er am 16. Juni 1918 von Rotgardisten in der Tura, einem Nebenfluß des Tobol, ertränkt worden ist, vgl.: T. Botkin, *Meine Erinnerungen an die Zarenfamilie*, München – Wien 1983, S. 394; nach anderen Quellen wurde der Bischof »bei lebendigem Leibe an das Schaufelrad eines Dampfers gebunden und nach und nach zerfasert«, so: A. Latyschew, *Geschichte, neu gelesen – Unveröffentlichte Belege leninscher Kirchenpolitik*, *Stimme der Orthodoxie* 1/1993, 13; vgl. auch: Heresch, Nikolaus II., S. 361.

²⁸ Vgl. V. Rožkov, *Voprosy*, S. 331.

helfen und Hilfe und Trost den Leidenden und denen in Kummer und Leid zu spenden«.²⁹ Elizaveta Feodorovna hatte trotz ihres Standes auf die offizielle Zustimmung des Synods besonderen Wert gelegt: Obwohl ihr Lieblingswunsch, die Wiederherstellung der Weihe zur Diakonisse, ihr versagt blieb, vermied sie sorgsam jeden Konfliktkurs mit der Kirchenleitung und bemühte sich bei der Einrichtung der Gemeinschaft ausdrücklich um den Segen der Hierarchie, wie Erzbischof Anastasij vermerkt: »Da sie in allem danach strebte, eine gehorsame Tochter der Orthodoxen Kirche zu sein, wollte die Großfürstin die Vorrechte ihres Standes nicht benutzen, um sich in nichts, auch nicht im kleinsten von der Unterordnung unter die Kanones oder die mündlichen Anordnungen der kirchlichen Gewalt freizumachen, die für alle gilt«.³⁰

Am 10. Februar 1909 konnte endlich die offizielle Eröffnung des Stiftes – vorläufig noch auf der Basis eines provisorischen Statuts³¹ – stattfinden. Geistliche Unterstützung fand Elizaveta Feodorovna in diesen Jahren vor allem bei einigen Männern, die selbst in der Kirche eine gewisse Außenseiterstellung einnahmen, so außer bei Metropolit Vladimir bei ihrem eigenen geistlichen Vater, Erzpriester Aleksandr Senatskij, besonders natürlich bei dem späteren Spiritual der Martha-Marien-Gemeinschaft, dem Erzpriester Mitrofan Serebrjanskij, aber auch bei dem für seine liturgischen Studien und seine Vorliebe für die Wiederherstellung altkirchlicher Bräuche bekannten damaligen Bischof von Dmitrovo, Trifon [Fürst Turkestanov, eigentl. Turkišvili] (1861–1934).³²

Es wäre übrigens verfehlt, in der von Elizaveta Feodorovna vertretenen und gegen Widerstände wenigstens in den wesentlichen Punkten auch durchgesetzten eigenständigen Ordnung ihrer Schwesternschaft eine grundsätzliche Ablehnung des traditionellen monastischen Ideals zu sehen. Im Gegenteil: Ihre Schwester, die Marchioness of Milford Haven, berichtet, daß Elizaveta durchaus für sich selber an den Empfang der vollen Mönchsgelübde dachte: »She had always intended, as she told me, to withdraw quite from the world when her home was well established, and end her days as a nun«.³³ Solange sie im Martha-Marien-Konvent tätig war, aber verzichtete sie auf den Empfang der Mönchsweihe, um sich nicht von ihren Schwestern zu separieren.³⁴

²⁹ Zitiert nach: Velikaja knjažna Elizaveta, in: Otčina Nr. 9 (September), Moskau 1991, S. 53.

³⁰ Anastasij, Svetloj pamjati, S. 9.

³¹ Vgl. L. Miller, Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke, Redding/California 1991, S. 126.

³² Bischof Trifon entstammte väterlicherseits einem alten georgischen Fürstengeschlecht, mütterlicherseits der Familie Naryskin, vgl. zu ihm (mit reicher Bibliographie): Metropolit Manuil / Patock, Bischöfe (OIKONOMIA, Bd. 26), Teil VI, Erlangen 1989, S. 318–322; Ierodiakon Feofan, Pamjati Mitropolita Trifona, Žurnal Moskovskoj Patriarchii 10 (1954) 24 f.; V. Nikitin, Pamjati Mitropolita Trifona (Turkestanova), Žurnal Moskovskoj Patriarchii 9 (1984) 16–22 (mit Abb.). – Metropolit Trifon ist die Hauptfigur auf Pavel Korins berühmten Gemälde »Requiem« oder »Die hinausschreitende Rus'«, vgl. (mit Abb.): S. Skalová, Das »Alte Rußland« in einer verborgenen Sammlung in Moskau – Das Museum Pavel Korin – eine Dependence der Tret'jakov Galerie, Hermeneia 4 (1988) 33 ff. (dort auch eine ausführliche Biographie von Metropolit Trifon, 38); V. Narciššov, Rus' uchodjaščaja, Naše Nasledie – Our Heritage (1989) 195–203 (Abb. Metropolit Trifon, 196).

³³ Zitiert nach: A. Eßer, Der geistliche Weg der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein, Orthodoxie heute 16 (1978) 11.

³⁴ Es gibt allerdings auch das Gerücht, Elizaveta habe doch im Stillen die Weihe zur Nonne empfangen, doch sind die Angaben darüber widersprüchlich und erlauben keine klare Aussage, vgl. M. I. Krjučkova, Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija (Manuskript), S. 2 f.

Am 4. April 1910 erfolgte während der Göttlichen Liturgie die Einsegnung der ersten 17 Schwestern durch Metropolit Vladimir, darunter auch die der Großfürstin selbst, die zur Vorsteherin eingesetzt wurde. Die Schwestern erhielten das vorstehend beschriebene, neu entworfene Ordensgewand und dazu die geschnitzten Zypressen-Kreuze an einem weißen Band. Dabei sagte Bischof Trifon zu der neuen Priorin: »Dieser Schleier wird Dich vor der Welt verbergen, und die Welt wird Dir verborgen sein. Aber er ist ein Zeuge Deiner guten Werke, die vor Gott leuchten, und zur Ehre des Herrn«. ³⁵ Die übrigen Schwestern entstammten ganz verschiedenen Schichten der Gesellschaft ³⁶: »Die Gemeinschaft war aus allen Lebenskreisen zusammengesetzt. Am einen Ende standen drei russische Prinzessinnen, die Namen trugen, die in der russischen Geschichte berühmt waren ³⁷; am anderen waren Schwestern aus den Berufsschichten und selbst aus dem Bauernstand«. ³⁸

Der offizielle Titel der Gemeinschaft lautete nach den Vorstellungen des Heiligsten Synods jetzt »Kreuzes-Schwestern der Liebe [russ. Krestovye sestry ljubvi]«, um sie deutlich von den »normalen« Nonnen zu unterscheiden ³⁹, was aber in der Ordnung des Stiftes ohnehin schon zum Ausdruck kam. Denn die Schwesternschaft war in ihren Regeln wesentlich stärker auf ihre soziale Aufgabe ausgerichtet als die Nonnen eines orthodoxen Klosters es gemeinhin sind. So lebte nur ein Teil der Schwestern, eben die erwähnten »Kreuzeschwestern«, im Konvent selbst; dabei handelte es sich um jene Frauen, die Gelübde der Ehelosigkeit zumindest für eine bestimmte Zeit abgelegt hatten und entsprechend eingeseignet worden waren. Auch sie konnten aber nach Ablauf der Zeit ihrer Verpflichtung den Konvent wieder frei verlassen und sich verhehelichen. In diesem Fall erhielten sie vom Stift eine entsprechende Aussteuer und wurden gut versorgt. ⁴⁰ Elizaveta Feodorovna verwirklichte also, ihrer Zeit darin weit voraus, hier sogar – wenn man es so nennen will – eine spezifische Form des »Klosters auf Zeit« oder der »sozialen Jahre«. Auf jeden Fall handelte es sich um einen neuen und zukunftsweisenden, ja beispielgebenden Impuls für das russische und allgemein orthodoxe Mönchtum, wie dies noch 1942 Archimandrit Kiprian (Kern) [1899–1960] ⁴¹ in seinem programmatischen ⁴² Vortrag

³⁵ Zitiert nach: D. Duff, *Hessian Tapestry*, London 1967, S. 281.

³⁶ Überhaupt verstand es Elizaveta Feodorovna, gerade auch Angehörige der reichsten Stände des Landes für ihr Projekt zu begeistern: »Als Nachfolgerin hatte die Priorin die Großfürstin Marija Pavlovna ausersehen, die nach dem Scheitern ihrer ersten Ehe während des 1. Weltkrieges als Rotkreuzschwester ein Lazarett in Pskov leitete. Es ist bezeichnend für die integrierende Kraft von Elisavetas Charakter, daß sie ohne besondere Andeutung in diesem Weltkind den Wunsch weckte, der Martha-Maria-Gemeinschaft beizutreten«, in: Eßer, *Der geistliche Weg der Prinzessin Elisabeth von Hessen und bei Rhein*, Orthodoxie heute 16 (1978) 11.

³⁷ So befand sich darunter u.a. jene Fürstin Marija Obolenskaja, deren Zeugnis wir zitiert haben. – Noch nach der Revolution trat – nach dem Tode ihres Gatten – die Frau des letzten Moskauer Generalgouverneurs, des Fürsten Odoevskij-Maslov, in die Martha-Marien-Schwesternschaft ein, wo sie »1924 in Frieden mit Gott und der Welt starb«, so: S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 273.

³⁸ S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 326f.

³⁹ Vgl. L. Miller, *Svjataja mučenica Rossijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna*, Frankfurt o.J. (1988), S. 159.

⁴⁰ Vgl. M. I. Krjučkova, *Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija* (Manuskript), S. 2.

⁴¹ Archimandrit Kiprian, seit 1927 Priestermonch, war 1925–28 und 1931–36 Lehrer am Seminar in Bitola (Serbien) und in der Zwischenzeit Leiter der russischen Geistlichen Mission in Jerusalem, dann 1936–1960 Professor für Liturgik am Pariser Institut St. Serge, vgl. N. Zernov, *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka*, Paris 1974, 353.

zur Gestaltung des orthodoxen Mönchtums beim Jahresakt des Orthodoxen Theologischen Institutes herausstellte, bei dem er ein aktives und die Welt veränderndes Mönchtum forderte: »Jede Hinwendung zum Menschen und zur Welt mit ihren Krankheiten und Nöten ist eine Verwirklichung des engelhaften Dienstes der Mönche auf Erden. Die Diakonissen der ersten Jahrhunderte und ihre unvergeßliche Wiedergeburt in unseren Tagen ... und im Martha-Marien-Konvent der Großfürstin Elisaveta Feodorovna mögen zur Illustration des Gesagten dienen«. ⁴³

Außer den Kreuzeschwestern und den sogenannten Probandinnen [russ. ispytuemye], also jungen Frauen, die sich auf ein Leben als Kreuzeschwestern vorbereiteten, gab es aber auch zahlreiche verheiratete Frauen mit Familie, die ebenfalls als barmherzige Schwestern im Konvent arbeiteten – und zwar unentgeltlich. Allerdings wurden sie dort genauso versorgt wie auch die im Stift ausgebildeten Schwesternschülerinnen. ⁴⁴ Dank dieser Differenzierung der Schwesternschaft konnte diese eine besonders reiche Aktivität auf verschiedensten Gebieten der Sozialarbeit entfalten und rasch eine weite Ausstrahlung erlangen.

Der Konvent im Dienst der Barmherzigkeit

Schon 1912 zählte die Gemeinschaft 60 Schwestern, 1913 waren es 75. 1914 bei Kriegsausbruch wuchs das Stift auf 97 Schwestern ⁴⁵ an und 1918 waren es sogar 105 geworden, von denen allerdings nur ein kleiner Teil das Gelübde der Ehelosigkeit abgelegt hatte. ⁴⁶ In der genannten Broschüre über das Stift werden die Eingangsbedingungen so umschrieben: »Als Schwestern werden Witwen und Mädchen orthodoxen Glaubensbekenntnisses angenommen, die nicht jünger sind als 21 Jahre und nicht älter als 40, und die ihr Leben dem Dienst Gottes und der Nächsten widmen wollen. Wenn jemand, der ansonsten allen Anforderungen des Klosters entspricht, aber weniger als 21 Jahre zählt, unter die Schwestern aufgenommen zu werden wünscht, kann sie als ›Schülerin‹ aufgenommen werden. Die Bedingungen des Klosters sind die folgenden: 1. eine klare geistliche Ausrichtung und der Wunsch, in Demut und Geduld jeden den Schwestern auferleg-

⁴² So fordert er dort u.a.: »Diesen Bedarf an Koordination und Konzentration der kulturellen monastischen Kräfte spürten auch bei uns alle. Vor dem Moskauer Lokalkonzil von 1917 wurde die Frage aufgeworfen und behandelt, wenigstens ein solches gelehrtes Kloster zu gründen, wo die wissenschaftlich Arbeitenden zusammengeführt werden sollten. Die Revolution hat dies unmöglich gemacht. Die russische Kirche ist kulturell beraubt und desorganisiert. Für wie lange? Das wissen wir nicht. Aber dessen ungeachtet, steht die Frage vor uns und verliert auch nicht nur nicht ihre Dringlichkeit, sondern gewinnt diese immer noch dazu. Die Orthodoxie braucht nicht nur vereinzelte gelehrte Mönche, solche Unikate konnte man auch früher in unseren monastischen Weinbergen antreffen, sondern wir brauchen einen monastischen wissenschaftlichen Orden«, in: Archimandrit Kiprian, Angely, inočestvo, čelovečestvo – K voprosu ob učenom monašestve, Paris 1942, 15 (Fettschrift im Original).

⁴³ Kiprian, a.a.O., S. 8.

⁴⁴ Vgl. M. I. Krjučkova, Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija (Manuskript), S. 2.

⁴⁵ Vgl. Irošnikov u.a., Nikolaj II., S. 229.

⁴⁶ S. Hoare, Das vierte Siegel, Berlin – Leipzig 1935, S. 326, schätzt deren Zahl auf »nicht mehr als zwanzig«. – Vgl. dazu den vorigen Abschnitt »Gründung des Konventes«.

ten Dienst im Namen des Herrn zu leisten, dem sie ihre Kräfte und ihr Werk darbringen; 2. die physische Gesundheit, die für eine solche Arbeit unerlässlich ist, wie sie die Schwestern auf sich nehmen. Aus diesem Grund nimmt das Kloster auch keine Schwestern auf, die älter als 40 Jahre sind, da man in diesen Jahren nur noch schwer auf eine lange Arbeitsfähigkeit hoffen kann«. ⁴⁷

Natürlich war die bisherige gesellschaftliche Stellung der Priorin als Großfürstin hilfreich, um Spenden und Unterstützung zu erbitten: Ihrem Drängen konnten sich auch hochgestellte Mitglieder der Gesellschaft kaum versagen. So zählen zu den Förderern des Konventes in diesen Jahren so bekannte Namen wie die Fürsten Jusupov oder Golitsyn, die Großkaufleute Morozov und Eliseev, Tret'jakov und Smirnov. Zu den Besuchern des Stiftes gehörten Mitglieder der Kaiserlichen Familie ebenso wie der Sänger Fedor Šaljapin, der bekannte Arzt Dr. A. N. Gadman oder die Fürstin Uvarova. ⁴⁸ In der Ambulanz für Arme arbeiteten zeitweilig unentgeltlich 34 Ärzte in der Woche, darunter solche berühmten Kapazitäten wie der Chirurg F. I. Berežkin, die auch Kurse für die neu eintretenden Schwestern abhielten ⁴⁹, da ja alle Schwestern einen medizinischen Grundkurs zu absolvieren hatten. So konnten allein im Jahr 1913 insgesamt 10.814 Patienten betreut werden. ⁵⁰ Die stationäre Abteilung des unter Leitung von Dr. A. I. Nikitin stehenden Krankenhauses war zwar mit 22 Betten ⁵¹ nicht sehr groß angelegt, hatte sich aber bald einen solchen Ruf erworben, daß die großen Kliniken Moskaus ihre schwierigsten Fälle und viele unheilbar Kranke dorthin schickten. ⁵² Trotzdem wollte die Großfürstin-Priorin die Kapazität des Hauses nicht erweitern, denn ihrer Ansicht nach sollte ein erheblicher Teil der Arbeit nicht im Konvent selbst, sondern außerhalb bei Kranken- und Fürsorgebesuchen geleistet werden. Die von F. M. Stokjallo geleitete Apotheke gab die Medikamente zu einem geringen Preis ab, an Arme sogar kostenlos. Und allein im Jahre 1913 wurden 139.443 Essen an Bedürftige ausgegeben; in der Regel waren es in all diesen Jahren nicht weniger als 300 am Tage. ⁵³

Außer den genannten medizinischen und pflegerischen Einrichtungen gab es im Konvents-Komplex selbst auch solche der Bildungsarbeit, wie etwa eine Sonntagsschule für

⁴⁷ Marfo-Mariinskaja obitel' Miloserdija, Moskau 1914, S. 30; zitiert nach: L. Miller, *Svjataja mučenica Rossijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna*, Frankfurt o.J. (1988), S. 159.

⁴⁸ Vgl. M. I. Krjučkova, *Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija* (Manuskript), S. 2.

⁴⁹ Auch hier finden wir wieder berühmte Namen der damaligen russischen Medizin als Lektoren: So unterrichteten der Arzt des Stiftskrankenhauses, A. I. Nikitin, in innerer Medizin, Dr. A. A. Kornilov in Hygiene, A. I. Rudnev und Dr. A. N. Mjasoedov in Anatomie, Dr. F. I. Berežkin in Chirurgie, Ju. N. Černavskaja in Massage, vgl. *Velikaja knjažna Elizaveta*, in: *Otčina* Nr. 9 (September), Moskau 1991, S. 53.

⁵⁰ Vgl. L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 142.

⁵¹ Vgl. L. Miller, *Svjataja mučenica Rossijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna*, Frankfurt o.J. (1988), S. 159.

⁵² Vgl. S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 326. – Vgl. auch den zitierten Brief der Nonne Taisija in: L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 141 f. – Sergej Podolinskij vermerkt aus seiner persönlichen Erfahrung: »Diese Diakonissenhäuser waren so ausgezeichnet geführt, daß ich, als ich mich einer Blinddarmoperation unterziehen mußte, ein Diakonissenhaus einer Privatklinik vorzog. Auch stellten sich die besten Ärzte und Chirurgen in den Dienst von Elisabeths Krankenhäusern«, in: S. Podolinsky, *Rußland vor der Revolution*, Berlin 1971, S. 168.

⁵³ Vgl. S. Zvonarev, *Sorok sorokov*, Bd. II, Moskau 1985 / Paris 1988, S. 487.

Frauen und Mädchen aus den Fabriken und Werkstätten Moskaus, es wurden volksbildnerische Kurse durchgeführt und die Bibliothek unterhalten, aus der die Buchentleihe kostenfrei war. Hinzu kam die Erziehungsarbeit an den Mädchen wie auch an Jungen, besonders Waisen aus den sozialen Brennpunkten Moskaus, die hier eine ausreichende Berufsausbildung erhielten.⁵⁴ 1913 wurde im Konvent selbst ein Waisenheim für Mädchen errichtet, das achtzehn Mädchen aufnahm.⁵⁵ Darüber hinaus wurde für bedürftige Kinder eine »Kinderhilfe [Detskaja lepta]« gegründet, die einmal arme Kinder, vor allem Waisen, an Sonntagen im Nikolaus-Palais versammelte, sodann diese aber auch zu Hause betreute. So wurde im Jahre 1913 insgesamt mehr als 1.800 bedürftigen Kindern geholfen, vor allem mit Schuhwerk und Kleidung.⁵⁶ Es war vor allem der Einsatz für jeden Notleidenden ohne Ansehen des Standes und der Person, der den Ruhm des Stiftes weit über Moskau hinaus ausmachte und die anfänglichen Bedenken überwand: »Die Wahl ihrer Tracht, die Einrichtung von Diakonissenkrankenhäusern wirkte zuerst befremdlich. Aber als man sah, daß in diesen Krankenhäusern keine sozialen Unterschiede gemacht wurden, verstand man sie.«⁵⁷

Seele der ganzen Arbeit war die Großfürstin-Priorin selbst, wie eine ihrer Mitschwestern beschreibt: »Ihre Tür war für uns alle offen, und wenn sie eine Schwester traurig oder niedergeschlagen sah, rief sie sie gewöhnlich zu sich, um sie zu trösten und zu ermutigen. Sie war eine Mutter für uns alle, ein Beispiel der Demut, der Selbstlosigkeit und Liebe für ihre ganze Umgebung.«⁵⁸ Dabei beschränkte sich Elizaveta aber keineswegs auf die geistige und weitgehend auch geistliche Führung des Konventes, sondern sie schonte sich auch bei der eigentlichen Arbeit in keiner Weise, obwohl sie von verschiedener Seite immer wieder ermahnt wurde, sich zu schonen. So schreibt Ernst Ludwig: »Sie war die Oberin davon, und alles ging durch ihre Hände. Die Schwestern mußten alle wirklich arbeiten. Ein kontemplatives Leben gab es nicht. An allem nahm sie teil und war immer vorne an, da sie sehr wenig Schlaf brauchte.«⁵⁹ In der Tat schlief sie oft nachts, nachdem sie noch die selbstaufgelegten Gebete verrichtet hatte, nicht mehr als drei Stunden.⁶⁰

Die Priorin begegnete ihren Schwestern wie den vielen Bittstellern nach dem Zeugnis zahlloser Betroffener mit Güte und Milde, aber sie hielt nichts von permissiver Liberalität und war auch bereit, da ein entschiedenes Wort zu sprechen, wo ihr dies notwendig erschien. Dies erläuterte sie ihrem jungen Verwandten Vladimir (»Bobik«) Lindenberg einmal so: »Du wirst mich jetzt nicht verstehen, Bobik, aber ich will es dir trotzdem sagen. Es ist noch nicht genug im Leben, daß man gut und milde sei. Man muß auch, wo es

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Vgl. L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 149. – Dort sind auch Erinnerungen von Paraskeva Tichonovna Korina, der Frau des bekannten Künstlers Pavel D. Korin, resümierend wiedergegeben.

⁵⁶ Vgl. L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 174.

⁵⁷ S. Podolinsky, *Rußland vor der Revolution*, Berlin 1971, S. 167.

⁵⁸ Zitiert nach: Sarah, *New Martyr*, II/8.

⁵⁹ E. G. Franz, *Aufzeichnungen des letzten Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein*, Darmstadt 1983, S. 65 f.

⁶⁰ Vgl. A. Trofimov, *Svjatye ženy Rusi*, Moskau 1993, S. 190.

nötig ist, streng sein und ein hartes Nein sagen können. Mit Gutsein allein kann man viel Unheil anrichten. In einer strengen Haushaltung würden die Leute gar nicht auf die Idee kommen zu stehlen. Wenn man ihnen aber freie Hand in allem läßt, dann werden sie zu Dieben, weil sie keinen festen Charakter und keine Grundsätze haben. Und ihr seid es, die euch an dem Diebstahl mitschuldig macht. ... Ihr seid nicht schlecht, aber ihr seid auch nicht gut, wenn ihr in eurem Hochmut glaubt, gut zu sein. ... Und wenn rechts und links von euch Unglück, Ungerechtigkeit und Elend sind, kann man nicht nur in Schönheit leben. ... Ihr wolltet es nicht begreifen, daß Gut und Haus und Reichtum und Tiere und Menschen einem anvertraut sind, und daß Gott immerzu von euch Rechenschaft fordert: ›Was machst du mit dem, das ich dir in Pflege gegeben habe?‹ ... Wahrscheinlich wirst du mich nun für streng und ungerecht und sauerböfisch halten. Aber glaube mir, ich sehe mit offenen Augen, was in diesem schönen und großen Lande und mit den vielen begabten und gutartigen Menschen geschieht, und es jammert mich.«⁶¹

Anders als viele Vorsteherinnen feudaler Klöster verlangte Elizaveta Feodorovna nicht nur keine Privilegien für sich, sondern wollte auch von den unangenehmsten Pflichten nicht ausgenommen werden. Nicht nur, daß sie im Operationssaal half, die Verbände der Kranken wechselte⁶² und bereit war, prinzipiell alle anfallenden Arbeiten auch selbst zu tun, sie hatte sich sogar zur Pflicht gemacht, zweimal in der Woche auch im Sterbehaus Dienst zu tun. Schwester Marija (Obolenskaja) berichtet weiter: »Ihre Tage vergingen immerdar sehr geschäftig. Sie besuchte (jeden Morgen) alle die Kranken in unserem Hospital, wo sie bei den schwierigen Operationen assistierte. ... Als Vorsitzende des Roten Kreuzes in Moskau war sie ganz mit caritativer Arbeit beschäftigt und besuchte oft, von Schwester Varvara begleitet, die übelsten Plätze in Moskau. ... Sie lebte einzig durch das Gebet. Ich erinnere mich an ihre nächtlichen Besuche, wenn ich im Hospital Nachtdienst hatte. ... Manchmal blieb sie dann mehrere Stunden, um die Patienten zu trösten und ihre Leiden zu lindern.«⁶³

Dabei war es Ziel der Schwestern, sich nicht im Kloster abzuschließen, sondern furchtlos ins Leben zu gehen, in Krankenhäuser, Nachtasyle, Heime und Waisenhäuser und dort den Leidenden die Hand zur Hilfe zu reichen.⁶⁴ Entsprechend gehörte für Elizaveta Feodorovna die Arbeit in den Elendsquartieren mit zu dem Wichtigsten in der Tätigkeit ihres Konventes. Dies wird sehr deutlich an dem Stellenwert, den auch die Informationsbroschüre über das Stift dieser Aufgabe zumißt – und zwar einmal in medizinischer und sozialer Hinsicht, etwa bei der Betreuung der Kinder Schwerkranker, sodann aber auch in geistlicher: »Bei all dem muß aber natürlich die Hauptaufgabe der Schwestern in der moralischen, spirituellen Betreuung liegen. Diese unglücklichen Menschen, die in sogenannten ›Löchern‹ wohnen, bedürfen noch mehr als andere der geistlichen Hilfe; und ein gutes, warmherziges Wort, das mit Liebe gesagt wird, bessert sie und gibt

⁶¹ W. Lindenberg, Bobik im Feuerofen, S. 43 ff.

⁶² Vgl. A. Trofimov, Svjatye ženy Rusi, Moskau 1993, S. 190.

⁶³ Zitiert nach: Sarah, New Martyr, II/8.

⁶⁴ Vgl. M. I. Krjučkova, Marfo-Mariinskaja Obitel' Miloserdija (Manuskript), S. 2.

ihnen Kraft, ohne zu klagen, ein schweres leidvolles Leben weiterzuführen in der Hoffnung auf Gottes Erbarmen«. ⁶⁵

Im geistlichen Trost sah die Priorin die Hauptaufgabe bei der Tätigkeit der Schwesternschaft – und vor allem in dem Trost, den der Empfang der Mysterien der Kirche den physisch wie psychisch Leidenden spenden konnte. So ermahnte sie ihre Schwestern, die Kranken, besonders die Todkranken, zu Beichte und Kommunion hinzuführen: »Es wäre unmoralisch, die Sterbenden mit einer gelogenen Hoffnung auf Wiedergenesung zu trösten, besser ist es, ihnen Hilfe zu geben, damit sie auf christliche Art in die Ewigkeit eingehen können«. ⁶⁶

Trotz aller sozialen Aktivitäten und all ihrer Arbeit vergaß Elizaveta Feodorovna, eine Frau, an die immerhin rund 12.000 Bittschreiben im Jahr gerichtet wurden ⁶⁷, über allen Sorgen für den Konvent und die Leidenden nie die Bedeutung der liturgischen Gottesdienste. Im Martha-Marien-Stift selbst spielte das liturgische Leben neben der sozialen Tätigkeit durchaus eine wichtige Rolle, wenn die Priorin für ihren Konvent auch keine nächtlichen Gottesdienste hatte einrichten lassen. ⁶⁸ Ansonsten aber war der Tag dort durchaus vom Gebet gekennzeichnet. Er begann üblicherweise morgens um 6 Uhr mit einem gemeinsamen Morgengebet in der Krankenhauskapelle, woraufhin die Großfürstin den Schwestern die Arbeitseinteilung für den Tag mitteilte. Diejenigen, die an diesem Tag bzw. zu dieser Zeit noch keine Aufgaben zu erfüllen hatten, blieben in der Kirche, wo jetzt die Göttliche Liturgie gefeiert wurde. Während des Tages fanden keine weiteren gemeinsamen Gebetsstunden statt, allerdings wurden im Refektorium die Viten der Tagesheiligen gelesen. Um 5 Uhr nachmittags fanden in der Obhut-Kirche dann die Vesper und der Morgengottesdienst bzw. vor Feiertagen die Vigilien [*vsenoščnoe bdenie*] statt, an denen wiederum die dienstfreien Schwestern teilnahmen. Um 9 Uhr abends endete der Tag mit der Lesung der Abendgebete in der Krankenhauskapelle, woraufhin die Schwestern nach dem Segen durch die Priorin in ihre Zellen gingen. Viermal in der Woche wurde zudem nach der Vesper noch ein Akathistos gelesen, und zwar am Sonntag zum Erlöser, am Montag zum Erzengel Michael und den unkörperlichen himmlischen Mächten, am Mittwoch zu den hll. Frauen Maria und Martha und am Freitag zur Gottesmutter und den Leiden Christi. In der Kapelle am Ende des Gartens wurde zudem der Psalter für Verstorbene gelesen – während der Nacht häufig von der Priorin selbst. Zu den Gottesdiensten gesellte sich das geistliche Gespräch, das der Hausgeistliche, Vr. Mitrofan, zweimal wöchentlich mit den Schwestern führte. ⁶⁹

⁶⁵ Marfo-Mariinskaja obitel', S. 31 f. – Zitiert nach: L. Miller, *Svjataja mučenica Rossijskaja Velikaja knjaginja Elizaveta Fedorovna*, Frankfurt o.J. (1988), S. 171.

⁶⁶ Zitiert nach: A. Trofimov, *Svjatye ženy Rusi*, Moskau 1993, S. 190.

⁶⁷ Vgl. S. Zvonarev, *Sorok sorokov*, Bd. II, Moskau 1985 / Paris 1988, S. 487. – Dabei wurden nicht nur das Stift betreffende Fragen angesprochen, sondern »worum wurde nicht alles nachgesucht: um Aufnahme zur Behandlung, um Hilfe bei der Arbeitssuche, um Aufsicht für die Kinder, um die Versorgung bettlägeriger Kranker, um Studienmöglichkeiten im Ausland. Wieviel Geld, Kleidung, Lebensmittel und Arzneimittel wurden verteilt! Aber es gibt keinen Zweifel daran, daß die Hilfe vor allen Dingen in echter Anteilnahme und im Mitgefühl bestand«, in: A. Schargunow, *Kraft der Barmherzigkeit, Stimme der Orthodoxie* (1990) 38.

⁶⁸ Sie selbst ging häufig in den Kreml' hinüber, um dort im Wunder-Kloster, wo die Gebeine ihres Mannes ruhten, an den Vigilien der Mönche teilzunehmen.

⁶⁹ Vgl. A. Trofimov, *Svjatye ženy Rusi*, Moskau 1993, S. 188 f.; L. Miller, *Grand Duchess Elisabeth of Russia – New Martyr of the Communist Yoke*, Redding/California 1991, S. 137 f.

Ein britischer Zeitzeuge und Bewunderer der Großfürstin, Sir Samuel Hoare, der spätere Außenminister (Foreign Secretary) des Vereinigten Königreiches, der 1916/17 in Rußland weilte und während dieser Zeit auch die Martha-Marien-Gemeinschaft besuchte, berichtet: »So überragend ihre Werke tätiger, christlicher Nächstenliebe waren, von ihren engsten Freunden hörte ich, daß ihr schöner Charakter am leuchtendsten in ihren Meditationen und dem asketischen Leben, das sie unausgesetzt führte, in Erscheinung trat. Nach einem langen, arbeitsreichen Tag verbrachte sie die Nächte in Kontemplation oder in den strengen Gottesdiensten der orthodoxen Kirche. ... Kurz, in ihrem eigenen Charakter verband sie die zwei Hauptzüge eines Lebens in religiöser Gemeinschaft, einerseits den unausgesetzten Dienst in werktätiger Nächstenliebe, und besonders an den Schwächsten und Ärmsten, und auf der andren Seite eine ebenso unausgesetzte Meditation der Wahrheiten des christlichen Glaubens.«.⁷⁰

Der Konvent beeindruckte viele Menschen, die ansonsten der Russischen Kirche durchaus reserviert gegenüber standen, ob es sich nun um kritische Russen oder auch um ausländische Besucher handelte. So vergleicht etwa Sir Samuel Elizaveta Feodorovna mit der Mère Angélique von Port Royal und beschreibt den Konvent so: »Wie sehr unterschied sich das Kloster doch von allen anderen Klöstern und Nonnenorden in Rußland. ... Es war von keiner Mauer umschlossen, hatte kein bedeutendes Eingangstor, war ohne glänzende Türme und Kuppeln wie die Troizkaja⁷¹ oder der Nowo-Dewitschij⁷². ... Wir gingen durch einen wohlangelegten Garten in eine ebensolche Kirche, die wie die neue Kathedrale in Zarskoje im traditionellen Stil der russischen Kirchen, aber mit stark deutschem Einfluß im Aufbau und in der Ausschmückung gebaut war. Beim Weggehen trafen wir die Großfürstin selbst im Garten. ... Sie hatte regelmäßige Züge, tiefe Augen und die ruhige, beherrschte Sicherheit, die ich oft bei Mädchen und Frauen sah, die ihr Leben einem heiligen Zweck geopfert haben. ... Als ich die Großfürstin verließ, ... daß ich einer Heiligen begegnet war, und dazu einer der großen Wohltäterinnen des Christentums.«.⁷³

Neues Leben – Die Wiedergeburt der Schwesternschaft heute

Der Moskauer Konvent war – wie seine Stifterin – der bolschewistischen Kirchenfeindlichkeit nach dem Oktoberumsturz von 1917 zum Opfer gefallen: Elizaveta Feodorovna wurde am dritten Tag der Osterwoche im April 1918 verhaftet und in der Nacht vom 5. Juli 1918 in Alapaevsk, unweit von Ekaterinburg, im Ural bestialisch ermordet.

Trotz dieses herben Verlustes versuchte der Konvent sein Leben weiterzuführen. In der Tat konnte das Krankenhaus – zuletzt unter Leitung der Fürstin Golicyn – noch eine Zeitlang als Städtische Poliklinik einen Teil seiner Pflegearbeit fortsetzen, durfte aber nicht mehr als religiöse Gemeinschaft in Erscheinung treten. 1928 wurde auch dieser

⁷⁰ S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 328.

⁷¹ Gemeint ist die Dreieinigkeits-Lavra des hl. Sergij von Radonež [russ. Troice-Sergieva- oder Troickaja Lavra], das 80 km von Moskau gelegene, wohl bedeutendste Männerkloster Rußlands.

⁷² Gemeint ist das Neue Jungfrauen-Kloster [russ. Novo-Devičij-Monastyr'], das wohl berühmteste Frauenkloster der Hauptstadt.

⁷³ S. Hoare, *Das vierte Siegel*, Berlin – Leipzig 1935, S. 312 f., 314, 326.

Überrest der einstigen Gemeinschaft vernichtet und die Leiterin verhaftet. Auch der Hausgeistliche, Vr. Mitrofan Serebrjanskij, wurde Anfang der 30er Jahre verhaftet und schließlich zu 10 Jahren Lagerhaft verurteilt, die er sogar überlebte. Die Kirche wurde 1928 zusammen mit dem Krankenhaus als Gotteshaus geschlossen. Darin wurde die von Igor' Grabar (1871–1960) gegründete und zunächst von ihm, dann von Aleksandr Anisimov geleitete Zentrale Staatliche Restaurationswerkstatt [Central'nye Gosudarstvennye restavracionnye masterskie, abgek. CGRM] untergebracht, die seit 1983 zu Ehren seines Gründers benannt ist.⁷⁴ Dank dieser Einrichtung sind die meisten Fresken der Kirche einigermaßen gut erhalten, zumal sie unter Denkmalschutz gestellt wurde.⁷⁵ Allerdings sind die meisten, oft sehr wertvollen Teile der Einrichtung sowohl der Kirche als auch des Konventes spurlos verschwunden: »Nach der Revolution wurde all dies zerstört und ausgeraubt. Wir wissen beispielsweise nicht, wo die großen kristallinen und silbernen Kreuze geblieben sind; man sagt, daß die Kreuze aus der Obhut-Kirche in den Kellern des Großen Theaters gelagert seien. Die kirchlichen Gerätschaften werden teilweise im Facetten-Palast⁷⁶ und im Historischen Museum aufbewahrt. Die Bibliothek ist verschwunden. Die Priestergewänder – die besten in Moskau – sind ebenfalls verschwunden. Man muß alles Stück für Stück wieder zusammensuchen«.⁷⁷

Erst nach dem Ende des kommunistischen Regimes in Rußland konnte auch der Konvent zu neuem Leben erwachen. Durch Entscheid der Moskauer Stadtregierung wurde auf tatkräftige Unterstützung des Vorhabens von Seiten des Bürgermeisters Ju. M. Lužkov im Oktober 1992 das Stift offiziell der Russischen Orthodoxen Kirche und der neu zu errichtenden Martha-Marien-Schwesternschaft übergeben. Wie bei vielen anderen kirchlichen Einrichtungen, die seit Jahrzehnten von anderen Institutionen genutzt worden sind, gestaltete sich aber auch hier die reale Übergabe schwierig, da verschiedene weltliche und kommerzielle Einrichtungen entschiedenen Widerstand leisteten und sich weigerten, das Grundstück freizugeben⁷⁸ – angesichts des Wertes, den die Bauten in dieser zentralen Lage im Herzen von Moskau bei den derzeitigen Grundstückspreisen dort haben, ein kommerziell verständliches Unterfangen.

So konnten erst im Mai 1994 die ersten Schwestern mit der neuen Oberschwester Marja Ivanovna Krjučkova wieder ins Kloster einziehen. 1995 zählte die Schwestern-

⁷⁴ Vgl. S. Zvonarev, Sorok sorokov, Bd. II, Moskau 1985 / Paris 1988, S. 491.

⁷⁵ Trotzdem bot die Kirche, in der glücklicherweise die Ikonostase erhalten geblieben war, einen eigenwilligen Eindruck, da die verschiedenen Einrichtungen zur Ikonenrestauration, die sowohl den eigentlichen Kirchenraum als auch die angrenzende Trapeza füllten, den gesamten Raumeindruck zerstörten. Die Malereien Nesterovs bzw. Korins befanden sich zwar nicht in einem ausgesprochen schlechten Zustand, waren aber doch recht verblaßt und mitgenommen (eigene Beobachtungen des Verfassers von einem Besuch im Juli 1994).

⁷⁶ Einem Teil des Kreml'-Museums.

⁷⁷ Aus dem Bericht vom Ende 1994, den die neue Oberschwester [staršaja sestra] Marja Ivanovna Krjučkova I.K.H. Prinzessin Margaret von Hessen und bei Rhein zugesandt hat und den I.K. Heide durch Vermittlung von Prof. Dr. Friedrich Heyer, Heidelberg, freundlicherweise dem Verfasser zur Verfügung gestellt hat. – Oberschwester M. I. Krjučkova ist Journalistin und Direktorin der Radiostation SOPHIA im Dienst des Moskauer Patriarchats. – Aus diesem maschinengeschriebenen Bericht stammt der Großteil der Angaben zur Wiederbelebung des Konventes, soweit er nicht anderweitig nachgewiesen wird.

⁷⁸ Noch im Juli 1994 forderte einer der führenden Mitarbeiter der Ikonen-Restaurationswerkstatt, nämlich Adolf Ovčinnikov, eine Delegation der niederländischen Stiftung EGORA, welche die Werkstatt besuchte, eindringlich auf, gegen die »Vertreibung« der Restauratoren zu protestieren.

schaft schon wieder 20 Mitglieder, von denen etwa die Hälfte auch im Kloster wohnt. Erschwerend, ja entscheidend für die Möglichkeiten der Wiedergeburt des Stiftes wirkte sich in diesen Jahren allerdings die insgesamt katastrophale wirtschaftliche Lage Rußlands aus. Ohne ständige Unterstützung von städtischer Seite und entsprechende Kredite von Seiten der Finanzwelt ist an eine stetige Arbeit nicht zu denken. Hierzu wurde schon 1992 Bürgermeister Lužkov ein konkreter Vorschlag unterbreitet, zumal sich die besten medizinischen Kapazitäten der Hauptstadt wie die Akademiemitglieder V. I. Tobolin und A. G. Čučalin, aber auch der Fond Smirnoff zur Unterstützung bereit erklärten. Für den im Aufbau befindlichen⁷⁹ Beirat des Stiftes konnten auch Mitglieder des früheren Herrscherhauses bzw. seiner hessischen Verwandten gewonnen werden, nämlich die derzeit in Frankreich lebende Großfürstin Leonida Georgievna Romanova und das Haupt des Hauses Hessen und bei Rhein, Prinzessin Margaret. Weitere Gespräche erfolgten auch mit dem englischen Königshaus.⁸⁰

In kirchenrechtlicher Hinsicht ist das Stift eine stauropegiale Einrichtung, also direkt dem Patriarchen unterstellt, wobei die geistliche Betreuung des Konventes das derzeit von Archimandrit Aleksij geleitete Neue-Erlöser-Kloster [Novo-Spasskij monastyr'] übernommen hat, das als die alte Grablege des Hauses Romanov auch in enger Beziehung zum Martha-Marien-Stift steht. Als Spiritual der Schwester fungiert der Dekan des Moskauer Bezirks Zamoskvoreč'e, Erzpriester Boris Guznjakov. Die neue Ordnung [ustav] des Klosters und der Schwesternschaft basiert auf der alten, von Elizaveta Feodorovna verfaßten. Wenn auch einige Angleichungen an die heutigen Gegebenheiten notwendig waren, so sind die alten Ziele und Aufgaben doch unverändert erhalten geblieben.

Inzwischen konnten auch die ersten sozialen Tätigkeiten aufgenommen werden, wobei die 20 Schwestern sich in erster Linie um die Betreuung von alten Menschen kümmern, die sie zu Hause pflegen, deren Einkäufe und Besorgungen sie erledigen. Andere Schwestern arbeiten in Moskauer Krankenhäusern und Kinderheimen.

Dabei soll es aber nicht bleiben, sondern es besteht die Hoffnung, in absehbarer Zukunft ein umfangreiches Programm der Sozialfürsorge verwirklichen zu können. Dazu gehört in erster Linie ein medizinisches Programm: So soll sobald als möglich eine Krankenstation mit moderner medizinischer Ausstattung und entsprechend ausgebildeten Ärzten⁸¹ eröffnet werden, in der die ärmsten Schichten der Bevölkerung wie zu Zeiten der Großfürstin eine kostenlose Versorgung erhalten können. Einen Schwerpunkt dazu soll eine Spezialabteilung für Augenkrankheiten darstellen, wozu die Ausrüstung von der russischen Emigrantenfamilie Suslov, die eine eigene Augenklinik unterhält, schon gestiftet wurde. Auch an die Einrichtung einer fahrbaren Augenarztpraxis ist gedacht, die

⁷⁹ Anfang 1995 war noch kein Vorsitzender gewählt und waren auch die Gespräche etwa mit der Russischen Armee und anderen Institutionen wie der »Atomenergprom« über deren Beteiligung am Wiederaufbau noch nicht abgeschlossen.

⁸⁰ Auch von anderer Seite erfolgte Hilfe: So organisierte in Deutschland der Vorsitzende des Förderkreises Sozialer Friedensdienst zur Völkerverständigung, Pfarrer Dr. Alf Seippel, einen Einsatz von zivildienstleistenden Jugendlichen beim Wiederaufbau des Klosters.

⁸¹ Derzeit machen zwei Ärztinnen, und zwar Spezialistinnen für Augenkrankheiten, aus der Schwesternschaft ein Praktikum in Kalifornien.

dann durch die Klöster und Eparchien Rußlands fahren soll, um dort erste Hilfe zu leisten. Inzwischen haben sich auch für andere Behandlungsgebiete russische Ärzte und Diagnostiker bereiterklärt, im Rahmen des Gesundheitsprogramms der Schwesternschaft mitzuarbeiten, darunter auch solche mit neuen bzw. spektakulären Behandlungsmethoden.⁸² Bei der Auswahl der Ärzte und des medizinischen Personals wird bewußt Wert darauf gelegt, daß diese aus einer echten religiösen Grundhaltung heraus die Ideen des Konventes mittragen und zugleich in ihrem Beruf hochqualifiziert sind. Die Hauptidee ist ja, eine gleichermaßen reich ausgestattete und medizinisch hervorragende wie sozial aktive, nämlich für alle Armen kostenlose Behandlung, zu garantieren.

Neben dem medizinischen soll auch das Bildungsprogramm des Konventes wiederbelebt werden. So plant die Schwesternschaft, einen Kinderhort und eine Sonntagsschule für Kinder einzurichten.⁸³ Das Konzept, das von einigen der Schwestern, die über eine pädagogische Ausbildung verfügen, ausgearbeitet worden ist, sieht zudem weitergehende und für Rußland neuartige Konzeptionen vor: So soll auf dem Gelände des Stiftes ein neues kleines Haus entstehen, in dem zwei bis drei »Familien«, also Gruppen mit jeweils zehn Kindern, zusammenleben. Auch sollen ein Kindertheater und ein Chor mit diesen Waisenkindern gegründet werden. Auch wenn demnächst hoffentlich die Grabar'-Restaurationswerkstatt die Hauptkirche zur Obhut der Gottesmutter räumen wird, soll doch auf dem Gelände des Konventes eine Ikonenmal- und -restaurationsschule für die Jugend verbleiben, die von Adolf Ovčinnikov geleitet werden soll.

An sozialen Einrichtungen sind ferner ein auf 100 Plätze konzipierter Speisesaal, wo Bedürftige kostenlos Nahrung erhalten, und eine Bäckerei geplant, die teilweise die Armenspeisung, das Krankenhaus und das Kinderheim versorgen, teils aber auch durch Verkauf der Produkte zum Unterhalt der Einrichtungen beitragen soll. Im gleichen Sinn soll auch eine Schneiderwerkstatt arbeiten, die mit 19 Mitarbeitern hoffentlich noch 1995 ihre Tätigkeit aufnehmen kann, nachdem die notwendigen Gerätschaften besorgt werden konnten. Allerdings müssen noch die Stoffe und Materialien angeschafft und die Räumlichkeiten renoviert werden. Hier sollen in Zukunft auch preisgünstige liturgische Gewänder für die vielen neu eröffneten Kirchen des Landes entstehen.

Eine Schwesternschaft, die in einer solchen historischen Kontinuität steht wie der Martha-Marien-Konvent, wird natürlich auch dem Andenken ihrer Gründerin besondere Aufmerksamkeit widmen: So ist daran gedacht, im Gebäude Nr. 5, den ehemaligen Gemächern der Großfürstin, wo sich zur Zeit noch das Physiotherapeutische Labor der Klinik Nr. 68 befindet, ein Museum einzurichten, das auch einen offiziellen Status erhalten soll. Die jetzt ernannte Direktorin L. B. Maksimova sammelt schon seit längerem Materialien und bereitet derzeit eine Dissertation über die geschichtliche Entwicklung des Konventes vor. In dem zukünftigen Museum soll sowohl die Geschichte der ersten

⁸² So konnte ein Abkommen mit den Erfindern der GIPOXIKATOR-Geräte getroffen werden, die Asthma- und Bronchienkranken ohne Einsatz von Medikamenten helfen sollen, und ebenso mit den nach der Methode des deutschen Arztes Dr. Foll arbeitenden Medizinem, eine Methode, die bis vor kurzem nur in den vier für die Staatsführung bestimmten Kliniken des Kreml' angewandt worden ist und aus einer Mischung von Computer-Diagnostik und homöopathischer Medizin besteht.

⁸³ Hier stellt sich allerdings ein bauliches Problem, da nach den heutigen hygienischen und sanitären Normen Einrichtungen für Kinder nicht in der unmittelbaren Nachbarschaft eines Krankenhauses sein sollten.

Gründung des Martha-Marien-Stiftes als auch seiner Wiedergeburt dokumentiert werden. Schon jetzt konnten einzigartige Publikationen aus der Zeit Elizaveta Feodorovnas sowie wertvolle Archivmaterialien und Fotografien gesammelt werden, die vielleicht einmal als Dokumentations- und Bildbände veröffentlicht werden sollen. Zuvor aber sollen hier Informationsschriften und Prospekte in diversen Sprachen entstehen, die von dem neuen Leben im Konvent berichten.

Für all die verschiedenartigen, in erster Linie auf eine kostenlose Versorgung der notleidenden Bevölkerung gerichteten Aktivitäten der Schwesternschaft fehlen allerdings noch gewaltige Mittel. Allein um die Aufgaben der mobilen Krankenpflege adäquat erfüllen zu können, werden ein Personenwagen, ein Kleinbus und ein Ein-Tonner-Lastwagen sowie ein Gabelstapler zum Transport der humanitären Hilfe benötigt.

All diese Anschaffungen, so dringend sie auch sein mögen, scheiterten bislang allerdings an der Fülle der noch dringender notwendigen Ausgaben, die getätigt werden mußten, um den Betrieb des Konventes überhaupt aufrechtzuerhalten. Dies gilt für die elementaren Renovierungsarbeiten im Wohntrakt der Schwestern, für deren Versorgung mit Betten, Bettwäsche, Elektroherden, Kühlschränken, Waschmaschinen und ähnlichen lebensnotwendigen Dingen.

Einen besonderen Sorgenpunkt stellen auch die beiden Kirchen des Konventes, also der Obhut-Dom und die Martha-Marien-Kirche, dar: Einst zu den bestausgestatteten Gotteshäusern in Moskau, ja in ganz Rußland gehörend, sind sie heute fast leer, sind die liturgischen Gewänder zerschissen und die Geräte zusammengewürfelte Spenden.

So stellen sich dem geplanten Wiederaufbau fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen: Nach Berechnungen der auf die Renovierung von historischen und kulturellen Denkmälern spezialisierten Aktiengesellschaft »ELF«, die einen Plan erarbeitet hat, beträgt die für die Wiederherstellung des Martha-Marien-Stiftes einschließlich der Entwürfe und des Parkes benötigte Gesamtsumme 18,5 Milliarden Rubel.

Zwar hat die Stadt Moskau ihre Hilfe zugesagt und das Kloster in die Rekonstruktionsvorhaben für 1995/96 eingegliedert, ebenso wurde es vom Amt für Denkmalspflege in die Reihe der Objekte aufgenommen, die zum 850jährigen Jubiläum Moskaus renoviert werden sollen⁸⁴; die Bauleitung wurde der AG »ELF« unter Leitung der Architektin und Restauratorin E.I. Krovnikova übertragen. Allerdings blieb die zugesagte Millionenhilfe bisher noch aus, so daß die Schwestern seit September 1994 in eigener Regie mit der Renovierung anfangen mußten, um die Bausubstanz nicht noch mehr zu gefährden. Dies gilt besonders für die ältesten Teile des Klosters, die Gebäude 1, 3, 4 und 5, die schon eine ganze Zeit vor der Übernahme durch das Stift, nämlich um 1850, erbaut wurden und inzwischen von Holzwürmern zerfressen sind, so daß der ganze Innenausbau zerfällt. In schnellem Tempo wurden die Arbeiten im Gebäude 6 ausgeführt, damit dort die Schwesternschaft einziehen und die anderen Gebäude räumen konnte. Aber dies bedeutete, daß die von der Behörde zur Verfügung gestellten Gelder rasch verbraucht waren, und die Arbeit wieder eingestellt werden mußte, da die Arbeiter seit September 1994 nicht mehr bezahlt werden konnten. So geht der Verfall der Gebäude weiter.

⁸⁴ Zuständig dafür ist die UKRIS [Upravlenie kapremeontom i stroitel'stvom ob-ektov Moskvy].

Wie sich die Lage zum Besseren wenden wird, ist ungewiß. Man kann nur mit der derzeitigen Oberschwester sagen: »Elizaveta Feodorovna, eine geborene Prinzessin von Hessen und Enkelin der englischen Königin Victoria, die Rußland von ganzem Herzen geliebt hat und den Martyrertod durch die Hand von Revolutionären gefunden hat, wartet auf unsere Buße. Ihre heiligen Gebeine, die heimlich durch China nach Jerusalem gebracht wurden, ruhen jetzt im Garten zu Gethsemane in der Maria-Magdalena-Kirche. Aber es wird der Tag kommen, da russische Menschen, die von der Revolution über die ganze Welt verstreut worden sind, uns sagen, daß der Zeitpunkt gekommen ist, da diese so besonders verehrte orthodoxe Heilige mit allen Ehren nach Hause zurückkehren kann, in ihre zweite Heimat, nach Rußland, in das heimische Kloster, in die Grabstätte der orthodoxen Obhut-Kirche, wo wir auf sie warten, wo alles bereit sein wird zur Aufnahme der heiligen Gebeine der Großmartyrerin, der Stifterin dieses guten Klosters für alle, die leiden. Dies erhoffen wir – aber bis dahin liegt noch unendlich viel Arbeit vor allen, die sich um das Kloster sorgen«.⁸⁵

⁸⁵ Schluß des erwähnten Berichtes, vgl. Anm. 77.

Griechischsprachige Literatur zum christlichen Orient

von Wassilios Klein, Bonn

Die folgende Bibliographie soll mittels einer kleinen, persönlichen Sammlung des Autors den Beitrag griechischer Forscher zur Wissenschaft vom christlichen Orient westeuropäischen Kollegen näherbringen, soweit es sich um griechischsprachige Veröffentlichungen handelt. Da das Fach als solches an keiner griechischen Universität gelehrt wird und auch die meisten Sprachen des christlichen Orients in Griechenland nicht erlernt werden können, bleiben die Veröffentlichungen Zufallsprodukte vorwiegend der Theologen. Entsprechend ist ein großes Interesse an der Ökumene der griechischen orthodoxen Kirche mit den orientalischen Kirchen (zum Stand des Dialogs s. *Ofo* 5, 1991, 134–139 und *Ἐπεὶ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους Ἀθῶν, Παρατηρήσεις περὶ τοῦ Θεολογικοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων*, "Ἁγιον Ὅρος 1996) und an der Geschichte der chalcedonensischen Orthodoxie im Orient zu beobachten. Dies ist von Nachteil insofern, als die Veröffentlichungen nicht allzuvielen Themen berühren, aber auch von Vorteil, weil kirchenhistorische Ereignisse in das Blickfeld rücken, die die westliche Forschung leicht übersieht, die aber nichtsdestoweniger Bestandteil des Lebens der orientalischen Kirchen in der Geschichte sind.

Ein Problem ist die Abgrenzung. Titel, die ökumenische Treffen unseres Jahrhunderts behandeln, werden wegen ihres Nachrichtencharakters mit meist äußerst geringem Umfang ausgeschieden, aber auch kurze Nachrichten über die afrikanischen und asiatischen Missionsländer, da eine Auflistung solcher Meldungen nicht in eine Bibliographie gehört. Titel, die sich mit pastoralen Fragen der Gegenwart oder mit Fragen der Spätantike vor dem Konzil von Chalkedon befassen, werden gleichfalls nicht berücksichtigt, da diese Felder von anderen theologischen Disziplinen und Bibliographien hinreichend berücksichtigt werden. Lexikonartikel zu Personen oder Orten wurden nicht gesammelt, da sie zumeist ohnehin nur westeuropäische und amerikanische Literatur auswerten. Artikel aus allgemeinen Enzyklopädien, Nachrichtenblättern wie *Πορευθέντες* (engl. Fassung: *Go Ye*) oder *Πάντα τὰ ἔθνη* wurden in der Regel ebenfalls nicht berücksichtigt. Auch Titel zur christlichen Archäologie und Handschriftenkataloge wurden nicht aufgenommen. Eine konfessionelle Gruppierung der Titel verbietet sich aufgrund der konfessionsübergreifenden Präsenz des Christentums im Orient. Es wird deshalb ein geographisches Ordnungsschema zugrundegelegt, wobei nach allgemeinem Brauch Palästina und die Sinaihalbinsel ausgeklammert bleiben (wenngleich fraglich ist, ob dieser Brauch sinnvoll ist).

Einen Sonderfall stellt die Zeitschrift *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* dar, die überreichlich Material zur Geschichte des Patriarchates von Alexandria bietet. Die für den christlichen Orient interessanten Beiträge dieser Zeitschrift befassen sich vorwiegend mit den Personen der griechisch-orthodoxen Patriarchen des 18. bis 20. Jahrhundert. Es kann aber nicht im Sinne einer Bibliographie zur Wissenschaft vom christlichen Orient sein,

alle Briefeditionen und Spezialuntersuchungen mit so einseitiger Ausrichtung aufzulisten, nur weil eine Zeitschrift sich gerade mit diesem Thema intensiv befaßt. Der Abschnitt zu Ägypten hat dennoch einen überproportionalen Umfang bekommen, um einen möglichst weitgehenden Überblick über die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge zu bieten. Die hier wiedergegebenen Titel stellen also auch in diesem Bereich nur eine persönliche Auswahl dar, zumal mir nicht alle Bände zur Verfügung standen. Ähnlich verhält es sich mit der Zeitschrift Ἑκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια Κωνσταντινουπόλεως, die einiges Material zu den Armeniern enthält.

Die Literatúrauswahl ist außerdem durch viele praktische Probleme in Griechenland bestimmt. Mangels sorgfältig aufgebauter Bibliotheksbestände und eines zuverlässigen Sacherschließungssystems ist die Literatursuche zu einem nicht geringen Teil vom Zufall bestimmt. Bücher, von deren Existenz man sicher weiß, sind in keiner für gute theologische Bestände bekannten Bibliothek des Landes zu bekommen. Nachdrucke von Zeitschriftenbeiträgen sind ohne Herkunftsangabe als Monographien ausgewiesen und sind selbständig paginiert. In Griechenland werden sie auch als Monographien zitiert, ein Brauch, dem ich mich nicht anschließen möchte, da die Suche nach einem Aufsatz in Deutschland erfolversprechender ist, wenn man die hiezulande meist vorhandenen Zeitschriften bestellen kann. In Griechenland kann es sich jedoch lohnen, einen hier als Aufsatz angegebenen Titel so nachzuschlagen, als wäre er eine Monographie. Oft findet man so den anders nicht zu bekommenden Aufsatz als Sonderdruck. Doch trotz aller Bemühungen kann die Einsichtnahme der aufgelisteten Titel und damit die Verifizierung zitierter und die Ergänzung unvollständiger Angaben nicht immer erfolgen. Titel, die entweder nicht eingesehen werden konnten oder deren bibliographische Quelle nicht große Zuverlässigkeit beanspruchen kann, werden mit einem * gekennzeichnet. Wenn aus dem Titel nicht der Inhalt unmittelbar hervorgeht, wurde in Klammern eine kurze Erläuterung gegeben.

Die folgende Literatúrauswahl versteht sich also nicht als erschöpfende Bibliographie aller Titel, die sich irgendwie mit dem christlichen Orient beschäftigen, sondern als begrenzte, aber doch schon recht umfassende Sammlung, die den Fachkollegen trotz all ihrer Unzulänglichkeiten nicht vorenthalten werden soll.

Allgemeines und Verschiedenes

Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Βιβλιογραφία ἐλασσόνων ἐκκλησιῶν τῆς ἀνατολῆς, Ἀθῆναι 1967, 83 S.

Ders.: Ἐπιτομὸς ἱστορίας Συρο-Ἰακωβιτικῆς, Ἀρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας, Ἀθῆναι 1967, 128 S.

Ζαφείρης, Χρυσόστομος Γ. (Μητροπολίτης Περιστερίου): Πρὸς ἐπανένωσιν τῶν ἀνατολικῶν μὴ χαλκηδονείων ἐκκλησιῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Θεολογία* 61 (1990) 7–72 [Geschichte und jüngster Dialog].

Καρμίρης, Ἰωάννης: Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχαλκηδόνειοι Ἐκκλησίαι τῆς ἀνατολῆς καὶ ἡ βάση τῆς ἐπανένωσης αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, *Θεολογία* 35 (1964) 562–580; 36 (1965) 73–93, 204–254, 392–435, 549–579; 37 (1966) 14–31.

- Κονιδάρης, Γεράσιμος Ί.: Ἀφρική, in: *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 3, Ἀθῆναι 1963, 514–519 [mit ungenauen Literaturangaben zur neueren Mission].
- Παπαδόπουλος, Στυλιανὸς Γ.: Ἀραβία – Οἱ ἀραβόφωνοι χριστιανοί, in: *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 3, Ἀθῆναι 1963, 15.
- Σταυρινός, Ἀμβρόσιος (Μητροπολίτης Καισαρείας): Αἱ ἀρχαιόταται καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησιῶν, 2 Bde., Κωνσταντινούπολις 1921–1922.
- Τρεμπέλας, Παναγιώτης Ν.: Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς, Ἀθῆναι 1961, 390 S.
- Τσιτέσκου, Νικόλαος: Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ αἱ ἐλάσσονες Ἀνατολικαὶ Ἐκκλησίαι, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 59 (1977) 46–151.
- Χαραλαμπίδης, Κωνσταντῖνος: Ἀραβία – Χριστιανισμὸς καὶ ἄραβες – Χριστιανικὴ γραμματεία – Μεταφράσεις τῆς Ἀγίας Γραφῆς, in: *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 3, Ἀθῆναι 1963, 13–16.

Ägypten

- Ἄλ Ἑτερ, Φρανσίς: Ἐπιτομὴ πλήρης περὶ τῆς ὀρθοδοξίας τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας, Ἐκκλησία καὶ Θεολογία 6 (1985) 749–760.
- Ἀρβανιτάκης, Γεώργιος Α.: Ἄγνωστος σελὶς τῆς συγχρόνου ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τῆς Αἰγύπτου – Φώτιος Α' Πατριάρχης τῶν Ἑλληνορθοδόξων – Κύριλλος Β' Πατριάρχης τῶν Κοπτοκαθολικῶν, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 29 (1930) 268–278.
- Ders.: Μία εἰκὼν τοῦ Μάρκου εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ ἁγίου Σάββα ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 31 (1932) 123–130.
- Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Ἡ Κοπτικὴ Ἐκκλησία, Ἀθῆναι 1965, 124 S.
- Γερμανὸς (Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας): Οἰκονομικὴ καχεξία τοῦ Πατριαρχικοῦ Θρόνου Ἀλεξανδρείας ἀρχομένου τοῦ ΙΗ' αἰῶνος, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 31 (1932) 563–579.
- Γριτσόπουλος, Τάσος Ἀθ.: Αἴγυπτος – Χριστιανικοὶ χρόνοι, in: *Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 1, Ἀθῆναι 1962, 1004–1007.
- Εὐαγγελίδης, Τρύφων Ε.: Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Γερασίμου τοῦ Σπαρταλιώτου αἰνίγματα, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 31 (1932) 281–298.
- Ders.: Συμπληρωματικὰ τοῦ Ἀλεξανδρείας Θεοφίλου, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 30 (1931) 175–192.
- Εὐστρατιάδης, Σωφρόνιος (Μητροπολίτης Πρ. Λεοντοπόλεως): Γράμμα τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Κυπριανοῦ, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 3 (1909) 548–554.
- Ἡλιάδης, Χαράλαμπος: Μία ἀπόπειρα μεταρρυθμίσεως τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας κατὰ τὸν ΙΒ' αἰῶνα, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 29 (1930) 452–462.
- Θεοδῶρου, Εὐάγγελος Δ.: Ἡ εὐχαριστιακὴ ἀναφορά τῆς μονῆς Dêr-Balyzeh (Εἰσαγωγικά – Κείμενον – Σχόλια), Θεολογία 61 (1990) 380–389.
- Καλλίμαχος, Δημήτριος: Τὰ ἐν Καῖρφ σχολεῖα τῶν Πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας ἐπὶ Τουρκοκρατίας, Ἀπὸ τοῦ Ἰωαννικίου μέχρι τοῦ Θεοφίλου (1645–1657 μέχρι 1806–1825), Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 12 (1913) 289–304.

* Κυρίλλου ἐν Ἀντώνη, Ἡγουμένου Ἱ. Μ. Ἀγίου Ἀντωνίου ἐν Αἰγύπτῳ: Ὁ Κύρος Ἀλεξανδρείας καὶ οἱ Κόπται κατὰ τὴν ἀραβικὴν κατάκτησιν τῆς Αἰγύπτου, (Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς 3, παράρτημα), Θεσσαλονίκη (Diss.) 1959, 134 S.

Κωνσταντινίδης, Ἀπόστολος Γ.: Ὁ Κόπτης Μητροπολίτης Γκίργκας Ἰωσήφ [*1880], Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 38 (1939) 65–73.

Μαζαράκης, Γεράσιμος: Σημειώσεις περὶ τῶν ἐν τῇ κατὰ τὸ Παλαιὸν Κάϊρον Ἱερᾷ Μονῇ τοῦ Ἀγίου Γεωργίου εὐρεθεῖσων ἀρχαίων ἱερῶν εἰκόνων, Κάϊρον 1888, 40 S.

Ders.: Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐν Αἰγύπτῳ Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Ἀλεξάνδρεια 1932, 690 S., aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 26 (1927) 9–40, 129–160, 257–294, 385–412, 27 (1928) 9–53, 185–206, 317–341, 470–482, 28 (1929) 46–66, 180–205, 293–309, 473–494, 29 (1930) 61–78, 161–181, 388–423, 517–553, 30 (1931) 17–56, 193–253, 411–454, 583–609.

* Μιχαηλίδης, Εὐγένιος: Ἀπαρχαὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν εἰς τὴν ἀραβικὴν ἐκδόσεων (1500–1800), ο. Ο. u. J., 16 S.

* Ders.: Εἰκονογραφημένον λεύκωμα Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίου Γεωργίου ἐν Παλαιῷ Καῖρῳ (530–1958), 2 Bde., Ἀλεξάνδρεια 1959.

Ders.: Ἡ ἑλληνικὴ ἐκκλησιαστικὴ γραμματολογία διὰ μέσου τῶν αἰώνων ἐν ἀραβικοῖς κειμένοις, χειρογράφοις καὶ ἐκδεδομένοις, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 36 (1937) 358–370, 385–407, 37 (1938) 5–31, 151–171.

Ders.: Ἐξέχουσαι φυσιγνωμίαι ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ γραμματολογίᾳ τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας (ἀπὸ τοῦ Ζ' μέχρι τοῦ Κ' αἰῶνος), Ἀλεξάνδρεια 1937, aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 35 (1936) 382–393, 36 (1937) 77–89.

Ders.: Ἐπιστολὴ Γρηγορίου Β' Ἀλεξανδρείας (1308–1332), Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 26 (1927) 97–99.

Ders.: Εὐτύχιος Ἀλεξανδρείας (877–944), Ἀλεξάνδρεια 1934, 86 S., aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 26 (1927) 100–104, 241–243, 368–371, 488–494, 27 (1928) 131–134, 273–277, 403–408, 28 (1929) 272–276, 29 (1930) 286–289, 554–556, 33 (1934) 7–27, 209–238, 344–366.

Ders.: Ὁ Εὐτύχιος Ἀλεξανδρείας ἦτο ὁρθόδοξος; Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 28 (1929) 112–118.

* Ders.: Ὁ ἱερὸς Χρυσόστομος ἐν τῇ ἀραβικῇ φιλολογίᾳ (Σημείωμα ἱστορικο-βιβλιογραφικόν), Ἀλεξάνδρεια 1948, 14 S., aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος.

Ders.: Οἱ Κόπται, Ἀλεξάνδρεια 1937, aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 36 (1937) 257–284.

Ders.: Ἡ κοπτικὴ γλῶσσα καὶ τὸ ἀλφαβητάριόν της, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 28 (1929) 283–287.

Ders.: Μονὴ τοῦ Ἀγίου Γεωργίου ἐν Παλαιῷ Καῖρῳ (Τοποθεσία-ἱστορία-περιγραφὴ-βιογραφία), Ἀλεξάνδρεια 1935, 260 S., aus: Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 34 (1935) 5–32, 221–273, 321–368, 35 (1936) 11–81, 141–189.

Ders.: Ὁρθόδοξοι ἐκκλησίαι καὶ μοναὶ τῆς Αἰγύπτου εἰς τὴν ἀραβικὴν χρονογραφίαν (900–1932 μ. Χ.), Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 38 (1939) 385–400, 39 (1940) 150–164, 40 (1941) 144–167.

* Ders.: Ἡ Ὁρθόδοξος Κοπτικὴ Ἐκκλησία, Ἀλεξάνδρεια 1951.

* Ders.: »Πανόραμα« τοῦ εἰκονογραφημένου λευκώματος τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἀγίου Γεωργίου ἐν Παλαιῷ Καῖρῳ (530–1958), Ἀλεξάνδρεια 1959, 203 S.

Ders.: Τέσσερα σημειώματα Θεοφίλου Β' Ἀλεξανδρείας (1805–1825), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 29 (1930) 98–105.

Ders.: Οἱ τρεῖς τελευταῖοι πατριάρχαι τοῦ Ἀλεξανδρινοῦ Θρόνου καὶ τὸ σύγχρονον συνταγματικόν τῆς Ἐκκλησίας του, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 29 (1930) 147–153.

Ders.: Ὁ χριστιανισμὸς ἐν Αἰγύπτῳ κατὰ τὸν Μακρίζη (1358–1441 μ. Χ.), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 40 (1941) 328–344, 483–498, 41 (1942) 112–117, 232–242, 411–423 [Fortsetzung konnte ich nicht überprüfen].

Ders.: Χρονολογικὸς πίναξ τῶν κοπτῶν πατριαρχῶν Ἀλεξανδρείας, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 40 (1941) 291–297.

* *Ders.*: Χρυσοῦν ἰωβιλαῖον ἱεροῦ ναοῦ Μονῆς Ἀγίου Γεωργίου ἐν Παλαιῷ Καΐρῳ, 1909–1959, Ἀλεξάνδρεια 1960, 76 S.

Ders. u. T. D. Mosconas: Ἡ 1900ῇ ἐπέτειος τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἁγίου Μάρκου, in: *Publications de l'Institut d'Études Orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie* 12, Alexandrie 1963, S. 107–110.

Μοσχονᾶς, Θεόδωρος Δ.: Χριστόφορος ὁ Α' Πάπας καὶ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας (817–841), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 41 (1942) 424–431.

Πανώτης, Ἀρ.: Αἴγυπτος, Στατιστικὰ στοιχεῖα, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα* Bd. 1, Ἀθῆναι 1962, 1007–1009.

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος (Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν): Ἀνέκδοτος ἀλληλογραφία τοῦ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας Ματθαίου Ψάλτου, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 17 (1918) 401–435, 19 (1920) 495–614.

Ders.: Ἡ ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας ἐν ἀρχῇ τοῦ 19' αἰῶνος. Οἱ πατριάρχαι Παρθένιος Β' καὶ Θεόφιλος Β', *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 29 (1930) 106–121.

Ders.: Ἡ ἐκκλησία Ἀλεξανδρείας ἀπὸ τοῦ 19' αἰῶνος μέχρι σήμερον, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 29 (1930) 121–146.

Ders.: Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (62–1934), Ἀλεξάνδρεια 1935, 930 S.

Ders.: Πρῶται ἡμέραι τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας: Ὁ Εὐαγγελιστὴς Μᾶρκος, Ἀλεξάνδρεια 1909, XI + 46 S., aus: *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 4 (1909) 172–176, 193–238.

Ders.: Σαμουὴλ Καπασοῦλης, Πάπας, Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας (1661–1723), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 8 (1913) 241–280.

Παπαμιχαήλ, Γρηγόριος: Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας κατὰ τὸν 19' αἰῶνα, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 7 (1911) 177–190.

Πετρακάκος, Δημήτριος Α.: Τὸ πατριαρχεῖον καὶ ἡ κοινότης Ἀλεξανδρείας τῷ 1862, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 31 (1932) 113–122.

Φιλιππίδης, Νικόλαος Σ.: Ἕλληνες ἐν Ἀνω-Αἰγύπτῳ (ἀρχαία Θηβαΐδι) κατὰ τὰς ἀρχὰς τοῦ παρελθόντος αἰῶνος, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 35 (1936) 519–523.

Ders.: Ἱστορικὸν σημείωμα περὶ τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θηβαΐδος, Ἀλεξάνδρεια 1903, 203 S.

Ders.: Ὁ Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας Νικηφόρος (1639–1645), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 37 (1938) 376 f.

Φούγας, Μεθόδιος (Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας): Ἐγγραφα σχετικὰ πρὸς τὴν ἱεραποστολικὴν δραστηριότητα τοῦ πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, in: *Ders.*: Θεολογικά καὶ ἱστορικὰ μελέται, Συλλογὴ δημοσιευμάτων, Bd. 2, Ἀθῆναι 1983, S. 266–283.

- Ders.*: Μελετίου Πηγά, Πάπα καὶ Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας ἐπιστολαί, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 52 (1970) 217–236.
- Ders.*: Τὸ πατριαρχεῖον Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ ἀφρικανικὴ ἡπειρος, *Πάνταινος* 47 (1955) 304–307, Nachdruck in: *Ders.*: Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ μελέται, Συλλογὴ δημοσιευμάτων, Bd. 2, Ἀθῆναι 1983, S. 262–265.
- Φωκυλίδης, Ἰωάννης: Κοσμάς ἐπίσκοπος Μαΐουμᾶ, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 22 (1923) 117–124.
- Ders.*: Συνέσιος ἐπίσκοπος τῆς ἐν Λιβύῃ Πτολεμαΐδος, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 25 (1926) 5–60.
- Χαβιραῶς, Δημοσθένης: Λείψανα ἀρχαίων τῆς ἀγιοπάτης Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρέων ἐπὶ τοῦ Πατριάρχου Κυπριανοῦ (1769–1783), *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 8 (1913) 281–303, 338–346.

Äthiopien und Nubien

- * Ἀλέμου, Καχάλι: Ἡ χριστολογία τῶν Αἰθιοπικῶν ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνης, (Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς 21, παράρτημα 24), Θεσσαλονίκη (Diss.) 1977, 468 S.
- Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Αἰθιοπία, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα* Bd. 1, Ἀθῆναι 1962, 1016–1033.
- Εὐαγγελίδης, Νικόλαος: Ὁ χριστιανισμὸς ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Νουβίᾳ καὶ ἡ ἑλληνικὴ ἐκκλησία κατὰ τὴν τελευταίαν ἑκατονταετηρίδα ἐν Σουδάν, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 29 (1930) 235–243, 358–368.
- Ζῶτος, Ἀλέξανδρος (Ἐπίσκοπος Τραχείας): Ἡ Ἀβησσυνικὴ Ἐκκλησία, *Ὁρθοδοξία* 2 (1927) 25–30, 69–78, 118–124, 162–167, 221–226.
- Θεοδούλου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Ἀζώμης): Αἰθιοπικά. Ἡ Αἰθιοπικὴ Ἐκκλησία ἀποκτᾷ Αἰθίοπα Ἀβοῦνα, *Ἐκκλησία* 28 (1951) 51–52.
- Ders.*: Ἐκκλησία Αἰθιοπίας καὶ οἱ κανόνες τῆς Πρώτης ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, *Ἐκκλησία* 35 (1958) 163 f., 195–197, 215–217.
- Ders.*: Ἡ ἐκκλησία τῆς Αἰθιοπίας. Ἡ ἱστορικὴ δρᾶσις τῆς, τὸ ἔργον τῆς καὶ ἡ ἀποστολὴ τῆς, *Ἐκκλησία* 27 (1950) 268–272.
- Ders.*: Ἐλευθέρᾳ ἐκκλησίᾳ ἐν ἐλευθέρᾳ πολιτείᾳ. Ἡ χειραφεσία τῆς Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας, *Ἐκκλησία* 32 (1955) 220–225, 262–265.
- * *Ders.*: Λόγος ἐπὶ τῇ ἐπετείῳ τῆς ἐθνικῆς παλιγγενεσίας ἐκφωνηθεὶς ἐν τῷ ἱ. ναῶ τοῦ Ἀγίου Φρουμεντίου ἐν Ἀδὺς Ἀβέβε, κατὰ τὸ ἔτος 1961, ο. Ο. 1961.
- Κακοράννης, Ἀρσένιος: Fetha Nagast, ὁ πολιτικοεκκλησιαστικὸς κώδιξ τῶν Αἰθιόπων ὑπὲρ τοῦ δικαίωματος αὐτῶν ἐν τῇ περὶ διαδοχῆς τοῦ Ἀμπούνα διαφορᾷ τῶν πρὸς τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ Κόπτας, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 27 (1928) 433–454.
- Καλλίμαχος, Δημήτριος: Τὸ Πατριαρχεῖον Ἀλεξανδρείας ἐν Ἀβησσυνίᾳ, *Ἐκκλησιαστικός Φάρος* 4 (1909) 434–479; engl. Fassung: *D. Kallimachos, The Patriarchate of Alexandria in Abyssinia*, Abridged and translated into English by *Metropolitan Methodios of Aksum, Abba Salama* 2 (1971) 151–160.
- Καρμίρης, Ἰωάννης: Τὸ πρόβλημα τῆς ἐνώσεως τῆς Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου, *Ἐκκλησία* 36 (1959) 169–173.

Κείμενα ἀναφερόμενα εἰς τὰς ἑλληνοαἰθιοπικὰς σχέσεις καὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ ἐν Αἰθιοπίᾳ Ἑλληνισμοῦ, hrsg. v. Μητροπολίτης Ἀζώμης Μεθόδιος, (Ἑταιρεία ἑλληνοαἰθιοπικῶν σπουδῶν 1), Ἀθῆναι 1978, 377 S. [zu 20. Jh.].

Κονιδάρης, Γεράσιμος Ἰ.: Ἀβυσσυνικὴ Ἐκκλησία, in: *Θρησκευτικὴ καὶ Χριστιανικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 1, Ἀθῆναι 1936, 38.

* Λαμπρινίδου, Κ.: Αἱ προσηλυτιστικαὶ ἐνέργειαι τῶν Καθολικῶν ἐν Ἀβησσυνίᾳ, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 12 (1928) 160–173, 232–242.

Λέτσιος, Δημήτριος Γ.: Βυζάντιο καὶ Ἐρυθρὰ Θάλασσα. Σχέσεις μὲ τὴ Νουβία, Αἰθιοπία καὶ Νότια Ἀραβία ὡς τὴν Ἀραβικὴ κατάκτηση, (Ἱστορικὲς μονογραφίαι 5), Ἀθῆναι 1988, 399 S. [Geschichte, dennoch hilfreich].

Mekete, Kassahan: Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἐν Αἰθιοπίᾳ καὶ αἱ σχέσεις αὐτῶν μετὰ τῆς Ἀλεξανδρινῆς Ἐκκλησίας, (Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Σχολῆς Νομικῶν καὶ Οἰκονομικῶν Ἐπιστημῶν 9, παράρτημα 2), Θεσσαλονίκη (Diss.) 1975, 132 S. [beginnt mit arab. Herrschaft].

Παπαμιχαήλ, Γ.: Ἀβησσυνία καὶ Ὁρθοδοξία, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 5 (1910) 97–112.

Σελάσιε, Σ. Χ.: Ἰουδαῖζει ἡ Αἰθιοπικὴ Ἐκκλησία, *Ἐκκλησία* 32 (1955) 25–27.

* Σέρσου, Μπεκέλε: Ἡ χριστολογικὴ διδασκαλία εἰς τὰ λειτουργικὰ κείμενα τῆς Αἰθιοπικῆς Ἐκκλησίας, in: *Ἐπετηρὶς τοῦ Φοιτητικοῦ Θεολογικοῦ Συνδέσμου 1957–1958*, Ἀθῆναι 1958, S. 45–55.

Τουράιεφ, Μπορίς: Ἡ αἰθιοπικὴ "ἀναφορά" ἡ ἀποδιδομένη Ἀθανασίῳ τῷ Μεγάλῳ, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 5 (1910) 321–338.

Φούνης, Μεθόδιος (Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας): Κείμενα ἀναφερόμενα εἰς τὰς ἑλληνο-αἰθιοπικὰς σχέσεις καὶ εἰς τὸν ἐν Αἰθιοπίᾳ ἑλληνισμόν, Ἀθῆναι 1978.

Ders.: Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Ἱερᾶς Μητροπόλεως Ἀζώμης. Θεολογικαὶ καὶ ἱστορικαὶ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων, Bd. 7, Ἀθῆναι 1984 [auch Bd. 8 zu Äthiopien, Einsichtnahme war nicht möglich].

Ders.: Ὁ Χριστιανισμὸς καὶ ὁ Ἰουδαϊσμὸς ἐν Αἰθιοπίᾳ, Νουβίᾳ, καὶ Μεροῖ, 2 Bde., Ἀθῆναι 1979–1982, 419 u. 246 S.

Armenien

Ἀνδρεάδης, Ἰ.: Περὶ τῆς αἵρέσεως τῶν Ἀρμενίων, Νικήτα Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου, *Ὁρθοδοξία* 7 (1932) 131–139.

Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Ἀρμενία, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία* Bd. 3, Ἀθῆναι 1963, 167–196.

Ζῶτος, Ἀλέξανδρος (Ἐπίσκοπος Τραχείας): Ἱστορία τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας, *Ὁρθοδοξία* 3 (1928) 85–90, 132–138.

Καρμίρης, Ἰωάννης: Σχέσεις Ὁρθοδόξων καὶ Ἀρμενίων καὶ ἰδίως ὁ κατὰ τὸν IB' αἰῶνα θεολογικὸς διάλογος μετὰ αὐτῶν, Ἀθῆναι 1967, 93 S.

* Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον καὶ ἡ Ἀρμενικὴ Ἐκκλησία, *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* 3 (1919), um 498.

Παπαδόπουλος, Κ. Ν.: Ἡ ὁμολογία Κωνσταντίνου Α' τοῦ ἐκ Μπαρτζραμπέρντ Καθολικοῦ τῆς Ἀρμενίας, *Θεολογία* 62 (1991) 791–809.

[Παυλίδης], Γρηγόριος (Μητροπολίτης Χίου): Περὶ τῆς ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Κωνσταντινούπολις 1871, 153 S.

Πετροσιάν, Π. Γιεζνίκ: Ἡ θέσις τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας ἔναντι τῶν ἱερῶν εἰκόνων, Ἀθήναι (Diss.) 1987, 359 S.

* Σαβαλάν, Δ.: Ἀρμενικαὶ ἐπιγραφαὶ ἐν τῷ Μουσείῳ Χανίων, *Κρητικὴ Ἑστία* 13/Φεβρουάριος (1962) 277–280.

* Ders.: Ἐπιτύμβιοι ἐπιγραφαὶ ἐν τῇ Ἀρμενικῇ ἐκκλησίᾳ Ἡρακλείου, *Κρητικὴ Ἑστία* 14/Ιούλιος (1962), um 105 f.

Τζολακίδης, Δημήτριος: Ἀκολουθία τῆς θείας λειτουργίας κατὰ τὰς διατάξεις τῆς Ἀρμενικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Κωνσταντινούπολις 1888.

Ders.: Γενικοὶ κανονισμοὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἀρμενικῶν Πατριαρχείων μεταφρασθέντες ἐκ τοῦ Ἀρμενικοῦ καὶ σύντομοι στατιστικαὶ πληροφορίες περὶ τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας, Κωνσταντινούπολις 1894.

Φουντούλης, Ἰωάννης Μ.: Θεία Λειτουργία τῆς Ἀρμενικῆς Ἐκκλησίας (Κείμενα Λειτουργικῆς 18), Θεσσαλονίκη 1979, 66 S.

Georgien

Ἐκκλησία Γεωργίας: Ἡ νέα κατάστασις αὐτῆς ἀπὸ τοῦ 1917, *Ὁρθοδοξία* 1 (1926) 133–135.

Ἰβηρικὴ Ἐκκλησία, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεΐα* Bd. 6, Ἀθήναι 1965, 696–700.

Καραπατάκης, Γαβριήλ (Ἀρχιμανδρίτης): Ἡ γεωργιανὴ ἐκκλησία. Τὸ αὐτοκέφαλον καὶ ἡ αὐτοπροαγωγὴ αὐτῆς εἰς πατριαρχεῖον, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 20 (1921) 349–381 [Fortsetzung im Folgeheft konnte nicht überprüft werden, handelt vom 20. Jh.].

Ders.: Τὸ σφάλμα τῆς σημερινῆς γεωργιανῆς ἐκκλησίας, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 20 (1921) 485–489.

Μάξιμος (Μητροπολίτης Σάρδεων): Ἡ Ἐκκλησία Γεωργίας (Ἰβηρίας) καὶ τὸ αὐτοκέφαλον αὐτῆς, *Θεολογία* 36 (1965) 353–372, 529–548, 37 (1966) 5–13.

Τιμόθεος (Ἀρχιμανδρίτης, Καθηγούμενος Ἱ. Μονῆς Παρακλήτου): Ἄγιοι τῆς Γεωργίας. Ἐπιλογὴ καὶ σύνθεσις ἀπὸ ρωσικὰ συναξάρια, Bd. 1, Ὠρωπὸς Ἀττικῆς ²1988, 159 S.

Φειδᾶς, Βλάσιος Ἰω.: Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Γεωργίας, Ἀθήναι 1980, 56 S., aus: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 14, Τιμητικὸν ἀφιέρωμα εἰς Κωνσταντῖνον Γ. Μπόνην.

Syrien

Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Ἱστορία τῆς Ἀσσυριακῆς Νεστοριανικῆς Ἐκκλησίας, (Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Φιλεκαπαιδευτικῆς Ἑταιρείας 50), Ἀθήναι 1968, 321 S.

Θεοδούλου, Νικόλαος (Μητροπολίτης Ἀζώμης): Ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 26 (1927) 218–233, 344–352, 463–469.

Μιχαηλίδης, Εὐχένιος: Ἐξέχουσαι φυσιογνωμίαι τῆς συριακῆς ἐκκλησιαστικῆς φιλολογίας ἐν τῇ ἀραβικῇ, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 38 (1939) 265–275.

Παπαδόπουλος, Χρυσόστομος Α. (Ἀρχιεπίσκοπος Ἀθηνῶν): Ἡ ἐκκλησία Ἀντιοχείας ἐπὶ τῆς κυριαρχίας τῶν Σελτζουκίδων καὶ τῶν Φράγκων ἐν Συρίᾳ, *Θεολογία* 16 (1938) 97–117, 193–207.

Ders.: Ἐπιστολὴ Ἰωακείμ ΣΤ' Πατριάρχου Ἀντιοχείας, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 23 (1924) 308–312.

Ders.: Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἀλεξάνδρεια 1951, XVI + 1048 S. + πα'.

Ders.: Ἡ κατάστασις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας κατὰ τὸν ΙΔ' καὶ ΙΕ' αἰῶνα, Ἀθῆναι 1937, 142 S., aus: Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 13.

* *Ders.*: Ὁ μοναχικὸς βίος ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ Ἀντιοχείας, Ἀθῆναι 1940, oder: Παπαμιχαήλ, Γρηγόριος (Hg.): Ἐκ τῶν καταλοίπων Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου. Ὁ μοναχικὸς βίος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ Ἀντιοχείας, Ἀθῆναι 1940.

Συρία, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεΐα* Bd. 11, Ἀθῆναι 1967, 587–594.

Φλορόφσκυ, Γεώργιος: Νεστοριανοί, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεΐα* Bd. 9, Ἀθῆναι 1966, 418–426.

Φούργας, Μεθόδιος (Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας): Ἡ Ἀντιοχειανὴ ἐκκλησία, in: *Ders.*: Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ μελέται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων, Bd. 2, Ἀθῆναι 1983, 335–339.

Südindien

Ἀρβανίτης, Ἀθανάσιος Κ.: Ὁ Ἀπόστολος Θωμᾶς καὶ ἡ Συριακὴ Ἐκκλησία τοῦ Μαλαμπάρ, Ἀθῆναι (Diss.) 1962, 246 S.

Ders.: Μαλαμπάρ, Χριστιανοί, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεΐα* Bd. 8, Ἀθῆναι 1966, 531–534.

Καρανικόλας, Παντελεήμων (Μητροπολίτης Κορίνθου): Οἱ χριστιανοὶ τοῦ Μαλαμπάρ, *Ἐκκλησία* 30 (1953) 230–234, 272–276, 314–316, 328–331, 346–350.

[Χριστόπουλος], Μάξιμος (Μητροπολίτης Σάρδεων): Ἡ ἐν Μαλαμπάρ τῶν Ἰνδιῶν Συριακὴ Ἐκκλησία, Κωνσταντινούπολις 1955, Nachdruck aus: *Ὁρθοδοξία* 28 (1953) 246–259, 309–321, 29 (1954) 11–27, 212–216, 321–326, 433–445, 30 (1955) 115–117, 207–218, 314–323.

Zentral- und Ostasien

Ἀραμπατζόγλου, Γεννάδιος (Μητροπολίτης Ἡλιουπόλεως καὶ Θείρων): Οἱ βυζαντινοὶ χριστιανοὶ τῆς Κεντρικῆς Ἀσίας καὶ ἑλληνικὰ αὐτῶν ἐπιγραφαί, *Ὁρθοδοξία* 30 (1955) 90 f.

Ders.: Ἱεραπόστολοι καὶ χριστιανοὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου εἰς τὴν Ἀσίαν καὶ τὴν Ἰσλανδίαν, *Ὁρθοδοξία* 30 (1955) 424–427.

Γιαννουλάτος, Ἀναστάσιος (jetzt: Ἀρχιεπίσκοπος Τιράνων καὶ πάσης Ἀλβανίας): Ἡ ἱεραποστολικὴ δρᾷσις τῶν Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς εἰς Κεντρικὴν καὶ Ἀνατολικὴν Ἀσίαν, *Πορευθέντες* Bd. 3 (1961) = Nr. 10, 26–31; engl.: The missionary activities of the Churches of the East in Central and Eastern Asia, *Go Ye* 3 (1961) 26–31.

Ders.: Κίνα, in: *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεΐα* Bd. 7, Ἀθῆναι 1965, 564–581.

Ders.: Ἡ Ὁρθοδοξία εἰς τὴν Κίνα, *Πορευθέντες* 4 (1962) 26–30, 36–39, 52–55; engl.: Orthodoxy in China, *Go Ye* 4 (1962) 26–30, 36–39, 52–55.

Ders.: Ὁ Ὁρθρος τῆς Ὁρθοδοξίας εἰς τὴν Ἰαπωνίαν, Ἀθῆναι 1971, 70 S.

Παποντσάκης, Τιμόθεος: Ὁρθόδοξοι ἱεραποστολαί, Ἐκκλησία 32 (1955) 265 f. [zu China und Japan ab 18. Jh.].

Φούγιας, Μεθόδιος (Ἀρχιεπίσκοπος Θυατείρων καὶ Μεγάλης Βρεταννίας): Ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν Ἰαπωνίᾳ, Περσίᾳ καὶ Ἰνδίαις, in: *Ders.*: Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ μελέ-
ται. Συλλογὴ δημοσιευμάτων, Bd. 2, Ἀθῆναι 1983, 350–353 [zur Gegenwartslage].

Dokumente

A. Vereinbarung zur Lösung des estnischen Problems (Konstantinopel, 16. Mai 1996)

Pressemitteilung

Das Sekretariat der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats gibt bekannt:

1. Das Ökumenische Patriarchat und das Patriarchat von Moskau sind in der gemeinsamen Absicht, die Einheit der Orthodoxie zu bewahren und die Probleme, die vor kurzem in der orthodoxen Kirche Estlands aufgetreten sind, schnellstmöglich zu lösen, übereingekommen, den Orthodoxen in Estland in einer äußerst weitgehenden Anwendung des Prinzips der Oikonomia die Freiheit zu geben, selbst zu entscheiden, ob sie sich der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel oder der des Patriarchats von Moskau unterstellen.

2. Das Patriarchat von Moskau stellt die unterbrochene Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat wieder her.

3. Beide Patriarchate werden bei der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens in Estland zusammenarbeiten.

Die heute von beiden Kirchen diesbezüglich gefaßten Beschlüsse sind zur umfassenderen Information beigelegt.

Im Ökumenischen Patriarchat am 16. Mai 1996

Auszug

aus dem Protokoll der Sitzung der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats vom 14. Mai 1996

Am 14. Mai 1996 ist die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchats zusammengetreten, um über die Vorschläge zu beraten, die ihr von ihrer Delegation nach deren Verhandlungen mit einer entsprechenden Delegation des Moskauer Patriarchats in Zürich am 3. und 22. April 1996 unterbreitet worden waren. Dabei hat sie die von den beiden Delegationen vorgeschlagene Vereinbarung über die orthodoxe Kirche in Estland gebilligt und angenommen. Die Vereinbarung umfaßt folgende Punkte:

1. Die beiden Patriarchate sind in dem Bestreben, die Einheit der Orthodoxie zu bewahren und die jüngst in der orthodoxen Kirche in Estland aufgetretenen Probleme ihrer schnellstmöglichen Lösung zuzuführen, übereingekommen, in einer äußerst weitgehenden Anwendung des Prinzips der Oikonomia den Orthodoxen in Estland die Entscheidung zu überlassen, welcher der beiden Jurisdiktionen sie unterstehen wollen, derjenigen des Patriarchats von Konstantinopel oder derjenigen des Patriarchats von Moskau.

2. Zur Realisierung dieser Übereinkunft schlagen beide Seiten folgende Maßnahmen vor:

a) Das Patriarchat von Konstantinopel akzeptiert den vorläufigen Aufschub der Durchsetzung seiner Entscheidung über die orthodoxe Kirche in Estland vom 20. Februar 1996. Dieser Aufschub soll den orthodoxen Gemeinden in Estland die Möglichkeit geben, diejenige Jurisdiktion zu wählen, der sie sich anschließen wollen. Was aber diejenigen Gemeinden anbelangt, die ihre Entscheidung zugunsten einer der beiden Jurisdiktionen bereits öffentlich gemacht haben, verpflichten sich die beiden Patriarchate, in einer gleichzeitigen Entscheidung der Patriarchen und ihrer Heiligen Synoden zu bekunden, daß sie deren Wahl und den so in Estland entstandenen kirchlichen Status quo anerkennen.

Denjenigen Gemeinden, die über ihre jurisdiktionelle Zugehörigkeit noch nicht entschieden haben, wird die Möglichkeit gegeben, diese Wahl innerhalb eines Zeitraums von vier Monaten zu treffen.

b) Aufgrund der im vorangegangenen Absatz genannten, auf Gegenseitigkeit beruhenden Synodalbeschlüsse der beiden Patriarchate gibt das Patriarchat von Moskau denjenigen orthodoxen Klerikern in Estland, die bislang ihm unterstanden, sich aber der Jurisdiktion des Patriarchats von Konstantinopel anschließen wollen, die Möglichkeit dazu – unter Einschluß auch derjenigen Kleriker, die vom Patriarchat Moskau suspendiert worden waren.

c) Beide Patriarchate vertreten ihre Position gemeinsam vor der estnischen Regierung, damit alle Orthodoxen in Estland in den Genuß derselben Rechte gelangen, einschließlich des Rechts auf kirchliches Eigentum.

3. Die auf Gegenseitigkeit beruhende gleichzeitige Entscheidung der Heiligen Synode, von der im Abschnitt 2a die Rede ist, bezweckt die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen den beiden Patriarchaten, deren Zusammenwirken für die ganze orthodoxe Welt von großer Bedeutung ist.

4. Der Zeitraum, für den der im Abschnitt 2a genannte Aufschub der Durchsetzung der Entscheidung vom 20. Februar 1996 gilt, umfaßt vier Monate.

Das Patriarchat von Moskau beschloß unterdessen die Wiederherstellung der unterbrochenen Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat.

Im Patriarchat am 16. Mai 1996

Bartholomaios, Patriarch und Erzbischof von Konstantinopel

Chrysostomos, Metropolit von Ephesos

Ioakeim, Metropolit von Chalkedon

Hieronimos, Metropolit von Rhodopolis

Photios, Metropolit von Imbros und Tenedos

Symeon, Metropolit der Prinzeninseln

Gabriel, Metropolit von Koloneia

Evangelos, Metropolit von Perge

Kallinikos, Metropolit von Lystra

Konstantinos, Metropolit von Derkoi

Athanasios, Metropolit von Helioupolis und Theirai

Germanos, Metropolit von Tranoupolis

Meliton, Metropolit von Philadelpheia

(NaGOM-Übersetzung)

*B. Der Besuch Papst Johannes Pauls II.
in Deutschland*

**1. Ansprache Papst Johannes Pauls II. bei der Begegnung mit dem
Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD),
Landesbischof Klaus Engelhardt, sowie mit Vorstandsmitgliedern der
Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK)
(Paderborn, 22. Juni 1996)**

Sehr geehrter Herr Ratsvorsitzender,
verehrte Mitglieder des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland,
verehrte Vorstandsmitglieder der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen
in Deutschland!

Es freut mich sehr, Sie hier in Paderborn, an einem Ort kontinuierlicher Arbeit zur Förderung der Verständigung zwischen den Kirchen und christlichen Gemeinschaften, begrüßen zu können. Hier ist der Sitz des weit bekannten Johann-Adam-Möhler-Instituts, und Paderborn war der Bischofssitz eines der größten Förderer der Ökumene, nämlich von Lorenz Kardinal Jaeger. Wir sind hier zusammengekommen im Namen des Vaters, der uns aus Liebe den Sohn gesandt hat (vgl. 1 Joh 4,10), im Namen des Sohnes, der für uns gestorben ist (vgl. Röm 5,8), und im Namen des Heiligen Geistes, der uns beisteht (vgl. Joh 16,7) und uns zum Guten antreibt (vgl. Gal 5,22 ff.).

Ich danke Ihnen herzlich, daß Sie der Einladung zu dieser Begegnung gefolgt sind. Wir begehen in diesem Jahr die 450. Wiederkehr des Todestages Martin Luthers. Das Gedenken an ihn läßt uns heute nach Jahrhunderten leidvoller Entfremdung und Auseinandersetzung deutlicher den hohen Stellenwert seiner Forderung nach einer schriftnahen Theologie und seines Willens zu einer geistlichen Erneuerung der Kirche erkennen. Seine außerordentliche Leistung zur deutschen Sprachentwicklung sowie sein kulturelles Erbe stehen außer Frage. Seine Aufmerksamkeit für das Wort Gottes wie auch seine Entschiedenheit, den als richtig erkannten Weg des Glaubens zu gehen, lassen gewiß nicht seine persönlichen Grenzen übersehen und ebensowenig die Tatsache, daß grundsätzliche Probleme im Verhältnis von Glaube, Schrift, Überlieferung und Kirche, wie sie Luther gesehen hat, bis heute noch nicht ausreichend geklärt sind.

Ihnen, Herr Ratsvorsitzender, danke ich für Ihre Worte und Ihre Ausführungen über den Rezeptionsprozeß des Studiendokuments »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« innerhalb der Mitgliedskirchen der EKD. Gern erinnere ich mich an unsere erste Begegnung, als Sie im Dezember 1994 in Begleitung Ihrer engen Mitarbeiter nach Rom gekommen sind, um mir die »Gemeinsame evangelische Stellungnahme« zum Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« zu überreichen.

Viele Synodale haben sich mit den Ergebnissen dieses Studiendokuments intensiv auseinandergesetzt. Ich bin dankbar für alle Klärungen, die durch die Synoden erfolgt sind. Dabei nehme ich auch zur Kenntnis, daß polemische und ungebührliche Aus-

drucksweisen der Vergangenheit zurückgenommen und dem geschichtlichen Vergessen anheimgegeben wurden.

An dieser Stelle möchte ich es nicht versäumen, den Mitgliedern der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« zu danken, die im Anschluß an meinen ersten Besuch in Deutschland im Herbst 1980 angeregt haben, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts der Katholischen Kirche und der evangelischen Bekenntnisschriften im ökumenischen Dialog historisch und systematisch zu behandeln. Besonders danke ich den Mitgliedern des »Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen«, die diese Untersuchung durch ihren persönlichen Einsatz verwirklicht haben.

Viele Kontroversen des 16. Jahrhunderts erscheinen heute dank der vorliegenden Studie in einem neuen Licht. Gräben wurden überbrückt, die frühere Generationen für unüberbrückbar hielten. Dieser Fortschritt ist möglich geworden, weil methodisch sorgsam darauf geachtet wurde, zwischen dem Glaubensgut selbst und der Formulierung, in der es ausgedrückt wird, zu unterscheiden (vgl. Uus, 81; *Mysterium Ecclesiae*, 5, §6). Eine solche Unterscheidung ist in der Tat eines der wichtigen Elemente für die ökumenische Verständigung. Wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, ist es »zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig, ›keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen‹ (Apg 15,28)« (UR, 18). Die Einheit, die wir anstreben, erfordert eine echte Übereinstimmung im Glaubensgut selbst. Sie will damit in keiner Weise die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre antasten; andererseits zwingt sie jedoch auch nicht dazu, »die reiche Vielfalt der Spiritualität, der Ordnung, der liturgischen Riten und der theologischen Darstellung der geoffenbarten Wahrheit, die unter den Christen gewachsen ist, aufzugeben, sofern diese Verschiedenheit der apostolischen Tradition treu bleibt« (Ökumenisches Direktorium, 20).

Angesichts des Umfangs und der Qualität der Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« war es nicht nur angebracht, sondern unabdingbar, die Tragfähigkeit ihrer Ergebnisse gewissenhaft und gründlich zu überprüfen. Den intensiven Prozeß auf evangelischer Seite haben Sie, Herr Ratsvorsitzender, soeben skizziert. Im gleichen Zeitraum ist auch auf katholischer Seite ein Auswertungsprozeß erfolgt, an dem verschiedene Gremien auf verschiedenen Ebenen beteiligt waren. Im Jahr 1992 nahm der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen in einem sorgsam erarbeiteten Gutachten zu der Studie des »Ökumenischen Arbeitskreises« Stellung. Im Juni 1994 legte die Deutsche Bischofskonferenz ihre Stellungnahme vor. Beide Stellungnahmen bekunden Übereinstimmung mit den in der Studie erarbeiteten Ergebnissen, weisen zugleich aber auch auf Fragen und Probleme hin, die einer weiteren Erörterung bedürfen.

Mit seinen Studien hat der »Ökumenische Arbeitskreis« zu einem vertieften Verständnis der Lehraussagen des Konzils von Trient beigetragen. Das Konzil von Trient war darauf ausgerichtet, die Identität des katholischen Glaubens zu schützen, und hat damit einen bleibenden Wert für die Lehrentwicklung innerhalb der Katholischen Kirche. Seither hat uns eine erneute Besinnung auf die geoffenbarte Wahrheit im Gehorsam gegenüber dem Geist Gottes und in einer Haltung des gegenseitigen Zuhörens einander näher gebracht. Es ist ein Verdienst der Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, eine Vielzahl von Übereinstimmungen und Annäherungen in wesentlichen Glaubensfragen herausgearbeitet zu haben.

In der Rechtfertigungslehre wurde eine weitreichende Annäherung erzielt. Wenn man die verschiedenen Konsensdokumente zur Rechtfertigungslehre insgesamt betrachtet, wird der Eindruck immer stärker, daß man in den tragenden Grundfragen des Verständnisses der Rechtfertigungsbotschaft zu einer fundamentalen Übereinstimmung kommt. Damit sind nicht alle Unterschiede aufgehoben, aber wir können nun genauer fragen, welches Gewicht die verbleibenden Unterschiede haben. Auch wenn die theologische Verbindung lutherischer Rechtfertigungsvorstellung mit der katholischen Tauf- und Kirchenlehre noch weiterer Gespräche bedarf, so ist doch zu hoffen, daß wir zur Übereinstimmung finden in jener Frage, die zu den Kernpunkten der theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts gehörte. Jede erzielte Verständigung muß von einer erneuten Hinwendung zum biblischen Zeugnis getragen sein. Eine Verständigung zwischen Lutheranern und Katholiken in dieser wichtigen Frage ist ihrem Wesen nach dafür offen, auch mit evangelischen Landeskirchen nicht-lutherischer Prägung zu ähnlichen Klärungen zu gelangen.

In anderen Bereichen und Einzelfragen, in denen noch keine volle Übereinstimmung erzielt wurde, hat die Studie den Weg für vielversprechende weitere Gespräche geebnet. In der Sakramentenlehre und in der Amtsfrage konnten gemeinsame Elemente aufgezeigt werden, die jedoch noch einer weiteren Vertiefung bedürfen. Nun gilt es, die noch ungeklärten Fragen anzugehen, und dazu möchte ich Sie nachdrücklich ermutigen.

Auch wenn die Ökumene der Begegnung mit den reformatorischen Kirchen in Deutschland einen besonderen Vorrang hat, so richtet sich unser Blick doch zugleich auf die Kirchen des Ostens. Denn viele Mitglieder der orthodoxen und der altorientalischen Kirchen leben zum Teil schon seit Jahrzehnten in Ihrem Land und pflegen dabei die kirchliche Gemeinschaft mit ihrer Heimat. Ihnen allen sage ich ein herzliches Wort des Grußes. Für Sie haben sich gute ökumenische Beziehungen zu den Kirchen in diesem Land gebildet. Sie arbeiten aktiv mit in den ökumenischen Gremien, so besonders in der »Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland« (ACK). Manche hilfreiche Anregung für die Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft gelangt so auch nach Deutschland. Auch im privaten Leben haben die Christen aus den Ostkirchen die Nachbarschaft anderer Christen, aber auch von Nichtchristen und Nichtglaubenden kennengelernt und sich darauf eingestellt. Ich möchte Sie ermutigen, Ihre Traditionen zu bewahren und sie in guter Nachbarschaft mit anderen zu leben. So wächst das Verständnis füreinander, und zugleich stärken Sie das Bewußtsein von einer gemeinsamen Grundlage unseres christlichen Glaubens in der Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewachsenen Formen.

Zusammen mit den evangelischen und orthodoxen Christen möchte ich in diesem Wort der Begrüßung und des Segenswunsches auch die Brüder und Schwestern der evangelischen Freikirchen ansprechen, die ebenso an der Arbeit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen beteiligt sind. Ihr Augenmerk ist dabei besonders auf die Dimension des gelebten Glaubens in den Gemeinden gerichtet. Es waren wohl auch besonders Christen aus Ihren Reihen, die die Bekehrung zum Gotteswort der Heiligen Schrift gefördert haben. Hieraus entwickelte sich dann auch die Idee eines »Jahres mit der Bibel«, das 1992 in Deutschland mit großem Erfolg durchgeführt worden ist.

Die Einheit, die wir anstreben, muß schrittweise wachsen. Wir müssen Mut und Phantasie entwickeln, heute jene Schritte zu tun, die möglich sind, im festen Vertrauen auf die

Führung des Heiligen Geistes, der uns anleitet und vorbereitet auf jene Schritte, die morgen möglich sein werden. Ich bin mir bewußt, daß viele Menschen unter der Trennung leiden. Deshalb ist es unsere Pflicht, Barrieren abzubauen und ein größeres Maß an Gemeinschaft zu erstreben im festen Vertrauen darauf, daß der Herr uns zu »jenem segensreichen Tag« führt, »an dem die volle Einheit im Glauben erreicht sein wird und wir einträchtig miteinander die heilige Eucharistie des Herrn werden feiern können« (Uus, 77).

Hinter unserer Sehnsucht nach Einheit stehen der Wille Christi und sein Gebet im Abendmahlssaal. Von ihm kommt uns auch unsere zentrale Verpflichtung, im theologischen Suchen und Forschen, in konfessionsübergreifenden Aktionen und Stellungnahmen gegenüber der Gesellschaft und im brüderlichen Gespräch sowie im gemeinsamen Gebet den schon gewährten Raum des gemeinsamen Tuns voll auszuschreiten. Deswegen bitte ich Sie, nicht nachzulassen, den Dialog der Verständigung weiterzuführen. Eine zukunftsfruchtbare Ökumene kann es nur geben, wenn wir uns der Frage nach der Wahrheit selbstlos stellen und wenn wir einander geduldig anhören und einander auch mit unseren eigenen Lasten tragen (vgl. Gal 6,2). Die ökumenische Bewegung wird zu einem geistlichen Prozeß persönlicher Bekehrung zur vollen Wahrheit, nämlich in dem Vertrauen, daß er, »der Geist der Wahrheit, euch in die ganze Wahrheit führen wird« (Joh 16,13). Nachdrücklich wollen wir auf Christus setzen in einer Zeit, die leicht alle verfolgten Ziele vorwiegend unserem menschlichen Vermögen anvertraut. Deshalb ist es gut, daß wir uns im Anschluß an unser Treffen ihm, dem Herrn der Kirche, im herrlichen Paderborner Dom lobend, betend und fürbittend zuwenden.

2. Ansprache von Metropolit Augoustinos beim Ökumenischen Gottesdienst mit Papst Johannes Paul II. in Paderborn (22. Juni 1996)

Am Ende dieses Jahrhunderts blicken wir zurück auf eine der bewegtesten Epochen der Weltgeschichte. Über die Menschheit brachen zwei Weltkriege herein, Revolution und Umsturz, Völkermord und grausamste Tyrannei, brutale Unterdrückung, Hungersnöte, Tod und Verderben in einem bis dahin unbekannten Ausmaß. Die Kirche blieb von diesen Ereignissen nicht verschont. Sie erlebte die schwersten Christenverfolgungen ihrer Geschichte, sogar Glaubensverrat und Abfall. Die Gottlosigkeit nahm überhand.

Dennoch durfte die Kirche auch sichtbar die Barmherzigkeit Gottes erfahren. Gott schenkte ihr mutige Bekenner, bis zum Tode treue Glaubenszeugen, standhafte Bischöfe, weise Lehrer und immer wieder Erneuerung im Heiligen Geist.

Ein besonderes Gnadengeschenk Gottes an die Christenheit unseres Jahrhunderts ist die ökumenische Bewegung. Es erwachte die Sehnsucht nach Einigung der Kirchen, und der Wunsch nach Überwindung der Spaltungen verstärkte sich mehr und mehr. Denn die Christen hatten erlebt, daß die mangelnde Einheit im Glauben und im kirchlichen Leben die Verkündigung der Frohen Botschaft belastete oder gar lähmte. Andererseits hatten die Christen aber auch erfahren, daß die gemeinsam erlittene Verfolgung zu einer vorher nicht gekannten geistlichen Gemeinschaft untereinander führte.

Die Erkenntnis setzte sich durch, daß der dreieinige Gott selbst die Einheit der Christen will und daß wir diesem Willen Gottes gehorsam sein sollen. Es gibt aber nicht nur das **Gebot** der Einheit, sondern zugleich die **Realität** der Einheit als einer göttlichen Wirklichkeit. Sie bestimmt das gottmenschliche Sein der Kirche und läßt die an Christus Glaubenden eins werden mit und in der Lebensgemeinschaft des dreieinigen Gottes.

Hier und jetzt aber sind die Christen bereits geeint im gemeinsamen Bekenntnis des apostolischen Glaubens und durch die **eine** Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes. Diese Taufe fügt uns ein in den Leib Christi und macht uns zu Gliedern nicht einer Organisation, sondern eines göttlich-menschlichen Organismus. Wir werden durchströmt vom Geist göttlichen Lebens und dürfen und sollen deshalb mitwirken am Heilswerk Gottes in dieser Welt.

Wir stehen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend nach der Geburt unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus. Niemand unter uns wird irgendwelche Illusionen hegen hinsichtlich des Zustandes unserer Welt. Sie ist der Barmherzigkeit Gottes und seines Erlösungswillens bedürftig wie vor zweitausend Jahren, und die Menschen sehnen sich mehr denn je nach dem wahren Frieden, einer nicht nur innerweltlichen Gerechtigkeit und nach der echten Gemeinschaft, die nur in Gott ihren Ursprung und ihr Ziel haben kann.

Nicht nur die Kirchen als Ganzes, auch jeder einzelne Christ, – wir alle haben die Aufgabe und heilige Pflicht, der Welt und den Menschen die Gute Botschaft Gottes zu bringen und das Evangelium mit ihnen zu verwirklichen. Insbesondere müssen wir diejenigen damit bekanntmachen, die atheistisch erzogen wurden und durch Jahrzehnte hindurch keine Gelegenheit hatten, den christlichen Glauben kennenzulernen. Auch unsere Versäumnisse haben möglicherweise dazu beigetragen.

Nun aber sollen wir unsere Scheu und Trägheit und alle Bedenken überwinden, dem Wort unseres Herrn nachzuleben, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein. Die Verheißung Gottes, die Liebe seines Sohnes Jesus Christus und die Kraft des Heiligen Geistes werden mit uns sein!

(NaGOM 6/1996, S. 5)

Rezensionen

Trakatellis, Dimitrios (Metropolit von Vrestheni), Οἱ Πατέρες ἐρμηνεύουν. Ἀπόψεις πατερικῆς βιβλικῆς ἐρμηνείας, Athen: Apostoliki Diakonia 1996, 254 S.

Aufgabe der biblischen Exegese ist es, »das lebendige und kraftvolle Wort Gottes« (Hebr 4,12) dem Menschen auf verständliche Weise näher zu bringen. Im Rahmen der orthodoxen Hermeneutik wird neben den verschiedenartigen »autonomen« wissenschaftlichen Methoden (historisch-kritisch, philologisch, redaktionsgeschichtlich etc.) auch die patristische Auslegung des Alten und Neuen Testaments ernstgenommen und angewandt.

Einen eindrucksvollen Beweis dafür stellt das besprochene Buch dar, dessen Titel bereits seinen Kern offenbart: »Die Väter legen aus«. Es handelt sich um eine Sammlung von sechs Studien des namhaften Metropoliten von Vrestheni, die während seiner Lehrtätigkeit als Professor für biblische Studien und christliche Quellen an der orthodoxen Hochschule Holy Cross in Boston/USA (1983–1993) entstanden sind. Die Studien, die ursprünglich auf Englisch verfaßt wurden und in diesem Band auf Griechisch präsentiert werden, sind so ausgewählt, daß »manche Seiten des wunderbaren exegetischen Werkes der Kirchenväter vorgestellt werden« (S. 15).

Die ersten drei Studien betreffen drei rein exegetische Schriften der Kirchenväter Hippolyt von Rom, Johannes Chrysostomos und Theodoret von Kyros. Die ursprünglichen Titel lauten: »Λόγος Ἀγωνιστικός: Hippolytus' Commentary on Daniel« (S. 23–61); »Being Transformed: Chrysostom's Exegesis of the Epistle to the Romans« (S. 65–91); »Theodoret's Commentary on Isaiah: A Synthesis of Exegetical Traditions« (S. 95–145). Die zwei weiteren Studien projizieren theologische Überlegungen und Tendenzen in Texten von Ignatios von Antiochien und Justin des Märtyrers. Sie tragen folgende (englische) Titel: »God Language in Ignatius of Antioch« (S. 149–167); »Justin Martyr's Trypho« (S. 171–192). Von besonderem Interesse ist die letzte Studie, die sich exegetisch auf einen der schwierigsten Abschnitte des zweiten paulinischen Briefes an die Korinther bezieht. Die Überschrift: »Power in Weakness: Exegesis of 2 Cor 12,1–13« (S. 195–231). In dieser Studie taucht eine bewundernswerte Synthese von vielen einschlägigen patristischen Kommentaren auf. Gleichzeitig wird hierbei der lohnende und konstruktive Übergang von der kirchenväterlich-traditionellen zur modernen neutestamentlichen Exegese skizziert.

Bei der Lektüre des Buches, das in seiner Thematik im Großen und Ganzen sehr empfehlenswert ist, stößt man auf manche Druckfehler, die sicherlich den Wert des Werkes nicht mindern. Neben den vielen und an bibliographischen Angaben aufschlußreichen Anmerkungen enthält es auch eine Auswahl an allgemeiner Literatur (S. 233–242), welche die sechs Studien betrifft. Das Buch schließt mit einem Stellen- (Altes und Neues Testament) und einem Autorenregister. Die Übersetzung der sechs Artikel bringt gewiß einen großen Gewinn besonders für die griechischsprachige Bibliographie und ist auch für die interessierte Leserschaft von großem Wert, denn sie schneidet den lebenswichtigen Bereich des gelebten Glaubens an, der nur in richtiger Verbindung mit dem christli-

chen Fundament (Bibel), der Tradition (patristische Überlieferung) und dem heutigen Verständnis (moderne Auslegung) echt bleiben und kontinuierlich gewährleistet werden kann.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Reventlow, Henning Graf, Epochen der Bibelauslegung, Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes, München: C.H.Beck 1990, 224 S.

Die Bedeutung der heiligen Schrift, die einen der festen Grundpfeiler der christlichen (schriftlichen) Überlieferung darstellt, ist zweifelsohne enorm. Für H. Graf Reventlow, Autor des zu besprechenden Bandes, »ist die Schrift ein Mittel, Erinnerung festzuhalten, die zu entgleiten droht« (S. 7). Gerade in diesem interessanten Buch wird deutlich gezeigt, daß die heilige Schrift von Anfang ihrer Entstehung an gedeutete Schrift ist.

Der Vf. befaßt sich in diesem ersten Band seines auf vier Bände angelegten Werkes über die Auslegungsgeschichte der Bibel mit einer konkreten Periode, die sich von der vorchristlichen, alttestamentlichen Zeit bis zum christlichen Schriftsteller Origenes (Mitte des 3. Jh.s) erstreckt; und dies, »weil mit diesem eine Epoche zu Ende geht, in der die alte Kirche die wesentlichen Grundlagen für ihre Bibelauslegung gelegt hat. Die hauptsächlichen Regeln der Hermeneutik wurden in dieser Zeit entwickelt« (S. 9). Es geht dabei also um jene Bibelauslegung, die auf die geschichtliche Entwicklung vom frühen Judentum bis zu den ersten drei bedeutsamen Jahrhunderten des Christentums einwirkte.

Das vorliegende Werk gliedert sich in vier Kapitel, die anschließend ein zusammenfassendes Schlußwort (S. 194–201) abrundet. Nach der Einleitung (S. 7–9) beginnt die frühe Auslegungsgeschichte im ersten Kapitel (S. 11–23) mit dem Titel »Bibelauslegung innerhalb der Bibel«, in dem anhand alttestamentlicher Stellen die bereits im A.T. festzustellende Auslegung älterer Texte exemplarisch gezeigt wird. Das zweite Kapitel (S. 24–49), das die charakteristische Überschrift »Zwischen den Testamenten« trägt, bezieht sich auf außerchristliche Auslegungsströmungen der Zeit vor der Wende. Dabei werden die griechische Übersetzung des A.T. (Septuaginta), die frühjüdische Qumran-Auslegung, die Homer- und Hesiod-Auslegung durch die griechischen Philosophen und die allegorische Interpretation Philos von Alexandria behandelt. Daraus werden der Umgang dieser Auslegungsströmungen mit der Schrift sowie die Abhängigkeit der christlichen Bibelinterpreten von den Voraussetzungen und Auslegungsmethoden der griechisch-römischen Kultur ersichtlich.

Die Auslegung des Alten innerhalb des Neuen Testaments ist der Gegenstand des dritten Kapitels (S. 50–103) mit dem Titel »Das Alte Testament im Neuen Testament«. Am Beispiel ausgewählter Stellen des N.T. zeigt R. die im Neuen Testament enthaltene Auslegung des A.T., da die Christen der Urgemeinde schon früh versuchten, »das Jesusgeschehen von der Schrift her zu deuten« (S. 59). Zwar greifen alle neutestamentlichen Schriften auf das A.T. in einem solchen Maße zurück, daß, wie R. feststellt, sich allein »in den echten Paulusbriefen (Röm, I. u. 2. Kor; Gal; Phil; I. Thess; Phlm) etwa 90 Zitate aus dem Alten Testament (finden)« (S. 63). Unabhängig davon sollten aber auch im

Rahmen der inner-neutestamentlichen Auslegung diejenigen Stellen in Betracht gezogen werden, die höchstwahrscheinlich als bereits vorhandenes (kultisches oder literarisches) Material den neutestamentlichen Autoren als Quellen gedient haben. Es handelt sich beispielsweise u. a. um konkrete hymnische Abschnitte, die als liturgisches Vormaterial einen gewissen Standard der urchristlichen Theologie nachprojizieren können.

Von großem Interesse ist ohne Zweifel das letzte, vierte Kapitel des Buches (S. 104–193), das sich auf »Die ersten nachchristlichen Jahrhunderte« bezieht. Neben der früh-rabbinischen Schriftauslegung und der das A.T. abschaffenden Auslegungsmethode von Markion treten ausgewählte Beispiele für die Exegese der christlichen Kirche in den Vordergrund: Von den apostolischen Vätern werden der Barnabasbrief und der erste Klemensbrief behandelt, während sich R. auch der Apologetik Justins als Beispiel für die frühe christliche Auslegung und als Muster »für die literarische Verteidigung des Christentums« (S. 133) widmet. Die christliche Exegese schließt R. mit der Behandlung von Irenäos von Lyon (+ ca. 200), dessen theologisches Auslegungsprogramm übersichtlich dargelegt wird, und Origenes und seiner in Alexandria entwickelten allegorischen Auslegung ab.

Dem Hauptstoff des Buches folgt als erster Teil eines Anhangs eine Literaturliste (S. 205–211), die Hinweise und Vorschläge zur Lektüre für die weiter Interessierten enthält. Die angegebenen Titel, die freilich sehr begrenzt und sparsam ausgewählt wurden, sind nach den Kapiteln des vorliegenden Werkes geordnet. Es folgt ein reiches Abkürzungsverzeichnis (S. 212–214) und ein Namen- und Ortsregister (S. 215–218). Das Buch endet mit einem Sach- (S. 219–220) und Bibelstellenregister (S. 221–224), von denen letzteres nicht vollständig ist, sondern eine Auswahl trifft. Die wenigen Druckfehler fallen nicht ins Gewicht.

Das hier angezeigte Buch stellt die Geschichte der Bibelauslegung bis zum 3. nachchristlichen Jh. gut verständlich dar und ist allen interessierten Lesern bedenkenlos weiter zu empfehlen. Mit Sicherheit werden die nachfolgenden Bände, welche Spätantike und Mittelalter, Reformation und Neuzeit sowie Aufklärung und Moderne behandeln, einen erfolgreichen Gesamtüberblick über die Geschichte der Bibelauslegung geben.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Spidlik, Tomás, Russische Spiritualität. Vorwort von *Emmanuel Jungclausen*, Regensburg: Pustet Verlag 1994, 139 S., 24,80 DM.

Die Orthodoxen Kirchen werden meist als »Nationalkirchen« bezeichnet, weil sie viel stärker als die Römisch-katholische Kirche in den Nationen verwurzelt waren, in denen sie lebten. Diese Verwurzelung war zunächst eine Ursache politischer Trennungen: die russische orthodoxe Kirche war durch die Tatarenherrschaft, die orthodoxen Balkankirchen und die griechische Kirche durch die Türkenherrschaft über Jahrhunderte vom Abendland getrennt. Die Trennung – auch der orthodoxen Kirchen untereinander – hat sicher nationale Besonderheiten entstehen lassen. Hierzu gehört der unterschiedliche Kirchengesang oder die unterschiedliche Tradition der Ikonenmalerei. Die orthodoxe Spiritualität ist aber ganz sicher eine Gemeinsamkeit der orthodoxen Kirchen und hat diese

Kirchen auch vor den Fehlentwicklungen des abendländischen Rationalismus bewahrt. Die Katholizität der Orthodoxen Kirchen zeigt sich in ihrer »Treue zur Tradition der alten Kirche, deren Erbe sie in ihren Riten, Bräuchen, Schriften und Unterweisungen bewahren« (S. 10). Die russische Kirche sah sich als Tochter der griechischen Kirche. Sie übernahm bei ihrer Gründung schon eine tausendjährige Tradition. Sie fühlte sich berufen, das »zu bewahren, was die griechische Mutter zu vergeuden begann« (S. 10). Moskau als drittes Rom trat somit – nach russischem Verständnis – das Erbe an, das der lateinische Westen und die »verräterischen Griechen« verspielt hatten. In dem vorliegenden Band kommen Vertreter der Russischen Kirche, eben der »Russischen Spiritualität« zu Wort. Die Texte machen aber deutlich, daß russische Spiritualität zugleich orthodoxe Spiritualität ist und »nur« die Tradition einer 1.000 Jahre älteren Kirche fortführt, es ist die Spiritualität der Kirchenväter, in der die »russischen Väter« verwurzelt sind.

Bewahrung der Tradition heißt also nicht, »vorgefertigte Antworten in den Archiven der Vergangenheit suchen«, sondern an die große Erfahrung der Kirche anschließen ... Die Kirche, schreibt Evdokimov, erscheint selber wie ein ewiges Konzil in Raum und Zeit, manchmal aktuell zusammengerufen, aber immer handelnd mit dem Ziel, die Wahrheit zu verdeutlichen, die in ihrer Tradition liegt« (S. 12).

Die Wahrung der Tradition ist in der Orthodoxen Kirche eng mit dem Mönchtum verbunden. »Jedoch im Lichte des Mönchtums, in seiner asketischen und pädagogischen Schule, muß man die Fundamente der orthodoxen Frömmigkeit suchen« (S. 16). Orthodoxes Mönchtum ist geprägt durch das Gebet, das vom Herzen kommt. Das Herzensgebet erschließt den Zugang zur orthodoxen Spiritualität, orthodoxe Spiritualität ist das Gebet des Herzens. Nach der Lehre der Philokalie muß das »mündliche Gebet« in Geist und Herz einmünden, zum Herzensgebet werden, bekannt durch die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers«.

Mönchtum, Askese und Gebet befreien den »kalten Verstand«, überwinden die Rationalität des Denkens. Sie öffnen das Herz für orthodoxe Spiritualität. Nach einer kurzen Einleitung, in der der Autor in die Begriffswelt der orthodoxen Spiritualität einführt (»kirchliche Tradition«, »Spiritualität der Mönche«, »Spiritualität des Herzens«, »Gebet«, »kosmische Spiritualität«, »Eschatologismus« S. 9–26), wird diese »akademische Einleitung« durch ausgewählte Texte vertieft. Es ist eine Auswahl von Texten aus der Geschichte der russischen Spiritualität, der »russischen Väter«, von den »Anfängen bis in die Gegenwart« (Nestorchronik, Feodosij von Kiew, Kirill von Turow, Epifanij der Weise, Nil Sorskij, Makarij von Optina, Theofan der Klausner, Archimandrit Spiridon, doch auch russischer Religionsphilologen und Theologen wie V. Solowjow, N. Berdjajew, Wysleslawcews und A. Jelcaninov). Man muß diese Texte lesen, die man wegen ihrer Einfachheit und schlichten Wahrheit nicht mit dem Verstand erschließen kann, sondern nur mit dem Herzen. Nur so erhält man eine Ahnung davon, was »Russische Spiritualität« ist.

Georg Seide, Ottobrunn

Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa, (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 29), hrsg. von *Heiner Marré* und *Dieter Schümmelfeder*, Münster: Verlag Aschendorff 1995, 318 S., 90,- DM.

Der vorliegende Band untergliedert sich in etwa drei gleich lange Teile von jeweils 100 Seiten. Im ersten Teil gibt »*Otto Luchterhandt*, die erste Adresse unter den Juristen, die etwas vom Staat-Kirche-Verhältnis in Mittel- und Osteuropa verstehen« (S. 3), einen ausführlichen Überblick zu den »Religionsrechtlichen Rahmenbedingungen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas« (S. 5–88). Im Anschluß an diesen Beitrag folgen dann Länderberichte mit Diskussionsbeiträgen der Teilnehmer des Gesprächskreises: Polen von Bischof A. Orszulik (S. 90–110), Rußland von P. Roth (S. 111–121), Tschechien von F. Lobkowicz (S. 122–133), Ungarn von P. Erdö (S. 134–159) und über die neuen Bundesländer von J. Listl (S. 160–219). Im dritten Teil »Anhang« sind »Gesetzliche Regelungen des Staat-Kirche-Verhältnisses und der Religionsfreiheit in Ländern Mittel- und Osteuropas« zusammengestellt (S. 222–285, hier fehlen allerdings Dokumente zu den neuen Bundesländern), sowie die wichtigsten Veröffentlichungen der Referenten und ein Sachwort- und kurzes Personenregister (S. 296–318) enthalten.

Auf einer der früheren Tagungen (27. Essener Gespräche) war kritisiert worden, daß man von Europa nicht sprechen kann, »wenn der gesamte östliche Teil der Christenheit von vornherein aus unserer Betrachtung herausfällt« (Bischof Luthe S. 1, Prof. Hollerbach S. 3). Man sollte also annehmen, daß im vorliegenden Band der Horizont nach Osten erweitert wurde, wie dies der Titel »Mittel- und Osteuropa« zunächst vermuten läßt. Sieht man einmal von Roths Beitrag über Rußland ab, der mit seinen 10 Seiten ganze 3% des Buches umfaßt, dann beschränkt sich der vorliegende Band ausschließlich auf den »lateinischen Westen«. Der »orthodoxe Osten« wird nur im Einführungsvortrag von Luchterhandt mitbehandelt. Länderberichte zum »orthodoxen Osten« – der Ukraine, Weißrußland, Bulgarien, Rumänien oder Serbien und zur orthodoxen Kirche in Polen (die immerhin einen autokephalen Status besitzt), fehlen ebenso wie die zu den Kirchen des »lateinischen Westens«: Die Slowakei, Kroatien, Slowenien und die baltischen Staaten werden nicht behandelt.

Von der Neuordnung des Verhältnisses von »Staat und Kirche« profitieren in der Regel nur die zahlenmäßig großen Kirchen, die religiösen Minderheiten – wie die Kirchen der Reformation, die Unierten, die nichtchristlichen Religionsgemeinschaften und die zahlreichen Sekten werden kaum berücksichtigt. Dies gilt speziell für die komplizierte Frage der Restitution von Eigentum der religiösen Gemeinschaften. Auf die unterschiedliche Situation in den einzelnen Ländern (zur Restitution des Eigentums, zum Religionsunterricht, kirchlichen Bildungswesen, zur staatlichen Religionsaufsicht etc.) geht Luchterhandt in einem vergleichenden Überblick ein. Die Länderberichte ergänzen die Ausführungen Luchterhandts, beschränken sich aber auf die »Staatskirche« des Landes: in Polen und Tschechien ist dies aus der Sicht der Referenten die Katholische Kirche, in Rußland die russische orthodoxe Kirche, in den neuen Bundesländern die Katholische und die Evangelische Kirche. Religionsfreiheit ist aber zunächst einmal die Freiheit für die Religionen, nicht für eine Kirche. Gerade in den behandelten Ländern verbreiten sich

die neuen »christlichen« wie auch fernöstlichen Sekten mit zunehmendem Erfolg. Wie wirkt sich die »Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche« auf diese Gruppierungen aus? Gibt es überhaupt eine Regelung oder Berücksichtigung in der Gesetzgebung, oder bewegen sich diese religiösen Minderheiten in einem rechtsfreien Raum?

Zur Problematik einer »Neuordnung« gehört sicher auch der Rückblick auf das Verhältnis zwischen Kirche und Staat unter der kommunistischen Herrschaft, die Kollaboration der Kirchen mit den Atheisten. Über diese Problematik wurde auf der Tagung in Essen nicht gesprochen (nur Luchterhandt geht am Rande darauf ein). So ist die Neuordnung in den behandelten Staaten eigentlich nicht viel mehr als ein Anknüpfen an die Tradition und die Gesetzgebung der vorkommunistischen Epoche, eine Restitution der früheren Gesetze und Verordnungen.

Der vorliegende Band behandelt die rechtliche »Neuordnung« in einigen ausgewählten Ländern Mittelosteuropas (und den neuen Bundesländern, die sicher nicht zu diesem geographischen Raum gehören). Mittelosteuropa ist vorwiegend durch die westlichen Kirchen geprägt und knüpft daher an die westliche Tradition des Verhältnisses von Kirche und Staat an. Die völlig anders gartete Tradition der orthodoxen Länder – also Ost- und Südosteuropa – wird in dem vorliegenden Band nicht behandelt. Bleibt zu hoffen, daß der Essener Gesprächskreis dieses Thema noch aufgreifen wird und die Grenze Europas noch einmal in seiner Betrachtung verlegt. Gerade in diesen Staaten werden heute wieder der neue Nationalismus – wie auch die Staatswerdung – mit den Kirchen und Religionsgemeinschaften auf das engste verknüpft, nicht nur im ehemaligen Jugoslawien, sondern auch in einzelnen Nachfolgestaaten der Sowjetunion.

Georg Seide, Ottobrunn

Lowe, Malcolm (ed.), Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal. The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism – Including a History and Bibliography of Dialogue between Orthodox Christians and Jews, published by the Ecumenical Theological Research Fraternity »Immanuel« in Israel, Jerusalem 1994, 255 S.

Der Band »Die Orthodoxen Christen und die Juden: Kontinuität und Erneuerung. Die dritte Akademische Begegnung der Orthodoxie und des Judentums« wurde 1994 von der ökumenisch- theologischen Bruderschaft in Israel »Immanuel« herausgegeben. Das Hauptaugenmerk ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit richten die Brüder darauf, den Dialog zwischen Christen und Juden zu fördern und die Ergebnisse dieses Dialoges in Israel und im Ausland zu verbreiten.

Der Band enthält die Mitteilungen der Begegnung zwischen Christen und Juden, die vom 21. bis zum 24. Mai 1993 in Athen stattgefunden hat, und an der viele namhafte theologische Vertreter beider Seiten teilgenommen haben.

Nach der Auffassung des Herausgebers Malcolm Lowe ist es von besonderem Interesse, daß die Problematik der theologischen Gegensätze zwischen dem Judentum, der Orthodoxie und den anderen Bekenntnissen des christlichen Ostens zum ersten Male dargestellt wird.

Der Band ist in zwei Teile gegliedert: Im ersten Teil (S. 13–195) werden die wichtigsten Beiträge zum Thema des Kongresses mit dem Titel »Kontinuität und Erneuerung« aufgeführt.

Nach der Vorstellung der Teilnehmer und des Programms folgen verschiedene Grußadressen und anschließend die Vorträge und Diskussionen des Kongresses, die folgende Themen zum Inhalt hatten:

1. Die Heilige Schrift und die Interpretation (Referenten: Prof. *Walter Wurzburger* und Prof. *Ilias Oikonomou*).
2. Erinnerung und Verantwortung (Referenten: Prof. *Jean Halperin* und Erzbischof *Novi Sad Irinej Bulovi*).
3. Die christliche Orthodoxie und das Judentum in der modernen Welt (Referenten: *Israël Finestein* und Prof. *Vitaly Borovoy*).
4. Festhalten an den Wurzeln, Engagement für die Zukunft (Referenten: Prof. *Zwi Werblowsky* und Prof. *Theodoros Stylianopoulos*).

Der zweite Teil (S. 197–239) widmet sich einem Rückblick auf »Die Theologie und die Geschichte des Dialogs zwischen den Orthodoxen Christen und Juden« mit Vorträgen von Prof. *Jean Halperin*, der Pfarrerin *Fr. Petra Heldt* und des Metropoliten der Schweiz, *Damaskinos Papandreou*.

Maria Rantzou, München

Brun, Maria – Schneemelcher, Wilhelm (Hgg.), Eucharisteria. Festschrift für *Damaskinos Papandreou*, Metropolit der Schweiz, zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, Athen: Ekdotike Athenon 1996, 360 S. (ISBN 960–213–346–5)

Anlässlich des 60. Geburtstags von Metropolit der Schweiz *Damaskinos* haben *Wilhelm Schneemelcher*, Professor emeritus der Theologischen Fakultät von Bonn und Präsident der Akademie der Wissenschaften Nordrhein-Westfalens, und *Maria Brun*, ehemalige Schülerin des Metropoliten und promovierte Theologin, die Initiative für eine Festschrift zu Ehren von Metropolit *Damaskinos* ergriffen.

Dem Band ist eine Botschaft des ökumenischen Patriarchen *Bartholomaios* vorangestellt, in welcher er die beiden Initianten beglückwünscht und die vielfältigen Aktivitäten des Metropoliten kurz streift. Es folgt das Vorwort der beiden Herausgeber, das dem Jubilar gewidmet ist. Anschließend ist eine »Tabula gratulatoria« mit den Namen aller Persönlichkeiten aufgeführt, die mit einem Grußwort oder längeren Artikeln zum Gelingen des Bandes beigetragen haben. Der Band ist in vier Teile gegliedert:

1. Kirchen und Religionen im Gespräch (S. 17 ff.)
2. Glaube und Theologie (S. 55 ff.)
3. Weggemeinschaft (S. 153 ff.)
4. *Damaskinos Papandreou* – Biographisches und Bibliographisches (S. 227 ff.)

Es ist nicht möglich, diese Festschrift im Detail vorzustellen, obwohl eine beachtliche Zahl religiöser und kirchlicher Persönlichkeiten von internationalem Rang und Namen darin vertreten sind. Wir möchten alle Interessenten dazu bewegen (vor allem wenn sie Französisch und Deutsch beherrschen), bei der Lektüre dieses Bandes selbst zu entdek-

ken, welche Dimensionen die ökumenischen und andere Aktivitäten von Metropolit Damaskinos eröffnet haben. Es sind neue Horizonte, die noch bis vor kurzem für die Kirchen unerreichbar erschienen. Bei der Durchsicht des ersten Teils, der dem zwischenkirchlichen und interreligiösen Dialog gewidmet ist, stellen wir allein auf Grund der Grußworte von Vertretern der orientalisch-orthodoxen Kirchen (der armenische Katholikos *Aram* von Cilizien und der koptisch-orthodoxe Metropolit *Anaba Bishoy* von Damiette) oder der altkatholischen Kirche (der Erzbischof von Utrecht und Primat dieser Kirche, *Antonius Jan Glazemaker*, und Bischof *Hans Gerny* der christ-katholischen Kirche in der Schweiz) fest, welch entscheidenden Beitrag Metropolit Damaskinos zum Dialog der Ostkirche mit diesen Kirchen geleistet hat.

Auf Grund der sehr markanten Präsenz von Metropolit Damaskinos in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, erstaunt es nicht, daß bedeutende Persönlichkeiten mit einem Beitrag in diesem Band vertreten sind. So etwa *Kardinal Edward Idris Cassidy*, Präsident des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, der Erzbischof von Wien, *Christoph Schönborn*, und der Altbischof von Lausanne, Genf und Freiburg, *Pierre Mamie*. Von protestantischer Seite sind *Heinrich Rusterholz*, Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, und *Professor Wolfgang Harnisch* aus Marburg vertreten. Auch *Frère Roger*, Prior der Mönchsgemeinschaft von Taizé ist zu nennen. *John Brown*, Altbischof von Zypern und des Golfes, vertritt die Anglikaner, Pastor *Günther Wagner* die Baptisten. Die jüdische Seite ist vertreten durch *Prof. Jean Halperin* und *Dr. Gerhard Riegner*; sie beide unterstreichen die Pionierarbeit von Metropolit Damaskinos für die Durchführung der ersten Begegnungen zwischen Orthodoxie und Judentum. Diese Initiativen entwickelten sich zur selben Zeit wie diejenigen für den Dialog zwischen Orthodoxie und Islam. Das bezeugen die Grußworte des Kronprinzen von Jordanien, *El Hassan Bin Talal*, und des Präsidenten der Royal Academy for Civilization Research in Amman, *Dr. Nassir El-Din El-Assad*.

Von besonderer theologischer Bedeutung sind die Beiträge des zweiten Teiles (Glaube und Theologie). Sie geben Einblick in die heutige theologische Wissenschaft, natürlich aus ökumenischer Perspektive. Zu nennen sind die hervorragenden Beiträge von *Kardinal Joseph Ratzinger* (»Dienst und Leben der Priester«), von *Prof. Wilhelm Schneemelcher* (»Weg und Bedeutung der altkirchlichen Christologie«), und von Metropolit *Chrysostomos Konstantinidis* (»Theologische Ausrichtungen in der Treue zur orthodoxen Tradition«). Die Studien von *Prof. Barbara Hallensleben* über die Firmung und von *Dr. Maria Brun* über die Taufe aus orthodoxer Sicht zeigen, wie wichtig heute die Diskussion über die Initiationssakramente ist. Ferner sind die Aufsätze zu nennen von *Pater Gerhard Voss* (»Gott preisen und bitten für seine Schöpfung«), von *Prof. Wolfgang Bienert* (»Die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben und in der Spiritualität der Orthodoxen aus evangelischer Sicht«), von *Prof. Dietrich Wiederkehr* über »mißverständliche und mißverstandene Weltkirche« und schließlich von *Prof. Guido Vergauwen* zum Thema »Studium der Theologie zwischen Pluralismus und Fundamentalismus«.

Eine Reihe von Beiträgen betreffen im dritten Teil (Weggemeinschaft) die Sensibilität der Kirchen gegenüber der ökumenischen Bewegung. Hier finden wir einen Artikel von *Prof. Vlassios Phidas* über das in Vorbereitung stehende Konzil der Orthodoxen Kirche und von Altbischof *Heinz-Joachim Held*, der eine Bilanz von vierzig Jahren ökumeni-

schen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche und der Orthodoxie vorstellt. Gemeinsame Wegstücke werden noch von weiteren Theologen aufgezeichnet, so von Mgr. *Nikolaus Wyrwoll*, und von den Professoren *Hans-Martin Barth* und *Martin Honeker* aus protestantischer Sicht. Pastor *Lukas Vischer*, hervorragender Vertreter der ökumenischen Bewegung, schlägt einen gemeinsamen Weltgebetstag zur Bewahrung der Schöpfung vor. Dafür würde sich der 1. September eignen, wie ihn das Ökumenische Patriarchat bereits eingeführt hat. Dieser Gebetstag könnte erstmals im Jahre 2000 für alle Christen ausgerufen und somit zu einem gemeinsamen Zeugnis der Kirchen werden.

Der Band schließt mit einem Teil, der dem Lebensweg und dem theologischen und akademischen Schaffen von Metropolit Damaskinos gewidmet ist. Diese biographischen Daten wurden von *Dr. Maria Brun* redigiert. Es fügen sich einige Studien neueren Datums des Metropoliten an, so z. B. über die orthodoxe Diaspora, die Autokephalie der Orthodoxen Kirchen, den Dialog der Orthodoxen Kirche mit der Altkatholischen und den Orientalisch-orthodoxen Kirchen, das konziliare Bewußtsein der Orthodoxie, aber auch über das Konzil von Trient, das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils »*Presbyterorum Ordinis*« und den Dialog der Orthodoxie mit dem Judentum und dem Islam.

Abschließend kann man sagen, daß diese Festschrift, auch wenn sie einer bestimmten Person gewidmet ist, deren persönliche Grenzen bei weitem übersteigt. Grund dafür sind die vielfältigen und markanten Akzente, die Metropolit Damaskinos in allen Bereichen des zwischenkirchlichen und interreligiösen Dialogs der Orthodoxie gesetzt hat. Somit eignet sich dieser Band bestens als Einführung in die Auseinandersetzung und den Austausch zwischen den einzelnen spirituellen und religiösen Kräften unserer Zeit. Er trägt indirekt auch dazu bei, daß die Lösung der noch bestehenden Probleme vorangetrieben werden kann, denn von ihr hängt letztlich die Zukunft ab.

Dimitrios Thiräos, Chambésy/Genf

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Weltweite Zunahme der Orthodoxen

Die Zahl der Orthodoxen nimmt ständig zu und zwar sowohl in traditionellen orthodoxen Ländern als auch in den orthodoxen Gemeinden der Diaspora. Darüber veröffentlichte die Zeitschrift des rumänischen Patriarchats »Vestitorul Orthodoxiei« neue statistische Angaben: Die orthodoxen Kirchen zählen zur Zeit weltweit 200–250 Millionen Gläubige, davon leben 100–150 Millionen in Rußland, Weißrußland und der Ukraine. Rumänien beheimatet 23 Millionen Orthodoxe, d. h. 87 % der Bevölkerung ist orthodox. In Griechenland leben über zehn Millionen Orthodoxe (97 % der griechischen Bevölkerung bekennt sich zur Orthodoxie). Serbien und Bulgarien zählen jeweils acht Millionen Orthodoxe. Zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel gehören 4,5 Mio orthodoxe Gläubige. Die Mehrheit davon lebt in der Emigration Amerikas, Australiens und Westeuropas. Drei Millionen Orthodoxe gehören zum Orthodoxen Patriarchat von Georgien. Die »Metropolia«, die russischstämmige orthodoxe Kirche der USA, zählt über eine Million Gläubige. 250.000–750.000 Orthodoxe gehören den historischen Patriarchaten von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem an. Die Kirche von Zypern umfaßt 442.000 Gläubige, während zur wiederbelebten Kirche von Albanien 160.000 Orthodoxe gehören. [Episkepsis 528 (29.2.1996) 11–12]

Die Orthodoxie in Frankreich

Von besonderem Interesse sind neuere statistische Angaben über den Stand der Orthodoxen Kirche in Frankreich, die im römisch-katholischen Informationsbulletin der belgischen Stadt Namur veröffentlicht wurden. Dem Bulletin zufolge leben heute in Frankreich 150.000–200.000 orthodoxe Christen, deren Mehrheit aus Einwanderern (Russen, Griechen, Libanesen, Serben etc.) besteht. In Frankreich gibt es 75 orthodoxe Gemeinden, die neben der französischen weitere Sprachen (Slawisch, Griechisch, Rumänisch, Georgisch, Arabisch) gebrauchen.

Erwähnenswert ist im übrigen, daß Frankreich erstmals einen Staatssekretär orthodoxer Konfession hat: den 51jährigen **Jan de Boissy** russischer Abstammung, der für den Bereich der Hochschulen zuständig ist. [Episkepsis 527 (31.1.96) 11; Anaplasia 360 (1996) 145]

2. Ökumenisches Patriarchat

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. in Frankreich

Vom 1.–10. November 1995 besuchte der Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch, **Bartholomaios I.**, Frankreich. Die Presse sprach von einem historischen Ereignis: Es handelte sich um den ersten offiziellen Besuch eines amtierenden Ökumenischen Patriarchen in diesem Land. Am 2. November sprach Bartholomaios I. in Paris mit dem französischen Präsidenten **Jacques Chirac** über die Annäherung der Türkei an die

Europäische Union, die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule in Chalki und die Situation der Orthodoxie, besonders in Osteuropa.

Der Patriarch hielt eine Rede vor der UNESCO, feierte Messen in den Kirchen Saint-Alexandre-de-la-Néva, Sainte Etienne und in Notre-Dame. Er predigte wiederholt über den Geist der Verständigung, der Liebe, der Toleranz, des gegenseitigen Vertrauens und der Zusammenarbeit, der für die angestrebte Einheit der Kirchen notwendig sei. Die Einheit könne nicht durch ein noch so starkes Gesetz verwirklicht werden, sondern nur durch Demut und Vergebung. Er wehrte sich dagegen, daß die Orthodoxe Kirche erstarrt und die Orthodoxie eine Religion lebender Fossilien sei. Es gehe darum, die verlorengegangene Einheit, die zwischen dem Westen und dem Osten im ersten Jahrtausend bestanden habe, wiederherzustellen. Mit Freude sprach der Patriarch von einem Aufkeimen der Orthodoxie in Westeuropa.

Am 6. November nahm er in Lourdes an der Konferenz der katholischen Bischöfe von Frankreich teil. Drei Tage später traf er sich mit Vertretern der georgischen orthodoxen Gemeinschaft von Paris, der ukrainischen orthodoxen Gemeinschaft von Frankreich und der Delegation des israelischen Bündnisses. [SOP 203 (1996) 1–3]

Teilnahme des Ökumenischen Patriarchen an den Feierlichkeiten auf Kreta

Am 10. November 1995 traf der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, auf Kreta ein; er wurde vom griechischen Kultusminister **G. Papandreou** und der vollzähligen Heiligen Synode der halbautonomen Kirche Kretas empfangen. Anlaß seines Besuches war das 100-jährige Weijubiläum der Metropolitan-Kathedrale

von Herakleion, der Kirche des hl. Minas. An den einwöchigen Veranstaltungen nahmen auch der Patriarch von Alexandrien, **Parthenios**, und zahlreiche Vertreter der Kirche Griechenlands teil. [I Kathimerini 11.11.95, S. 5]

Ökumenischer Patriarch besucht Großbritannien

Vom 2. bis 8. Dezember 1995 besuchte der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, auf Einladung des Erzbischofs von Canterbury, **George Carey**, des Oberhauptes der Anglikanischen Kirche, London. Die Reise des Patriarchen hatte drei Aspekte: einen protokollarischen – Empfang im Buckingham Palast und im Lambeth Palast, dem Sitz des Oberhauptes der Anglikanischen Kirche –, einen ökumenischen – eine Rede des Patriarchen anläßlich einer Vesper in der Westminster Abtei – und einen pastoralen – liturgische Feiern und Zusammenkünfte in orthodoxen Gemeinden. Bereits im November 1993 hatte Bartholomaios I. London besucht. Die Orthodoxe Kirche zählt in Großbritannien etwa 280.000 Gläubige und verzeichnete in den letzten Jahren einen bedeutenden Anstieg der Mitgliederzahlen. [SOP 205 (1996) 2]

Orthodoxe Christen in Deutschland

Über eine Million orthodoxer Christen lebt derzeit in der Bundesrepublik. Die Orthodoxie, deren Mitglieder in Deutschland auf 1,14 Millionen geschätzt werden, ist somit die drittgrößte Kirche in Deutschland. Nach einer Umfrage der Ökumenischen Centrale in Frankfurt sind derzeit 16 orthodoxe Bischöfe (Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe und Vikarbischofe), 203 Priester und 40 Diakone in Deutschland tätig. 400.000 Christen gehören allein der Griechisch-Orthodoxen Me-

tropole von Deutschland mit Sitz in Bonn und als Oberhaupt den Metropoliten **Augoustinos** an, der bereits im Jahr 1974 die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts verliehen wurden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 26 (18.6.1996) 21; *ECH*, Nr. 11, 1996, S. 6]

Feierlichkeiten anlässlich des griechischen Nationalfeiertages in München

Am 25. März 1996 jährte sich die Befreiung Griechenlands vom osmanischen Joch zum 175. Mal. Aus diesem Anlaß wurde am Samstag, dem 23. März, auf dem Münchener Südfriedhof an den Gräbern der Kinder von zwei Freiheitskämpfern ein Gedenkgottesdienst gefeiert. Am Sonntag, den 24. März, fand ein Dankgottesdienst (Doxologie) in der griechischen Allerheiligen-Kirche statt. Dem Gottesdienst wohnten auch der bayerische Kultusminister, **Hans Zehetmair**, der ein Grußwort an die versammelte Gemeinde richtete, und eine parlamentarische Delegation aus Griechenland, bestehend aus den Herren Prof. **G. Mangakis**, **K. Georgios** und **D. Koumbouris**, bei. Die Festrede hielt Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou** (siehe den Anhang zur Chronik auf S. 305ff.).

Hochrangiger Besuch beim Ökumenischen Patriarchen

Am 23. April 1996 besuchte eine hochrangige politische Delegation aus den USA das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. Der amerikanische stellvertretende Außenminister **John Kornblum**, der für die Beziehungen der USA zu den europäischen Ländern zuständig ist, führte die Delegation an. Er wurde vom amerikanischen Botschafter in Ankara, **Mark Grossman**, und dem amerikanischen Konsul in Istanbul, **Mark Dion**,

begleitet. Der amerikanische Außenminister Kornblum zeigte Interesse an der Stellung und den schwierigen Aufgaben des Ökumenischen Patriarchats, als des ersten Thrones in der Orthodoxen Kirche, im heutigen sich wandelnden Europa. Der Delegation wurden die im Protokoll vorgesehenen Ehren zuteil. [*Ökumenisches Patriarchat – Kirchliche Nachrichten*, April 1996, S. 12]

Europäische Parlamentarier zu Besuch im Phanar

Am 27. April 1996 empfing der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, eine Delegation des Europäischen Parlaments. Die Europa-Parlamentarier der Parti Populaire Européen (PPE) unter Leitung des früheren belgischen Premierministers **Wilfred Martens** ist die erste derartige Gruppe, die von einem Kirchenoberhaupt empfangen wurde. In Gesprächen und Vorträgen ging es um die spirituellen und humanistischen Werte Europas, die Respektierung der Menschenrechte und Toleranz, den Umweltschutz und die Rolle der Orthodoxie in einem sich wandelnden Europa. Die europäische Delegation besuchte u.a. das Kloster der Zoodochos-Pigi von Baloukli in Konstantinopel und die Theologische Hochschule auf der Insel Chalki.

In Athen forderte Martens später die Wiedereröffnung dieser Theologischen Hochschule, die vor 25 Jahren durch die türkische Regierung geschlossen worden ist. Noch in Konstantinopel hatte er den Patriarchen gebeten, er möge seinen Einfluß bei den griechischen Regierungsstellen geltend machen, so daß sich Griechenland der Aufnahme der Türkei in die Europäische Union nicht weiter widersetzt. [*Ökumenisches Patriarchat – Kirchliche*

Nachrichten, April 1996, S. 15; *SOP* 209 (1996) 7]

Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland

Vom 6. bis 9. Mai 1996 fand die jährliche Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Schwerte-Iserlohn bei Dortmund statt. Bei der diesjährigen Tagung wurden Organisationsfragen der Metropole und einschlägige pastorale und liturgische Probleme behandelt.

Höchste Auszeichnungen für das Ökumenische Patriarchat

Im Juni 1996 wählte die Akademie von Athen einstimmig den Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, zu ihrem Ehrenmitglied und den Metropoliten von Ephesos, **Chrysostomos**, zu ihrem korrespondierenden Mitglied. Diese Auszeichnungen, die der ganzen Orthodoxie zur Ehre gereichen, wurden als Anerkennung der Verdienste der beiden Hierarchen verliehen. Dabei sei angemerkt, daß der selten verliehene Titel des Ehrenmitglieds der Akademie bisher nur drei Persönlichkeiten zugesprochen wurde: dem früheren Präsidenten der griechischen Republik, **Konstantinos Karamanlis**, dem früheren deutschen Bundespräsidenten, **Richard von Weizsäcker**, und dem früheren Präsidenten der französischen Republik, **Valerie Giscard d'Estaing**. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Juni 1996, S. 4; *Ekklesia* 73 (1996) 565]

Orthodoxes Theologisches Seminar in Seoul

1982 wurde das Orthodoxe Theologische Seminar in Seoul zur Ausbildung von zukünftigen Priestern und Katecheten im Fernen Osten gegründet. Die Grundstein-

legung des Seminargebäudes erfolgte im April 1995 durch den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** Der Lehrbetrieb wurde am 1. März 1996 aufgenommen. Der griechische Bischof von Acheeloos, **Euthymios**, und der Theologe **Johannes Lappas** gehören zu den ersten Lehrkräften dieses Seminars. [*Anaplasia* 363 (1996) 64]

Führungswechsel in der amerikanischen Orthodoxie

Nachdem das bisherige Oberhaupt der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika, Erzbischof **Iakovos**, am 29. Juli 1996 aus Altersgründen aus der Leitung der größten Eparchie des Ökumenischen Patriarchats ausgeschieden war, wählte die Hl. Synode der Kirche von Konstantinopel einstimmig den seit 1991 als Metropoliten von Italien amtierenden Bischof **Spyridon Papageorgiou** zu seinem Nachfolger (vgl. *Ofo* 6, 1992, 142 f.). Seine Inthronisation in der vor 75 Jahren gegründeten amerikanischen Erzdiözese fand am 21. September 1996 statt.

Der 1944 in Florida geborene und in Ohio aufgewachsene neue Erzbischof von Amerika studierte Theologie 1962–1966 an der Theologischen Hochschule von Chalki (Ökumenisches Patriarchat) und verbrachte die Zeit seines Aufbaustudiums in der Schweiz und in Deutschland. Im November 1985 wurde er zum Auxiliarbischof von Apameia und im November 1991 zum Metropoliten der neugegründeten Metropole von Italien gewählt.

Neben dieser Wahl traf die Hl. Synode noch weitere Entscheidungen: So wurde aus dem Gebiet der Erzdiözese für Nord- und Südamerika die Gründung dreier neuer Metropoliten des Ökumenischen Thrones auf dem amerikanischen Kontinent verabschiedet: der Metropole von Toronto

(Kanada), von Buenos Aires (Südamerika) und von Mexiko (Zentralamerika). [*Ta Nea* 31.7.1996, S. 9; *Episkepsis* 533 (31.7.1996) 12–13]

Neuer orthodoxer Metropolit von Italien

Nach der Wahl des bisherigen Metropoliten von Italien, **Spyridon**, zum Oberhaupt der Erzdiözese von Nord- und Südamerika wurde von der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats der Vikarbischof von Krateia, **Gennadios**, zum neuen Metropolit von Italien ernannt. Das aus der griechischen Insel Rhodos stammende neue Oberhaupt der Orthodoxen Kirche in Italien hatte vorher als Vikarbischof seinen Sitz in Neapel, wo er eine erwähnenswerte geistige und soziale Tätigkeit ausübte. Dafür wurde er von der italienischen Republik entsprechend geehrt. [*Peiraike Ekklesia*, September 1996, S. 57]

* Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Damaskinos Papandreou** von der Schweiz, einer der namhaftesten Ökumeniker, wurde 60 Jahre alt. Papandreou wurde am 23. Februar 1936 in Kato Chryssovita in Ätolien/Griechenland als jüngstes Kind einer Priesterfamilie geboren. Er besuchte von 1955 bis 1959 die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats auf Chalki, wurde 1961 zum Priester und 1970 zum Bischof geweiht. 1969 ernannte ihn der Ökumenische Patriarch **Athenagoras** zum Direktor des 1966 gegründeten Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchats in Chambéry bei Genf. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 15/16 (2.4.1996) 13]

3. Patriarchat von Alexandrien

Orthodoxe Mission in Madagaskar

Das Orthodoxe Patriarchat von Alexandrien unterhält eine beachtenswerte Missionstation in Madagaskar. Im November 1995 besuchte der zuständige orthodoxe Bischof **Chrysostomos** Madagaskar, weihte einen Autochthonen zum Priester und taufte mehrere Gläubige. Er plant den Bau einer Schule und einer Kirche. Der orthodoxe Hierarch traf im Rahmen seines Pastoralbesuches den Präsidenten der Republik Madagaskar, **Zafy**, der ihm finanzielle Unterstützung bei seinen Projekten zusagte. Zur Zeit wird ein Seminar für Priester und Katecheten, eine Klinik, ein Kloster zu Ehren des Erzmärtyrers Stephanos und ein Waisenhaus auf Madagaskar gebaut. Vier Priester, eine Nonne und 12 Katecheten sind für die orthodoxe Mission zuständig. Die Mission besitzt bereits zwei Gotteshäuser und 12 Dorfgemeinden. [*Peiraike Ekklesia*, März 1996, S. 56]

Patriarch Parthenios III. in Rußland und der Ukraine

Vom 7. bis 14. Mai 1996 besuchte das orthodoxe Oberhaupt der historischen Kirche von Alexandrien, Patriarch **Parthenios III.**, die orthodoxen Kirchen von Rußland und der Ukraine. Der Patriarch von Alexandrien und ganz Afrika traf mit dem russischen Patriarchen **Aleksij II.** zusammen, mit dem er die Göttliche Liturgie konzelebrierte. Während der zweiten Hälfte seiner Reise besuchte Parthenios III. das ukrainische Odessa, wo er an den Feierlichkeiten zum 40-jährigen Jubiläum des dortigen Stavropegiens (Kirche, die dem Patriarchat von Alexandrien zugehört) teilnahm. Den afrikanischen Patriarchen begleiteten der Metropolit von Kenia,

Irinäos, und der Bischof von Keryne, **Theodor**. [*Peraike Ekklesia*, Juli-August 1996, S. 59]

Patriarch Parthenios III. verstorben

Das Oberhaupt des orthodoxen Patriarchats von Alexandrien, Patriarch **Parthenios III. (Koinidis)**, ist am 23. Juli 1996 auf der griechischen Insel Amorgos einem Herzinfarkt erlegen. Der Hierarch, der 76 Jahre alt wurde, galt als begnadete Persönlichkeit der Orthodoxie, deren Verbreitung auf dem schwarzen Kontinent in den letzten Dekaden hauptsächlich ihm zu verdanken ist. Der am 30. November 1919 im ägyptischen Port-Saint geborene Geistliche wurde 1939 zum Diakon, 1948 zum Priester und 1958 zum Bischof von Kartago geweiht. In den Jahren 1936–1939 studierte er Theologie an der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel und absolvierte sein Aufbaustudium in Oxford und Paris. Seit 1987 hatte er den Patriarchatsthron des hl. Apostels Markos inne. Der Totengottesdienst und das Begräbnis fanden am 30. Juli 1996 in Kairo statt. [*To Bima* 28.7.1996, S. A44; *Episkepsis* 533 (31.7.1996) 15–16]

4. Patriarchat von Antiochien

Die Einheit der Kirche Antiochiens

Der Patriarch der orthodoxen Kirche von Antiochien, **Ignatios IV.**, lud vom 16. bis 22. Oktober 1995 im lybischen Kloster von Balamand kirchliche Oberhäupter aus dem Nahen Osten zu einer Versammlung ein, um über die Einheit der Kirche von Antiochien zu sprechen. Geladene Gäste waren Bischöfe aus Syrien, aus dem Libanon, dem Irak und der Metropolit des Patriarchats von Antiochien in Nordamerika, **Philippe**.

Der Patriarch von Antiochien informierte die bischöfliche Versammlung über eine geplante Übereinkunft zwischen Orthodoxen und Katholiken des orientalischen Ritus, welche pastorale Fragen betrifft, z. B. die gemischten Ehen, die Katechese, die christliche Verkündigung in muslimischen Gesellschaften und die Entstehung von Sekten. Die Bischöfe stimmten den Richtlinien dieses Dokumentes zu. Das größte Anliegen des Patriarchen ist die vollständige Wiederherstellung der Einheit der Kirche von Antiochien. Er appellierte an die Flüchtlinge zurückzukehren und forderte den Wiederaufbau der Dörfer, Städte und Kirchen, an dem sich alle Gläubigen beteiligen sollen. Ignatios IV. gab am 17. Oktober 1995 eine Pressekonferenz, in der er erklärte, daß die Versammlung den Zweck habe, »unser Volk zu verstehen«. Der Patriarch verließ auch seinem Interesse an der Orthodoxie in Rußland, Serbien und der Türkei Ausdruck. [*SOP* 203 (1995) 10–11; *Enimerosis* 12/1996, Heft 5, S. 5–6; *Ekklesia* 73 (1999) 509–510]

Der Patriarch von Antiochien in der Schweiz

Im Rahmen seiner Pastoralreise in Europa und den USA stattete der orthodoxe Patriarch von Antiochien, **Ignatios IV.**, am 8. Mai 1996 dem Orthodoxen Zentrum in Chambésy/Genf einen Besuch ab. Der Patriarch und seine Begleitung wurden vom Direktor des Zentrums, dem Metropoliten der Schweiz **Damaskinos**, empfangen.

Im Rahmen seines kurzen Aufenthaltes in der Schweiz war das Oberhaupt des antiochenischen Patriarchats auch beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf zu Gast. Der orthodoxe Hierarch traf sich u.a. mit Herrn Dr. **Konrad Raiser**, dem Gene-

ralsekretär des ÖRK. Patriarch Ignatios war selbst einer der Präsidenten des ÖRK zwischen 1983 und 1991. Außerdem fand auch ein Treffen des Patriarchen mit der orthodoxen Arbeitsgruppe des ÖRK statt. [*Enimerosis* 12/1996, Heft 5, S. 7; *Episkepsis* 531 (31.5.1996) 6]

5. Patriarchat von Jerusalem

Offener Brief an den Patriarchen Diodoros

Am 12. Januar 1996 sandten Interessensvertreter, die für eine Erneuerung des Patriarchats von Jerusalem eintreten, einen offenen Brief an den orthodoxen Patriarchen **Diodoros** von Jerusalem. Sie brandmarkten darin sein, wie es dort heißt, offenkundiges Desinteresse an den palästinensischen Orthodoxen ebenso wie seine undurchsichtigen Grundstücksgeschäfte, welche die historische Substanz des Jerusalemer Patriarchats gefährden. Zu dem Gebiet des Patriarchats von Jerusalem gehören Israel, die palästinensischen Gebiete, Jordanien und die Halbinsel Sinai; die Mehrzahl der Gläubigen sind Palästinenser. Die Prävalenz der kleinen Zahl griechischer Gläubiger dürfe nicht unverändert andauern, heißt es deshalb sinngemäß in dem Brief, der in der amerikanischen orthodoxen Zeitschrift »The Word« abgedruckt ist. Die Verfasser des Briefes schlagen vor, ein Programm zu erarbeiten, mit dem das spirituelle Leben und die theologische Ausbildung der palästinensischen Orthodoxen gefördert werden könnten. Eine Finanzierung durch Palästinenser, die außerhalb des Patriarchats leben, müsse gestattet sein. Nur so könne der drohende Exodus orthodoxer Palästinenser abgewendet werden. [*SOP* 207 (1996) 9]

Aufruf zum Frieden aus Jerusalem

Anläßlich des diesjährigen Osterfestes gab der orthodoxe Patriarch in Jerusalem, **Diodoros**, zusammen mit verschiedenen kirchlichen Führern dieser Stadt eine Botschaft heraus, die zum Frieden und Dialog zwischen den Völkern des Nahen Ostens aufruft. Die kirchlichen Oberhäupter riefen zur endgültigen Beendigung der Gewalttaten und zur Harmonisierung der Beziehungen zwischen Palästinensern und Juden auf. Neben dem griechischen Patriarchen unterschrieben diese Botschaft auch der armenische und der lateinische Patriarch, der anglikanische Erzbischof, der melchitische (unierte), koptische, äthiopische und evangelisch-lutherische Bischof, Vertreter der Syro-Katholiken und Armeno-Katholiken und der Führer der franziskanischen Gesandtschaft in Jerusalem. [*Ekklesia* 73 (1996) 509]

Angebliche Entdeckung von Sodom und Gomorra

Die zwei kanadischen Geologen **Graham Harris** und **Antony Beardow** berichten in der Fachzeitschrift »Quarterly Journal of Engineering Geology«, daß sie nahe der Halbinsel El-Lisan unter Wasser Reste zweier Städte gefunden haben. Die Geologen vermuten, es könnte sich um die verschollenen biblischen Städte Sodom und Gomorra handeln, die bei einem schrecklichen Erdbeben vor rund 4.000 Jahren zerstört worden sein sollen. Sodom, das der Bibel zufolge im Siddim-Tal liegt, wurde von etlichen Forschern nördlich des Toten Meeres bei Jericho, von anderen am westlichen Süden vermutet. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 52/53 (19.12.1995) 16]

2.000-Jahrfeier zur Geburt Christi

Patriarch **Diodoros** von Jerusalem lud u. a. die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche zur Tagung der panorthodoxen Kommission ein, welche die 2.000-Jahrfeier zur Geburt Christi in Jerusalem vorbereiten wird. Bevollmächtigt dazu wurden Erzbischof **Kliment** von Kaluga und Borowsk, Vizepräsident des kirchlichen Außenamtes, Archimandrit **Feodosij (Wasnew)**, der Vorsteher der russischen geistlichen Mission in Jerusalem, und Abt **Elisej**, Leiter der Abteilung für orthodoxe Kirchen im kirchlichen Außenamt. [*Stimme der Orthodoxie* 1/1996, S. 3]

6. Patriarchat von Rußland

Über die Religionsfreiheit in Rußland

Seit 1990, als ein Gesetz für die Religionsfreiheit (= Gleichheit aller Religionen vor dem Gesetz) in Rußland verabschiedet wurde, boomen verschiedenste Religionen in Rußland. Nach der Strenge des Kommunismus, der andere Religionen als die traditionelle Orthodoxe Kirche verbot, dürstet das Volk nach Sinn. Es werden orthodoxe Kirchen und Klöster wiedereröffnet oder neu gebaut, die russischen Protestanten (Baptisten, evang. Christen, Adventisten) und Römisch-Katholiken nahmen auch zu, wobei Letzteren seitens der Orthodoxen Kirche Proselytismus vorgeworfen wird. Viele Sekten kommen auf, z. B. die »Weißen Brüder«, Krishna, Zeugen Jehovas, Moon-Sekte, Kinder Gottes, Aum-Sekte. Aufgrund von Enthüllungen, daß manche orthodoxe Priester mit dem KGB zusammengearbeitet hätten, vor allem aber aufgrund breit angelegter, proselytistischer Bemühungen wenden sich orthodoxe Russen von ihrer Religion ab, hin

zu den traditionslosen Religionen. Patriarch **Aleksij II.**, das Oberhaupt der russischen orthodoxen Kirche, unterstützt den Gegenstrom der Presse, die sich gegen die grenzenlose Religionsfreiheit ausspricht und durch die Sekten die nationale Mentalität und Einheit Rußlands gefährdet sieht. Die orthodoxe Kirche fordert ein Verbot der ausländischen Religionen. Aleksij II. arbeitet eng mit dem Präsident **Jelzin** zusammen und spricht sich für die Änderung der Religionsgesetze, für die Einengung der Predigtfreiheit und die staatliche Beaufsichtigung der religiösen Organisationen aus. Die rechte russische Presse gibt dem Westen die Schuld für den Export fremder Religionen, sie spricht sogar vom katholischen Feind. Die konservativen russischen Politiker wollen geltend machen, daß nur mehr der Islam und das orthodoxe Christentum in Rußland ihre Religion ausüben dürfen. [*Süddeutsche Zeitung* 3.7.1996, S. 9]

Patriarch Aleksij II. besucht georgische Kirche

Vom 27. April bis 1. Mai 1996 besuchte Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland die georgische orthodoxe Kirche. Es ist der erste Besuch des russischen Patriarchen in Georgien seit seinem Amtsantritt 1990. Den Auftakt bildete eine heilige Liturgie in der Patriarchalkirche von Mtzcheta, dem historischen Sitz des georgischen Patriarchats, die Aleksij II. gemeinsam mit dem Katholikos-Patriarchen von Georgien **Elija II.** in Anwesenheit des Staatspräsidenten **Eduard Ševardnadze** feierte. Bei einem offiziellen Treffen mit dem russischen Patriarchen betonte Ševardnadze, er wünsche mit Rußland weiterhin gute Beziehungen. Die Unantastbarkeit der Grenzen beider Länder unterstrichen Elija II. und Aleksij II. in

einem Gespräch, das neben kanonischen Fragen auch die Ereignisse in Tschechien und Abchasien zum Gegenstand hatte. Pastoraler Natur war Aleksij's Besuch der russischen Kirche Hl. Aleksandr Nevskij in Tbilissi. In einer Feierstunde verlieh die Geistliche Akademie der georgischen orthodoxen Kirche Patriarch Aleksij II. die Doktorwürde honoris causa. [*SOP* 209 (1996) 2–3]

Bischof Feofan von Berlin zum Erzbischof erhoben

Patriarch Aleksij II. von Moskau und ganz Rußland erhob in einer Weisung vom 23. Februar 1996 den Bischof **Feofan** von Berlin und Deutschland in den Rang eines Erzbischofs. Dies geschah in Anerkennung seines wertvollen kirchlichen Dienstes in Deutschland. [*Stimme der Orthodoxie* 1/1996, S. 3]

Russisch-orthodoxes Universal-Lexikon

Aus Anlaß der Jahrtausendwende wird ab 1998 ein 24-bändiges Universal-Lexikon erscheinen, an dessen Entstehung die russische orthodoxe Kirche und russische Wissenschaftler beteiligt sein werden. [*Der Christliche Osten* 51 (1996) 71]

7. Patriarchat von Serbien

Flucht abgelehnt

Die serbische orthodoxe Kirche bot nach Angaben der montenegrinischen Presse dem Führer der bosnischen Serben, **Karadžić**, an, in das serbische Kloster Chilandar auf dem Berg Athos zu fliehen. Der vom UNO-Kriegsverbrechertribunal gesuchte Karadžić lehnte ab. Er wolle lieber mit seiner Frau eine psychiatrische Privatklinik eröffnen. [*Süddeutsche Zeitung* 6./7./8.4.1996, S. 6]

8. Patriarchat von Rumänien

Orthodoxe Militärseelsorge in Rumänien

Rumänien, als erstes der ehemaligen kommunistischen Länder mit orthodoxer Bevölkerung, führte für die in der Armee Dienenden die pastorale Militärseelsorge wieder ein. Das Protokoll wurde vom Oberhaupt der rumänischen orthodoxen Kirche, dem Patriarchen **Theoktist I.**, und dem rumänischen Verteidigungsminister, **Gheorge Tinca**, unterschrieben. Der Patriarch bezeichnete diese Vereinbarung als »historisches Ereignis«, weil damit eine geistige Tradition, die 1948 von der kommunistischen Herrschaft unterbrochen war, wiederbelebt wurde. Die Militärpriester werden von der orthodoxen Kirche gewählt und vom Staat eingesetzt. Ähnliche Bemühungen finden auch in Rußland, Bulgarien und der Ukraine statt, ohne daß es aber in diesen Ländern die Institution der Militärpriester gibt. [*Ekklesia* 73 (1996) 232]

Unterstützung der verwaisten Kinder in Rumänien

Die orthodoxe und evangelische Kirche Rumäniens haben für sechs- bis vierzehnjährige Straßenkinder in Bukarest ein medizinisches Zentrum eröffnet. Kinder mit schweren Krankheiten überweist dieses ökumenische Zentrum an staatliche Krankenhäuser. Später soll das Zentrum für 30 Straßenkinder erweitert werden. In Wirklichkeit ist die Zahl der heimatlosen Kinder in Bukarest größer als die Behörden glauben, weit über 2.000, in ganz Rumänien sogar mehr als 8.000 Kinder. [*Der Christliche Osten* 51 (1996) 133]

Patriarch Theoktist besucht die Kirche Zyperns

Patriarch **Theoktist I.**, das Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Rumänien,

stattete Zypern vom 8. bis 15. Mai 1996 einen offiziellen Besuch ab. Er leistete damit einer Einladung des Erzbischofs **Chrysostomos** von Nea-Justiniana Folge, der im Oktober 1995 in Rumänien zu Gast war. Der rumänische Patriarch besuchte mit einer aus mehreren rumänischen Bischöfen und Theologieprofessoren bestehenden Delegation die wichtigsten zypriotischen Diözesen und Klöster und traf mit weltlichen und geistlichen Führern des Landes zusammen. Während eines Gottesdienstes in Nikosia, den beide Kirchenoberhäupter gemeinsam zelebrierten, appellierte Theoktist I. an die innerorthodoxe Einheit: nur wenn man die Verbindungen zur Vergangenheit im Auge behielte und sich stärker als zuvor zusammenschlüsse, könne man die Hindernisse meistern, die der christlichen Kirche von der modernen Welt in den Weg gelegt werden. Theoktist I. traf auch mit dem Präsidenten der Republik Zypern, **Glafkos Klerides**, zusammen; das Gespräch hatte die Kooperation zwischen Zypern und Rumänien und die Probleme des Nordteils der Insel mit der türkischen Besatzungsmacht zum Inhalt. [*Apostolos Barnabas* 57 (1996) 203–218; *SOP* 210 (1996) 7–8]

9. Patriarchat von Bulgarien

Schisma in der bulgarischen orthodoxen Kirche

Nach monatelangem, teilweise gewalttätigen Streit hat sich eine Gruppe von Geistlichen vom amtierenden Primas der bulgarischen orthodoxen Kirche, dem von allen orthodoxen Kirchen anerkannten Patriarchen **Maxim**, und seinen 7,7 Millionen orthodoxen Christen getrennt und einen eigenen Patriarchen, den greisen **Pimen**, gewählt. Maxim, der wegen seiner

angeblichen früheren Nähe zu den kommunistischen Mächten Bulgariens stark kritisiert wird, erklärte, er werde die Spaltung nicht anerkennen. Auch die bulgarische Regierung mit Ministerpräsident **Jano Widenow** steht hinter Maxim und verurteilt die Spaltung der orthodoxen Kirche scharf. Das bulgarische Religionsamt lehnt die Anerkennung des gespaltenen Flügels unter Pimen ab, »weil ein orthodoxes Leitungsgremium bereits seit Jahrzehnten offiziell anerkannt sei«. In einem Schreiben an Maxim erklärte Widenow, daß die Beschlüsse der Anhängerschaft des Ex-Metropolitanen Pimen als »zutiefst antibulgarisch, gesetzwidrig und gegen die kanonischen Vorschriften verstoßend [seien].« Schon 1992 hatte Pimen und einige andere Bischöfe einen Gegen-synod gebildet und Patriarch Maxim für abgesetzt erklärt. Der Verfassungsgerechtshof hatte diesen Beschluß aufgehoben. [*Süddeutsche Zeitung*, 5.7.1996, S. 8; *Radio Vatican Kurznachrichten* vom 12.-15.7.1996; *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 30 (16.7.1996) 2; *Radio Vaticana* 12.8.1996]

10. Patriarchat von Georgien

Heiligsprechungen in Georgien

Im Verlaufe der Landessynode, die am 18. und 19. September 1995 zusammengetreten war, sprach die orthodoxe Kirche Georgiens Vater **Grigol Peradze**, den ersten Priester der georgischen Gemeinde zu Paris und späteren Theologieprofessor in Warschau, der am 6. Dezember 1942 im Konzentrationslager Auschwitz gestorben war, heilig. Zu fünf weiteren Neomärtyrern, die ebenfalls in den Heiligenkalender aufgenommen wurden, gehören zwei, die während der Christenverfolgungen in der

frühen Sowjetzeit für den Glauben starben: Katholikos **Ambrosios** (1861–1927), das zweite Oberhaupt der georgischen Kirche nach der Wiederherstellung der Autokephalie 1918, und der Metropolit **Nazarios** von Kutaisi (1869–1924). [*SOP* 203 (1995) 11]

Besuch des georgischen Patriarchen beim ÖRK

Vom 13.–15. Mai 1996 stattete das Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Elija**, dem ÖRK in Genf einen offiziellen Besuch ab. Der georgische Patriarch, der das Amt eines der Präsidenten des ÖRK von 1979–1983 innehatte, und seine große Delegation wurden vom Generalsekretär des ÖRK, Dr. **Konrad Raiser**, herzlich empfangen. Gegenstand der Gespräche war u.a. eine finanzielle Unterstützung in Höhe von 600.000 Dollar, die das georgische Patriarchat vom ÖRK erhält. Der Patriarch traf sich auch mit dem griechisch-orthodoxen Metropoliten der Schweiz, **Damaskinos**, und dem Generalsekretär der KEK, **Jean Fischer**. [*Enimerosis* 12/1996, Heft 5, S. 7]

Der georgische Patriarch besucht Deutschland

Vom 15.–23. Mai 1996 stattete das Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche, Katholikos-Patriarch **Elija II.**, auf Einladung der Evangelischen Kirche in Württemberg der Bundesrepublik Deutschland einen Besuch ab. Stationen seines Aufenthalts waren Trier, Saarbrücken, München, Biberach, Stuttgart und Bonn. Ziel der Reise war die ökumenische Verständigung zwischen den Kirchen. Bei den Gesprächen in München zeigte der seit 1977 amtierende Patriarch für das Institut für Orthodoxe Theologie und die Pläne für einen Studiengang »Orthodoxe Theolo-

gie« an der Ludwig-Maximilians-Universität großes Interesse. – Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos** empfing den Katholikos sowohl in Stuttgart (19.5.) mit einem Dankgottesdienst, als auch in Bonn (22.5.) im Metropolitenzentrum mit großer Herzlichkeit. [*Rheinischer Merkur* 17.5.1996, S. 22; *NaGOM* Nr. 4, 3.5.1996, S. 1; *Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 24 (4.6.1996) 20]

Abschaffung der Todesstrafe in Georgien

Patriarch **Elija II.** hat die Abschaffung der Todesstrafe in Georgien gefordert. Hintergrund hierfür sind die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen, die der Regierung **Ševardnadze** vorgeworfen werden. [*Pro Oriente* 29/96]

11. Kirche von Zypern

Werk der Sakralkunst zurückgefordert

Die orthodoxe Kirche Zyperns hat das Kanazawa College in Japan aufgefordert, die jahrhundertealten Königstüren von Peristerona zurückzugeben. Unbekannte Diebe stahlen sie nach der türkischen Invasion auf Nordzypern 1974. Jetzt tauchte das kostbare Kunstwerk in der Schau-sammlung des zwischen Tokio und Osaka gelegenen Colleges auf. Eine Antwort der zuständigen japanischen Stellen steht noch aus. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 25 (11.6.1996) 16]

Kulturraub in Nord-Zypern

Die türkisch-zyprische Zeitung »Kibris« berichtete am 13. Mai 1996, daß über tausende Kunstgegenstände und Skulpturen aus dem besetzten Nordzypern ins Ausland geschmuggelt worden sind; unter anderem die Ikonen vom archäologischen Museum Morphou.

Erst kürzlich bot eine in London registrierte Immobilienfirma, die einem Briten und einem Türkisch-Zyprioten gehört, eine Kirche in Zypern zum Verkauf in »Cyprus today« an. Für 32.500 britische Pfund wurde die vollständig renovierte und als Galerie genutzte Dorfkirche von Trimithi zum Kauf angeboten. Zyperns UN-Botschafter **Agathokleous** wandte sich an Generalsekretär **Boutros-Ghali** und sprach sich gegen den Vandalismus im von den Türken besetzten Nordzypern aus. [*Zypern Nachrichten*, Nr. 6, 1996, S. 3]

Gründungs Jubiläum der zypriotischen Kirche

Am 18. Juni 1996 fand ein Gedenkgottesdienst in der orthodoxen Kathedrale von Paphos auf Zypern statt, an dem 20 orthodoxe und römisch-katholische Bischöfe aus dem Ausland, darunter Kardinal **Edward I. Cassidy**, teilnahmen. Anlaß dieser feierlichen Zusammenkunft war die Gründung der orthodoxen Kirche von Zypern vor 1950 Jahren. Metropolit **Chrysostomos**, zypriotischer Primas und Erzbischof von Neu Justiniana und Ganz Zypern, sprach in seiner Rede von den Verwüstungen heiliger Stätten (Kirchen, Friedhöfe, Klöster) in Nordzypern durch die türkische Besetzung. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 26 (18.6.1996) 1]

12. Kirche von Griechenland

Orthodoxie in Griechenland vorherrschend

Justizminister **Evangelos Venizelos** teilte Erzbischof **Seraphim** von Athen, dem Oberhaupt der griechischen orthodoxen Kirche, mit, die besondere Stellung der orthodoxen Kirche in Griechenland werde

erhalten bleiben. Die vom damaligen Ministerpräsidenten **Andreas Papandreou** 1994 vorgeschlagene Verfassungsänderung ist hinfällig. Kirche und Staat bleiben weiterhin eng miteinander verbunden. [*Herder Korrespondenz* 50 (1996) 324]

Besuch des Katholikos von Kilikien

Im Februar 1996 weilte der armenische Katholikos von Kilikien **Aram I.**, Oberhaupt der armenischen Kirche im Libanon (s. *Ofo* 10, 1996, 160), zu einem offiziellen Besuch in Griechenland; der armenischen Gemeinde stattete er einen Pastoralbesuch ab. Am 14. Februar wurde der Katholikos vom griechischen Staatspräsidenten **Konstantin Stefanopoulos** empfangen. Erzbischof **Seraphim** von Athen und der armenische Gast bekräftigten ihren gemeinsamen Willen zu guten Beziehungen zwischen beiden Kirchen. [*SOP* 207 (1996) 21]

Tagung über Jugend und Mission

Vom 10. bis 13. Mai 1996 veranstaltete der Verband christlicher Studenten Griechenlands in Athen ein Kolloquium zu dem Thema »Jugend und Mission – Verantwortung und Zeugnis«. Referenten waren Vater **Elias Mastrogiannopoulos** (Kirche von Griechenland), Metropolit **Theodoros** von Uganda (Patriarchat von Alexandrien), Bischof **Christophor** von Olmütz (Kirche in Tschechien und der Slowakei) und Bischof **Paul** (Russisches Erzbistum des Ökumenischen Patriarchats in Westeuropa, Nizza). Nach Ansicht der Veranstalter ist es unerlässlich, bei der missionarischen Arbeit die »interorthodoxe Optik« nicht außer acht zu lassen. Das »missionarische Gewissen« sei an die Einheit der Kirche als Maßstab gebunden. Hierauf wies das Oberhaupt der albanischen orthodoxen Kirche, Erzbischof

Anastasios von Tirana, hin. Erörtert wurde die Thematik in zwei Arbeitsgängen: theologische Grundlegung und Beispiele aus der Mission (Kyrill und Method; Reevangelisation in den Ländern des mittleren und östlichen Europa). [*SOP* 209 (1996) 7–8]

Reaktion auf Anerkennung Mazedoniens

Im Mai 1996 drückte die orthodoxe Kirche Griechenlands gegenüber dem serbischen orthodoxen Patriarchen ihre Überraschung und ihr Bedauern darüber aus, daß die Republik Jugoslawien die Republik »Mazedonien« mit diesem Namen anerkannt hat. Die Heilige Synode in Athen erklärte, diese Entscheidung sei unerwartet gekommen und unerklärlich. [*Radio Vatican*, Kurznachrichten vom 7.5.1996]

Heimgang des Metropoliten von Phthiotis, Damaskinos

Am 22. Mai 1996 verstarb einer der ältesten Hierarchen Griechenlands, der Metropolit von Phthiotis, **Damaskinos Papa-christou**. Der 1914 in Dervitsa/Naupaktia geborene Bischof hatte 1937 die Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats auf Chalki abgeschlossen. Seit 1960 hatte er den Metropolisansitz von Phthiotis (Sitz: Lamia/Mittelgriechenland) inne.

Der Führer des antihäretischen Kampfes ist verstorben

Am 3. Mai 1996 starb der Protopresbyter **Antonios Alevisopoulos** im Alter von 65 Jahren. Der 1931 in Charavgi/Messenien geborene Geistliche war seit 1980 der Sekretär und somit der Anführer der synodalen Kommission für Fragen von Häresien und Sekten in Griechenland. Pater Antonios hatte Theologie und Philosophie in Griechenland und Deutschland

studiert und in beiden Fächern promoviert. Alevisopoulos wirkte von 1962 bis 1968 als Priester der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland in Hannover und Köln. Sein großer Einsatz für den Schutz der Orthodoxen gegenüber dem Prosyletismus von Sekten wird auch durch seine 40 Bücher ähnlichen Inhalts ersichtlich. [*Ephemerios* 45 (1996) 160]

13. Kirche von Albanien

Protest gegen Kirchenbesetzung

In einem offenen Brief vom 19. Oktober 1995, der im Orthodoxen Pressedienst erschien, protestieren die orthodoxen Gläubigen aus der Stadt Berat gegen die gewaltsame Besetzung der Kirche Mariä-Entschlafung in Elbasan. Eine Splittergruppe von Albanern, die die Verteidigung der Autokephalie der orthodoxen Kirche Albanien und den Rücktritt des Erzbischofs von Tirana forderten, hatte die Kirche besetzt und den Priester vertrieben. Die örtlichen Sicherheitskräfte sahen tatenlos zu. Die albanische Fernsehanstalt berichtete über den Vorfall, hingegen schwieg sie über die gleichzeitig stattfindende Weihe der Verklärungs-Kirche in Korce (s. unten auf S. 296). Das Schreiben war unter anderem an Staatspräsident **Sali Berisha**, den Premierminister **Meksi**, den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel sowie zahlreiche Botschafter in Tirana gerichtet. [*SOP* 203 (1995) 14–15]

Wiederaufbau der orthodoxen Kirche von Albanien

Der Prozeß von Wiederbelebung und -aufbau der orthodoxen Kirche von Albanien geht erstaunlich schnell und hoffnungsvoll voran. Das Oberhaupt der alba-

nischen Orthodoxie, Erzbischof **Anastasios (Giannoulatos)** von Tirana und Ganz Albanien, gab in mehreren Zeitungsinterviews bekannt, daß in den letzten fünf Jahren 47 neue Kirchen in Albanien gebaut und 50 weitere restauriert wurden. Acht Gebäude seien erworben worden, um zu orthodoxen Zentren und Herbergen umgestaltet zu werden. Finanzielle Hilfe sei vor allem aus Griechenland, Zypern, den USA und auch von europäischen Ländern gekommen. Zur Ausbildung des albanischen Klerus wird Ende des Jahres im Kloster des heiligen Vlasios die Theologische Schule von Durres wiedereröffnet. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 27 (25.6.1996) 10]

Diakonie vor großen Aufgaben

Die Abteilung für soziale Hilfe und Entwicklung der albanischen orthodoxen Kirche, Diakonia Agapes, wird 1996 wohl über 535.000 Dollar an Unterstützung vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und anderen internationalen Organisationen für verschiedene Vorhaben in Lande erhalten. **Penny Deligiannis**, die die Diakonia Agapes seit Oktober 1995 leitet, benennt die Ziele ihrer Einrichtung so: In den Armen und Benachteiligten soll »Hoffnung und Vertrauen, Sinn für Eigeninitiative sowie der Wille, bedürfnisgerechte Lösungen zu finden«, geweckt werden. Für 1996 sind unter anderem folgende Projekte vorgesehen: der Bau von Ausbildungszentren für Säuglingspflege in größeren Städten, ein Programm zur Förderung der Bergbauern, die Eröffnung einer zahnärztlichen Praxis und eines Zentrums für Präventivmedizin im ländlichen Raum und die Errichtung einer Kirche. [*SOP* 208 (1996) 13]

Neue Kirche in Korce

In der albanischen Stadt Korce wurde die Kirche Verklärung-Christi mit beträchtlicher finanzieller Unterstützung aus dem Ausland gebaut und vom Oberhaupt der albanischen Orthodoxen, Erzbischof **Anastasios**, geweiht. Der Vorgängerbau war in den 30er Jahren errichtet und von den Kommunisten in den 50er Jahren abgerissen worden. Zeitweilig diente er der rumänischen orthodoxen Gemeinde als Gotteshaus. Auch jetzt versehen zwei rumänische Priester in der neuen Kirche ihren Dienst, Vater **Foti** und Vater **Dimitrache Veriga**. [*Solia* 61 (Februar 1996), Heft 2, S. 6]

Albanien: Verstaatlichung der Gotteshäuser

Die Regierung von Albanien hat beschlossen, historisch wertvolle Kirchen in staatliche Trägerschaft zu überführen. Von dieser Maßnahme ist die orthodoxe Kirche Albaniens besonders stark betroffen. 80% ihrer Kirchbauten zählen zu dieser Kategorie. [*Pro Oriente* 29/96]

Drei neue Metropolen in Albanien

Am 27. und 28. Juli 1996 wurden die drei neuen, seit 1992 gewählten (vgl. *Ofo* 6, 1992, 303) Metropolen der orthodoxen Kirche von Albanien im Phanar, dem Sitz des Ökumenischen Patriarchats geweiht. Es handelt sich um den Metropolit von Korce **Christodoulos**, den Metropolit von Gjirokaster **Alexandros** und den Metropolit von Berat, Vlore und Kanine **Ignatios**. Die drei Metropolen, die zusammen mit dem Erzbischof **Anastasios** die Hl. Synode der Kirche von Albanien ausmachen sollen, werden bisweilen von der albanischen Regierung daran gehindert, nach Albanien zu reisen, um ihre

Metropolen zu betreuen. [To Bima 4.8.1996, S. A8]

14. Kirche von Finnland

Der finnische Erzbischof im Phanar

Am 15. Februar 1996 besuchte das Oberhaupt der finnischen Orthodoxie, der Erzbischof von Finnland und ganz Karelien **Ioannes**, den Sitz des Ökumenischen Patriarchats. Bei seinem Treffen mit dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und der Hl. Synode wurden verschiedene innerorthodoxe Themen, besonders die Frage der estnischen orthodoxen Kirche behandelt. Wie auch bereits gemeldet (vgl. *Ofo* 10, 1996, 110 ff.) wurde der Erzbischof zum Verweser der Kirche von Estland bestimmt.

Am 8. Mai 1996 empfing der Ökumenische Patriarch im Phanar nochmals den Erzbischof von Karelien und ganz Finnland und seine Begleitung. Die finnische Delegation, die für ein paar Tage im Sitz des Ökumenischen Patriarchats weilte, bestand – außer dem Erzbischof – aus dem Auxiliarbischof von Girensu, **Ambrosios**, und einer Priestergruppe der Metropole. [*Ökumenisches Patriarchat – Kirchliche Nachrichten*, Februar 1996, S. 3 f.; Mai 1996, S. 2–3]

15. Kirche von Estland

Verständigung über die Kirche von Estland

Die sich zum Teil sogar in Gewalttaten von Betroffenen in Estland äußernden Spannungen zwischen dem Ökumenischen und dem Moskauer Patriarchat wegen der jurisdiktionellen Zugehörigkeit der orthodoxen Kirche von Estland wurden abge-

baut. Am 3. und 22. April 1996 trafen die in Zürich tagenden Delegationen eine Vereinbarung, die nach dem Prinzip der Oikonomia angewandt werden soll (s. zwei entsprechende Dokumente auf S. 265 ff.). Die jeweiligen Heiligen Synoden billigten am 16. Mai 1996 diese Vereinbarung. Am selben Tag stellte das Moskauer Patriarchat die Abendmahlsgemeinschaft mit Konstantinopel, welche am 23. Februar 1996 von Moskau einseitig aufgehoben worden war, wieder her. [*SOP* 209 (1996) 1–2]

B. Altorientalische Kirchen

Armenische Kirche Mitglied in der ACK

Am 28. Februar 1996 wurde die Armenische Apostolische Kirche in die Arbeitsgemeinschaft der Christlichen Kirchen in Deutschland (ACK) aufgenommen. Die armenische Diözese in Deutschland ist neben der syrischen orthodoxen Kirche die zweite altorientalische Mitgliedskirche in der 1948 gegründeten ACK. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 91 (März 1996) 41–42]

Über die Armenische Kirche

Die Tradition der Armenischen Kirche reicht bis in die ersten Jahrhunderte zurück. Gregor der Erleuchter gilt als Gründer der Armenischen Kirche. Das armenische Christentum entwickelte sich im Laufe der nächsten zweihundert Jahre zu immer größerer Eigenständigkeit. Im 5. Jahrhundert entstand eine eigene armenische Schrift.

Die Armenische Apostolische Kirche gehört zu den fünf altorientalischen (nichtchalkedonensischen) Kirchen. Von 1065 bis 1375 bestand das kleinarmenische Königreich von Kilikien. Mit dem

Untergang des Reiches hängt die Teilung der armenischen Kirche in zwei Jurisdiktionen zusammen, in jene von Etschmiadzin, dem alten Sitz des Katholikos, und jene von Kilikien (Sis). Das Oberhaupt amtierte in Kilikien. Nach dem Ende des Reiches kehrte die armenische Kirche und sein Oberhaupt, der Katholikos, nach Etschmiadzin zurück. Ein zweiter Katholikos wurde gewählt. Die Zuständigkeit beider und der kirchlichen Zentren in Aghtamar, Jerusalem und Konstantinopel konnte nicht vollständig geklärt werden. Heute ist der Hauptsitz der armenischen Kirche das Katholikatum von Etschmiadzin, das für die Armenier in der Heimat, in Teilen der Sowjetunion sowie für zahlreiche Auslandsgemeinden zuständig ist. Das Katholikatum von Kilikien dagegen befindet sich in Antelias bei Beirut und ist überwiegend für die Armenier in arabischen Ländern zuständig.

Das Patriarchat von Konstantinopel ist aufgrund zahlreicher Pogrome und des Holocausts in der Türkei (1909, 1914/15, 1920/21 in Kilikien) beinahe ausgestorben. Von 1917 bis 1920 gab es einen unabhängigen armenischen Staat, der dann gewaltsam in die Sowjetunion eingegliedert wurde. Schlimme Religionsverfolgungen gab es von 1932 bis 1938, bei denen alle Kirchen in Armenien geschlossen, Geistliche inhaftiert wurden und der damalige Katholikos eines unnatürlichen Todes starb. 1955 trat Katholikos **Vasgen** sein Amt in Etschmiadzin an. Er verschaffte der armenischen Kirche durch gute Beziehungen zur Sowjetmacht mehr Freiraum. Seit dem 4. April 1995 ist **Karekin I.** Katholikos aller Armenier (s. *Ofo* 9, 1995, 288). [*Herder Korrespondenz* 50 (1996) 307]

1.700 Jahre Armenische Kirche

Patriarch **Karekin II.** von Etschmiadzin teilte mit, daß sich die Armenische Apostolische Kirche auf die Feier des Jahres 2001 vorbereite, welche als 1700-jähriges Jubiläum der Einführung des Christentums als Staatsreligion in Armenien gedacht sei. Auch eine große Pilgerfahrt aus der weltweiten armenischen Diaspora sei geplant. Außerdem soll die historische Kathedrale des heiligen Krikoris (Gregor) des Erleuchters neu entstehen. [*Katholische Nachrichten Agentur* – *ÖKI* 31 (23.7.1996) 18]

Das Oberhaupt der Armenischen Kirche im Phanar

Einen offiziellen Besuch stattete der Katholikos aller Armenier, **Karekin I.**, vom 8. bis 11. Mai 1996 dem Sitz des Ökumenischen Patriarchats im Phanar ab. Der hohe Gast, der vom Weihbischof **Asoghil Aristahessian** und mehreren armenischen Geistlichen begleitet wurde, wurde vom Ökumenischen Patriarchen, **Bartholomaios I.**, mit entsprechender Ehre empfangen. Am 9. Mai 1996 wurde in der Patriarchalkirche eine Doxologie zelebriert, bei der dem Katholikos die Hierarchie des Ökumenischen Thrones vorgestellt wurde. Am selben Tag nahmen beide Oberhäupter als Präsidenten an einer gemischten Tagung bei den Diskussionen über den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den Altorientalischen Kirchen teil. Der armenische Katholikos und seine Delegation besuchten außer den Sehenswürdigkeiten von Istanbul auch die Prinzeninseln Chalki und Proti. [*Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Mai 1996, S. 3 ff.]

Neues Kloster für syrisch-orthodoxe Priester

Im schweizerischen Arth, unweit von Luzern und Zürich, eröffnet in Kürze die syrisch-orthodoxe Diözese von Mitteleuropa und den Benelux-Ländern das Kloster **Avgin (Euren)**, ehemals Kloster Warburg. Ein Internat soll eventuellgeschlossen werden. Das Kloster war zuvor 340 Jahre Eigentum der Kapuziner. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 27 (25.6.1996) 10]

C. Orthodoxie und Ökumene

Kirchengemeinschaft zwischen syrischer Kirche und Lutheranern

Die syrische Mar Thoma Kirche von Malabar und die Vereinigten Lutherischen Kirchen in Indien (UELCI) streben ab November 1996 eine Altar- und Kirchengemeinschaft an. Die entsprechende Vereinbarung bedarf noch der Ratifizierung durch die kirchlichen Institutionen. Gespräche zu Fragen des Bischofsamtes sollten nach Ansicht der gemeinsamen Dialoggruppe fortgesetzt werden. Die Mar Thoma Kirche von Malabar hat 700.000 Mitglieder. Die UELCI vereinigt neun indische Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 24 (4.6.1996) 3]

50. Ikonenseminar gefeiert

Mit einer Ikonenausstellung und einem Festvortrag von Prof. **Nikolaou** beging das Katholische Bildungswerk des Kreises Biberach in Riedlingen das 50. Ikonenseminar. Die Malkurse, die von **Gustav Hauser**, Riedlingen, und Prof. **Brune**, Paris, begründet wurden, werden seit 10 Jahren nach einem altersbedingten Wech-

sel von Dipl. theol. **Abraham Karl Selig**, Innsbruck, erfolgreich geleitet.

Die Ikonenmalkurse des Katholischen Bildungswerkes verstehen sich als ein Beitrag zur Ökumene, der Interessenten die Möglichkeit bieten soll, nicht nur selbst Ikonen zu malen, sondern auch die Welt der Ostkirche besser zu verstehen. Aus diesem Grunde veranstaltet das Katholische Bildungswerk auch regelmäßige Studienreisen in orthodoxe Länder, speziell für an der Ikonenmalerei Interessierte. Weitere Informationen erteilt gerne das Katholische Bildungswerk Kreis Biberach e.V., Grabenstr.10, 88499 Riedlingen, Tel. 07371/93590.

Der Dialog zwischen Orthodoxen und Reformierten

Vom 9. bis 15. Juni 1996 tagte in der schottischen Stadt Aberdeen im Plenum die Gemischte Kommission für den theologischen Dialog zwischen Orthodoxen und Reformierten. Die Koordinierung der Arbeiten dieser fünften Begegnung der Kommission übernahmen ihre beiden Präsidenten, der Metropolit von Tyroloe und Serention **Panteleimon** und Dr. **Carel Blei**. Das zentrale Thema »Die Identität und die Einheit der Kirche« wurde im Lichte des Nikaino-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses und im Rahmen von weiteren Vorträgen untersucht. Zum Abschluß wurde ein gemeinsamer Text erarbeitet, der die Übereinstimmungen und Unterschiede zum Ausdruck bringt. Die nächste Tagung ist für 1998 mit dem Thema »Kirche und heilige Mysterien« geplant. [*Enimerosis* 12–1996, Heft 6, S. 3]

D. Sonstiges

Verheiratete Priester in Tschechien werden Unierte

Verheirateten Geistlichen, die zur Zeit des kommunistischen Regimes in der Tschechoslowakei im Untergrund zu römisch-katholischen Priestern geweiht wurden, steht jetzt die Möglichkeit offen, ihren Dienst als unierte Priester zu versehen. Der Erzbischof von Prag, Kardinal **Miloslav Vlk**, verlautbarte, daß dieser Personenkreis nach dem Willen der katholischen Bischofskonferenz Tschechiens in der jüngst geschaffenen unierten Eparchie des Landes, die das ganze Staatsgebiet umfaßt, eingegliedert werden kann. Der Vatikan billigt diese Lösung, die 17 verheiratete Priester betrifft. Insgesamt sollen in der damaligen Tschechoslowakei rund 250 verheiratete römisch-katholische Christen geheim zum Priester geweiht worden sein. [*Süddeutsche Zeitung* 4./5.4.1996, S. 80]

Der Papst in Deutschland

Nach 1980 und 1987 stattete das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche vom 22.-23. Juni 1996 der Bundesrepublik Deutschland einen offiziellen pastoralen Besuch ab. **Papst Johannes Pauls II.** erste Station in dieser dritten Deutschlandreise war Paderborn. Dort hielt er am 22. Juni einen Gottesdienst, dem unter der ökumenisch stark repräsentierten Teilnehmerzahl auch der Ersthierarch der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, **Augustinos**, beiwohnte, und gab das Versagen der Römisch-katholischen Kirche bei der Kirchenspaltung zu. Am Sonntag, den 23. Juni, versammelten sich hunderttausend Gläubige zu einer groß angelegten Papst-Messe im Berliner Olympiastadion. Johannes Paul

II. sprach die Priester und Nazi-Opfer **Bernhard Lichtenberg** und **Karl Leisner** selig. Anschließend schritt der Papst, begleitet vom Bundeskanzler **Helmut Kohl** und dem Berliner Regierenden Bürgermeister **Eberhard Diepgen** durch das Berliner Brandenburger Tor und hob in einer Rede die Freiheit der Menschen hervor.

Ein allgemeines christliches Konzil im Jahr 2000?

In einem Interview für die italienische linksliberale Tageszeitung »Repubblica« schlug der Generalsekretär des Weltkirchenrates (ÖRK), **Konrad Raiser**, vor, für das Jahr 2000 ein »allgemeines christliches Konzil« einzuberufen. Raiser bezieht sich dabei auf eine Idee Papst **Johannes Pauls II.**, der eine Begegnung aller christlichen Führer zur Jahrtausendwende ins Gespräch gebracht habe. Aus protestantischer Sicht könne ein solches Projekt jedoch nur als gemeinsame Bemühung aller Kirchen verwirklicht werden. In diesem Zusammenhang forderte der Generalsekretär auch, die römisch-katholische Lehre vom päpstlichen Primat neu zu erörtern, was der Papst selbst in seiner Enzyklika »Ut unum sint« angeregt hatte. Demgegenüber betonte der Präsident des päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Kirchen, **Kardinal Edward Cassidy**, der Primat sei Bestandteil des Glaubensgutes der Katholischen Kirche. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 31 (23.07.96) 1]

Papst fordert Bemühungen zur Ökumene

Am römischen Patronatsfest Peter und Paul am 29. Juni 1996 forderte Papst **Johannes Paul II.** die in der Vatikanstadt versammelten 10.000 Gläubigen dazu auf, die Distanz zwischen den Kirchen zu verkürzen, gegenseitige Vorurteile zu über-

winden und sich energisch in der Ökumene zu bemühen. Wenn die Christen schon zur Jahrtausendwende nicht geeint seien, sollten sie der Einheit zumindest möglich nahe sein. Zum Patronatsfest kam, wie jedes Jahr, eine Delegation des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, geleitet von **Michael Staikos**, dem Österreichischen Metropoliten. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (2.7.1996) 1]

Weltweite Bibelübersetzungen

Die »Internationale Vereinigung für die Bibel« (»ABO«) veröffentlichte folgende Zahlen: Bisher wurde die Bibel in 2.092 Sprachen und Dialekte übersetzt, vollständig und teilweise. Vollständig wurde sie in 341 Sprachen übertragen. In Afrika gibt es die Bibel in 598 Sprachen, in Asien ist sie in 520 Sprachen zu finden, in Lateinamerika in 365 Sprachen und in Australien in 344. Die gleiche Quelle berichtet, daß seit 1944 auch Übersetzungen der Bibel in die Sprache der Basken und des Ecuador erhältlich sind. Das Neue Testament ist in 18 Sprachmundarten erschienen, darunter auch der Dialekt »afar« aus Äthiopien, »kisangala« aus Kenia und »garchuali« aus Indien. Der Text der Jerusalemer Bibel ist inzwischen auf CD-Rom erhältlich. [*Ephemerios* 44 (1995) 89]

Der erste Kirchentag in Eisleben

Vom 21. bis 23. Juni 1996 fand in Eisleben, parallel zum Papstbesuch in Paderborn, der erste gemeinsam von den beiden großen Kirchen Deutschlands vorbereitete Kirchentag unter dem Motto »Alte Wurzeln - neues Leben« statt. Die Veranstalter regten einen gemeinsamen Kirchentag für alle Christen in Deutschland im Jahr 2000 an. Ein solches Treffen könnte »ein Zeichen der Hoffnung sein für alle, die nach Antworten für die Zukunft suchen«. Ziel

des ersten Kirchentages in Eisleben war es, weitere Schritte auf die Einheit der Christen zuzugehen. Bedauert wurde von den Katholiken und Protestanten, daß kein gemeinsamer Abendmahlgottesdienst, sondern nur ein ökumenischer Gottesdienst stattfinden konnte. Auch christliche Freikirchen und Juden nahmen daran teil. Die bestbesuchte Arbeitsgruppe mit 200 Teilnehmern beschäftigte sich mit dem »Verhältnis der Kirchen zum Judentum« und der »Überwindung des Antijudaismus«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (2.7.1996) 3]

Türkei verfälscht Christentum in der Presse

Das Seminar für orientalische Studien in Tübingen hat im Auftrag der Islam-Arbeitsgruppe des deutschen Zweiges der Lausanner Bewegung für Weltevangelsing die türkische Presse beobachtet und dabei festgestellt, daß durch Berichte über unmoralisches Verhalten von Christen Vorurteile gegen das Christentum aufgebaut werden. Es werde zugleich suggeriert, der Islam sei die bessere Religion.

Laut türkischer Behörden in Ankara soll im alten Stadion von Ephesos ein Kamelrennen für einheimische und touristische Zuschauer stattfinden. Der griechische Kulturminister **Stavros Benos** sieht in dieser Entscheidung eine Verunglimpfung des Kulturerbes, der türkische Kulturminister hingegen befürwortet das Kamelrennen, weil es populär sei und die Staatskassen fülle. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 17 (16.4.1996) 19; 22/23 (21.5.1996) 14]

»Abt-Emanuel-Heufelder-Preis« an Benediktinerabtei Chevetogne

Am 25. Mai 1996 verlieh die Benediktinerabtei Niederaltaich an der Donau den

1992 gestifteten »Abt-Emanuel-Heufelder-Preis« an das Kloster Chevetogne in Belgien für seine »herausragenden Bemühungen um die Annäherung zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen«. Weitere Preisträger sind 1996 der Erzpriester **Slobodan Milunović**, Pfarrer der serbischen orthodoxen Kirchengemeinde in München, und der Gründer des multireligiösen und interkulturellen Zentrums »Zajedno«, Franziskanerpater **Marko Orsolić**, Sarajevo/München. Sie erhalten den Preis für ihren »mutigen Einsatz um Verständigung und Frieden zwischen Orthodoxen und Katholiken im ehemaligen Jugoslawien«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 21 (14.5.1996) 20]

Studienzentrum für interreligiösen Dialog

Die Orthodoxe und die Katholische Kirche sowie die jüdische und muslimische Religionsgemeinschaft wollen ein Studienzentrum für den interreligiösen Dialog gründen. Das Zentrum soll als Abteilung der Universität Sarajevo im Oktober 1996 seinen Betrieb aufnehmen. [*Radio vaticana*, Kurznachrichten 10.-13.5.1996]

Kirche von England revidiert ihre Höllenvorstellung!

Die Generalsynode der Anglikanischen Kirche in York setzte sich mit der traditionellen kirchlichen Lehre von Höllenfeuer und ewiger Bestrafung auseinander. Saddistische Vorstellungen von Gott und einer ewigen Höllenqual der Sünder hätten in der Vergangenheit bei vielen Gläubigen »qualende psychologische Narben« hinterlassen. Wenn die Kirche von England an der »Realität von Himmel und Hölle« festhalte, dann seien Hölle und Verdammnis besser mit »Auslöschung« und »Nicht-Sein« zu beschreiben. Wer an der

Sünde festhalte, habe die Fähigkeit für die Liebe und somit für das Himmelreich verloren. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 31 (23.07.96) 2]

Mitgliederzahlen der EKD-Gliedkirchen

Aus den »Statistischen Daten zur Kirchenmitgliedschaft für das Jahr 1994«, die das Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vorgelegt hat, geht hervor, daß die 24 evangelischen Landeskirchen am 31. Dezember 1994 rund 28,2 Millionen Mitglieder hatten (1993: 28,45 Millionen). Die Zahl der Kircheneintritte lag nach den Angaben gegenüber 1993 nahezu unverändert bei fast 56.000; die Kirchenaustritte belaufen sich im Erhebungsjahr auf 290.000 Menschen (1993: 285.000). 1992 traten 361.000 Mitglieder aus. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 15/16 (2.4.1996) 11]

Vertreter des Baptisten-Weltbundes im Phanar

Am 11. Mai 1996 stattete eine Delegation des Baptisten-Weltbundes dem Ökumenischen Patriarchat einen offiziellen Besuch ab. Die Delegation traf sich mit der synodalen Kommission des Patriarchats für die innerchristlichen Angelegenheiten, die vom Metropoliten von Ephesos, **Chrysostomos**, geleitet wird. Mitglieder der Baptisten-Delegation waren: der Generalsekretär des Weltbundes, Rev. **Denton Lotz**, der Direktor der Abteilung »Studium und Forschung«, **Tony Cupit**, der Generalsekretär der europäischen Baptisten-Föderation, **Karl Heinz Walter**, der Präsident der europäischen Baptisten-Föderation, **Theodor Angelov**, Prof. **James Leo Garrett**, und der Präsident der kanadischen Baptisten-Föderation, **Bruce Milne**. Am Nachmittag desselben Tages wurde die Delegation vom Ökumenischen

Patriarchen, **Bartholomaios I.**, empfangen. Am 12. Mai besuchten die hohen Gäste die Insel Chalki und das Kloster der Hl. Trinität. [*Episkepsis* 531 (31.5.1996) 6; *Ökumenisches Patriarchat: Kirchliche Nachrichten*, Mai 1996, S. 6]

* Am 20. Mai 1996 starb der katholische Kirchenhistoriker und Patrologe Prof. Dr. **Bernhard Kötting** im Alter von 86 Jahren in Münster. 1934 wurde er zum Priester geweiht; 1951 zum Professor an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster berufen, in der er vor allem in den 60er Jahren das Studium orthodoxer Theologen gefördert hat. Sein besonderes Forschungsgebiet war die vergleichende Religionsgeschichte der Antike und des frühen Christentums. Seit 1966 gehörte er dem Herausberggremium des international bekannten »Reallexikon für Antike und Christentum« an. [*Katholische Nachrichten Agentur* – *ÖKI* 24 (4.6.1996) 16]

* Prof. Dr. **Miguel Maria Garijo-Guembe**, Direktor des Katholisch-Ökumenischen Instituts der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (mit besonderem Augenmerk auf der Ekklesiologie und der Versöhnung der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche) verstarb nach langer Krankheit. Der 1935 geborene Baske war Priester der Diözese San Sebastian. [*Katholische Nachrichten Agentur* – *ÖKI* 39 (17.9.1996) 20]

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Anhang zur Chronik:

Befreiungstheologie im orthodoxen Kontext am Beispiel des griechischen Freiheitskampfes¹

Theodor Nikolaou, München

Exzellenz!

Eure Hoheit!

Sehr verehrter Herr Staatsminister!

Sehr verehrte Vertreter des griechischen Parlaments!

Sehr verehrter Herr Generalkonsul!

Meine verehrten Damen und Herren!

An diesen Tagen vor 175 Jahren begann der griechische Befreiungskampf gegen das Osmanische Reich. Es war nicht das erste Mal, daß die Griechen sich gegen das türkische Joch auflehnten. Bereits früher, vor allem in den Jahren 1770 und 1790, hatten sie den Aufstand erprobt. Während aber diese früheren Revolten grausam niedergeschlagen wurden (mit Bezug darauf berichtet Hölderlin im »Hyperion« von den Hoffnungen und der bitteren Enttäuschung der Griechen), hat der im Jahr 1821 begonnene Freiheitskampf zum erhofften Erfolg geführt.

Trotz der Ungleichheit an menschlichem Potential und materiellen Mitteln zwischen den Türken und den Griechen erlangten Letztere in den neun Jahren des Unabhängigkeitskrieges (1821–1829) ihre Freiheit. Durch den Befreiungskampf stellten sie nicht nur ihre tiefverwurzelte Liebe zur Freiheit unter Beweis, sondern auch, daß sie trotz der fast vierhundertjährigen Fremdherrschaft auf Kräfte zurückgreifen konnten, die für das Überleben eines jeden Volkes von unermesslicher Bedeutung sind. Für das griechische Volk waren diese Kräfte zum einen seine **griechische** und zum anderen seine **christliche Identität**.

Bereits Anfang des 15. Jh.s, d. h. noch vor dem Fall Konstantinopels, hatte der letzte bedeutende byzantinische Philosoph, Georgios Gemistos Plethon, die Identität des Volkes in den Worten zusammengefaßt: »Ἐσμέν ... Ἕλληνες τὸ γένος, ὡς ἡ τε φωνὴ καὶ πάτριος παιδεία μαρτυρεῖ« (Vom Geschlecht her sind wir Hellenen, wie sowohl die Sprache als auch die väterliche Bildung beweisen). Mit dem Hinweis auf die Sprache und die überlieferte griechische Bildung erinnerte Plethon an den Hellenismus, an jene kulturelle Entwicklung der Menschheit, in der sich das Griechische als das Edelste des menschlichen Geistes behaupten konnte. Diese Entwicklung, die mit Alexander dem Großen (+ 323 v.Chr.) ansetzte, ist, wie F. C. Grant hervorhebt, »in Wirklichkeit ... nie zu Ende (gegangen). Der Einfluß des Hellenismus drang tief in die ganze römische Welt ein, im

¹ Festrede anlässlich des griechischen Nationalfeiertages in München (vgl. oben S. 285).

Westen wie im Osten, und bestimmte weithin den Gang der Geschichte von Byzanz, des Mittelalters und der Renaissance.« Durch seine Begegnung mit dem Christentum, dem er zu seiner Universalität verhalf, wurde er zum entscheidenden Faktor der europäischen Kultur schlechthin.

Mit diesem Hinweis bezweckte Plethon zwar konkret die Erneuerung jener Kräfte, die seinerzeit das Byzantinische Reich vor dem Untergang retten sollten. Aber gleichzeitig schlug er auch eine Brücke in die Zukunft. Denn aus diesem Moment der griechischen Identität (griechische Sprache und Bildung) in seiner traditionellen Verbindung mit dem orthodoxen Glauben entwickelten sich jene Kräfte, die das Überleben des Volkes unter dem andersgläubigen Herrscher gewährleisteten. Während der langwierigen Fremdherrschaft wurden diese Kräfte vor allem im *κρυφό σχολειό* (in den verbotenen, geheimen Schulen) weitergegeben. In diesen Schulen, die meistens von einfachen Priestern und Mönchen mit den liturgischen Büchern als einzigem Lesestoff und den Kirchen bzw. Klöstern als Schulgebäuden betrieben wurden, lernten die griechischen Kinder diese Kräfte kennen und schätzen. Es waren ebenfalls einfache Priester, die das Land bereisten und das Volk in seinem orthodoxen Glauben bestärkten. Der heilige Kosmas Ätolos, der gerade wegen einer solchen Tätigkeit wenige Jahrzehnte vor dem Freiheitskampf den Märtyrertod erlitt, ist ein glänzendes Beispiel dafür.

Dieselben Kräfte, welche die Identität des Volkes sicherten, verhalfen ihm 1821 zu seiner Befreiung. Es ist nicht zufällig, daß der Freiheitskampf mit der Losung geführt wurde: *Γιά τοῦ Χριστοῦ τὴν πίστη τὴν ἁγία καὶ τῆς πατρίδος τὴν ἐλευθερία* (sie kämpften »für den heiligen Glauben an Christus und die Freiheit der Heimat«). Die offiziellen Dokumente, aber auch einfache Volkslieder, Briefe, Testamenttexte, Memoiren, Reiseberichte und Ähnliches aus der Zeit des Befreiungskampfes bestätigen die große Bedeutung und die Aktualität dieser Kräfte für diesen Kampf. Besonders bestätigen sie, daß der Freiheitskampf als ein gerechter Kampf empfunden wurde und daß er in diesem Sinne ein von Gott gewollter war.

Während Zar Alexander und Fürst Metternich im Namen der Heiligen Allianz den Sultan zum gottgewollten Herrscher der Hellenen erklärten, verkündeten diese und ihre Anführer die Ansicht, daß der Unabhängigkeitskrieg das Werk Gottes sei. Man könnte in diesem Zusammenhang auf die bekannte und reiche Religiösität eines Feldherren wie **Makryannis** oder eines Dichters wie **Rigas Feraios** zurückgreifen. Aber unter den vielen einschlägigen Texten genügen wohl hier zwei andere Beispiele:

Anthimos Gazis schreibt: »Alles was wir, ich oder meine Mitarbeiter, sei es als Mitglieder des Geheimbundes (*Φιλική ἑταιρεία*), sei es als Kämpfer getan haben, war Eingebung und Werk der Göttlichen Vorsehung«.

Und der berühmte Freiheitskämpfer Theodoros Kolokotronis führt näher aus: »Als wir uns zur Revolution entschlossen, haben wir weder daran gedacht, wie viele wir sind, noch daran, daß wir keine Waffen haben Wie ein Regen ist auf uns alle der Wunsch nach Freiheit gekommen; und alle, Priester, Gemeindevorsteher, Kämpfer, Gebildete und Händler, groß und klein waren mit diesem Ziel einverstanden und haben die Revolution durchgeführt«. Und in seinem Aufruf an das Volk schreibt er: »Die Stunde ist gekommen. Das Kampffeld des Ruhmes und der Freiheit ist offen; alles gehört uns und der Gott

des Alls wird mit uns sein. Fürchtet euch nicht im Geringsten.« »Gott hat seine Unterschrift (für die Befreiung) bereits geleistet.«

Diese Beispiele und viele weitere Texte (vgl. *Ilias Ikonomou* [Hg.], *Κείμενα πίστεως καὶ ἐλευθερίας*, Athen 1985, S. 11 ff.) zeigen, daß die Befreiungskämpfer, obwohl sie meistens keine Kleriker und Theologen waren, eine Art theologische Sprache verwenden, die vom Glauben an Gott und an die Freiheit herrührt. Die Freiheitskämpfer von 1821 sind sich aufgrund ihrer Identität als Griechen und orthodoxe Christen stets eines bewußt, daß sie nämlich von Gott frei geschaffen und zur Freiheit bestimmt wurden. Darauf berufen sie sich wiederholt und damit begründen sie unmißverständlich die Legitimität ihres Aufstandes. Den Texten gemäß »hat die Revolution ihren Anfang bei Gott, der die Befreiung der Griechen beschlossen hat; sie wird mit seinem Beistand vorbereitet; sie wird als eine Art religiöser Akt durch ein entsprechendes Ritual in den Kirchen proklamiert; sie wird mit dem Beistand Gottes durchgeführt; jeder Erfolg und Fortschritt des Kampfes wird in Lobpreisungen und in offiziellen und inoffiziellen Proklamationen Ihm (sc. Gott) zugeschrieben.« (*Ilias Ikonomou* [Hg.], *Κείμενα πίστεως* ..., S. 12).

Auch die Symbole, die damals verwendet wurden, beweisen die enge Anknüpfung der Legitimität des Befreiungskampfes an den Glauben an Gott. Allen voran ist hier das Kreuz zu nennen, das die Revolutionsflaggen, die Siegel, die Ehrenzeichen und Ähnliches schmückte. Als Symbol des christlichen Glaubens drückt das Kreuz die Überzeugung aus, daß jemand durch das Opfer zum Heil gelangt. Die Befreiung vom osmanischen Joch verlangte entsprechend ihre Opfer und die Befreiungskämpfer waren dazu uneingeschränkt bereit. Dazu wurden sie übrigens vielfach von Klerikern aufgerufen, von denen einige, wie z. B. Germanos, der Metropolit von Palaiai Patrai, eine Führungsrolle übernommen haben; andere Kleriker wiederum mußten ihr Leben lassen, und zwar entweder auf dem Schlachtfeld oder indem sie von den Türken erhängt wurden, wie das Beispiel des Patriarchen Gregor V. zeigt.

Wenn man diese geschichtlichen Fakten des Freiheitskampfes bedenkt, auf die ich mich hier bewußt konzentriert habe, könnte man von einer bestimmten Theologie der Befreiung im orthodoxen Kontext reden. Aber gerade diese Sicht ist in der Tat eine ambivalente. Denn sie betrifft die heikle Frage nach der Einmischung von Klerikern in weltliche Angelegenheiten, ja sogar in blutige Auseinandersetzungen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn gelegentlich unterschiedliche Stimmen zu diesen Fakten zu hören sind: Den einen war der Beitrag des Klerus zu gering, den anderen zu weitgehend. Beide Urteile gehen jedoch davon aus, daß die Kirche einen weltlichen Auftrag hat. Aber diese Meinung ist meines Ermessens schlicht und einfach falsch, weil die Kirche einzig und allein den Auftrag hat, den Menschen das Heil und den Frieden zu verkünden. Die orthodoxe Theologie und Kirche hat sich nie die Theorie von den zwei Gewalten, der geistigen und der politischen, zu eigen gemacht. Sie hat auch nie aus freien Stücken die Unterordnung der kirchlichen Gewalt unter die weltliche akzeptiert. Selbst die Rolle des Patriarchen als Ethnarchen während der türkischen Herrschaft ist keine theologisch legitimierte; sie wurde ihm vielmehr vom Eroberer aufoktroiert und bezweckte die Kontrolle der christlichen Untertanen (vgl. auch *Ilias Ikonomou* [Hg.], *Κείμενα πίστεως* ..., S. 16 f.).

Solche und ähnliche Klarstellungen heben aber den Grundsatz nicht auf, daß jeder Mensch, auch der Kleriker, die Freiheit und die Menschenwürde des Nächsten, ebenso

wie die Freiheit der Völker uneingeschränkt zu vertreten hat. Der Glaube an Gott impliziert den Glauben an die Freiheit des Menschen. Gerade dies ist die Quintessenz der oben angesprochenen Theologie der Befreiung im orthodoxen Kontext. Die Freiheitskämpfer von 1821 haben in der Tat ihren Glauben verteidigt und die Freiheit ihres Vaterlandes erkämpft.

Waren die Kräfte der hellenischen und der christlichen Identität der eigentliche Antrieb des Volkes bei seinem Freiheitskampf, so haben doch auch andere Kräfte bei seiner Befreiung mitgeholfen. Eine dieser Kräfte, die im Rahmen dieses Dankgottesdienstes hier und heute nicht unerwähnt bleiben darf, war die Welle der Sympathie und der Begeisterung von Nicht-Griechen für die griechische Sache, der **Philhellenismus**. In vielen Staaten verfaßte man Sympathieschriften, gründete Philhellenen-Vereine und sammelte Geldbeträge für den gerechten Kampf; viele eilten freiwillig zum Kampf und einige mußten sogar ihr Leben dort lassen. Aber während der Philhellenismus in der Bevölkerung Europas breite Schichten erfaßte, stieß der Freiheitskampf der Griechen bei den Politikern der damaligen Regierungen auf Widerstand. Allen voran war Metternich der erbitterte Gegner des griechischen Freiheitskampfes, weil dieser Kampf dabei war, den im Wiener Kongreß ausgehandelten status quo in Frage zu stellen.

Unter den damaligen Regierungen nahm allerdings das Königreich Bayern, eine Macht mittleren Ranges, ziemlich früh eine abweichende Haltung ein. Es war insbesondere der Kronprinz und spätere König Ludwig I., der zu einem der wichtigsten Philhellenen seiner Zeit wurde. Seinen Philhellenismus verdankte er dem humanistischen Bildungsideal, nach dem die Geistesschöpfungen der griechischen Antike **zur Erziehung und Formung des Menschen** beitragen. Seine Liebe für Hellas war so groß, daß er seine Elegie über Paestum (gedichtet 1817) mit den bewegenden Worten beendet:

«Daß mir vergönnet nicht war, Griechen, zu leben bey euch!
Lieber, denn Erbe des Throns, wär' ich hellenischer Bürger.»

Auch wenn es Ludwig selber nicht vergönnt war, »hellenischer Bürger« zu werden, so gehört er mit Sicherheit zu den »hellenischen Ehrenbürgern«. Nicht von ungefähr wurde sein Sohn Otto der erste König von Griechenland und viele Bayern zu tatsächlichen Bürgern von Hellas. Wir, die hier im schönen Athen der Isar leben, werden auf Schritt und Tritt, sei es bei den Sammlungen der Glyptothek oder den Bauten von Leo von Klenze und den Propyläen am Königplatz, Zeugen der Liebe Ludwigs zu Griechenland. Aber Bayerns Philhellenismus und die engen griechisch-bayerischen Beziehungen gehören nicht nur der Vergangenheit an, sondern sind auch lebendige Gegenwart.

Meine verehrten Damen und Herren!

Zum Schluß dieser kurzen Festrede möchte ich ein Zitat aus *Wolf Seidls* Buch »Bayern in Griechenland« (S. 11–12) bringen, das den Beitrag der Bayern, aber auch und vor allem die Idee Hellas in passenden Worten würdigt. »Ludwig, der Kronprinz Bayerns, hatte etwas zuviel Homer gelesen; ihm waren Ideen Realität, und als der Aufstand losbrach, unterstützte er die Griechen mit Geld, Waffen und militärischen Beratern. Ein Kronprinz bekannte sich öffentlich zu den Revolutionären, und er blieb seiner Gesinnung treu, als er wenige Jahre später König wurde. Bemerkenswert genug. Trotzdem wäre es

nicht mehr gewesen als ein romantischer Spleen, hätte Ludwig nicht im Einklang mit der öffentlichen Meinung Europas gehandelt. Und das eben war das Neue: daß das Gewissen der Völker politisch relevant wurde. Die Fürsten, die Kabinette, die Realisten waren ja alle dagegen. Aber sie hatten übersehen, daß Macht im nachnapoleonischen Europa plötzlich Legitimität brauchte, daß Griechenland nicht nur ein aktuelles – durchaus zweitrangiges – politisches Problem war, sondern eine für Europa, das Abendland, zentrale Idee: Hellas.« Diese Idee verbunden mit der christlichen Religion verhalf den Griechen zu ihrer Befreiung von den Türken. Und dieselbe Idee in derselben Verbindung sollte auch heute im Rahmen der vorwiegend ökonomisch-politischen Bemühungen um die Einheit Europas zentral und ausschlaggebend bleiben. Denn, wenn es darum geht, daß diese Einheit auch eine geistig-kulturelle Dimension erhält, dann macht »die Idee Hellas« in ihrer Verbindung mit dem Christentum ihre eigentliche Wurzel und Grundlage aus.

Es lebe Hellas! Ζήτω ἡ Ἑλλάς!

Eingesandte Schriften

Akanthopoulos, Prodromos, 'Η ιστορία τῶν ἐνοριῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου κατὰ τὴν Τουρκοκρατία, Thessaloniki 1984

Anestidis, Adamantios (Bearb.), 'Ελληνικὴ Θεολογικὴ Βιβλιογραφία. Βιβλιογραφία ἐτους 1984 καὶ παραλειπόμενα ἀπὸ τοῦ 1977. Βιβλιογραφία τῆς θεολογίας καὶ τῶν βοηθητικῶν τῆς ἐπιστημῶν, Bd. 8, Anhang zur Zeitschrift *Theologia*, Athen 1994, μῆ', 1123 S. (ISBN 900-85663-1-2)

Ders., 'Εκκλησία. Εὐρετήριο. Τόμων ΝΑ' (Bd.51) (1974) – CE'(Bd. 65) (1988), Athen 1995, 607 S.

Aristoteles Universität Thessaloniki, Theologische Fakultät (Hg.), Καρὸς, Festschrift für Prof. *Damianos Ath. Doikos*, Teil A', *EETHStH* 4, Neue Reihe, Thessaloniki 1994, 925 S.,

Aristoteles Universität Thessaloniki, Theologische Fakultät (Hg.), Καρὸς, Festschrift für Prof. *Damianos Ath. Doikos*, Teil B', *EETHStH* 5, Neue Reihe, Thessaloniki 1995, 700 S.,

Baloglou, Christos, Η οικονομικὴ σκέψη τοῦ Νικολάου Καβάσιλα, Sonderdruck aus: *Byzantiaka (Thessaloniki)* 16 (1996) 195–213

Bauer, Johannes – Larentzakis, Grigorios (Hgg.), Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa, *Grazer Theologische Studien*, Nr. 21, Internat. Tagung an der Karl-Franzens Universität Graz, Graz: Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1996, 201 S. (ISBN 3-900797-21-8)

Bienert, Wolfgang, A., Die Reformation als dogmengeschichtliches Ereignis. Ein Beitrag zur Geschichte des pneumatologischen Dogmas, Sonderdruck aus: *Der Heilige Geist: Ökumenische und reformatorische Untersuchungen*, (Veröffentlichungen der Luther-Akademie e.v. Ratzburg, Bd. 25), hg. v. *Joachim Heubach*, Erlangen: Martin-Luther-Verlag 1996, 56 S.

Brun, Maria – Schneemelcher, Wilhelm (Hgg.), EUCARISTHRIA – Eucharisteria, Festschrift für *Damaskinos Papandreou* Metropolit der Schweiz zum 60. Geburtstag am 23. Februar 1996, Athen: Ekdotike Athenon 1996, 360 S. (ISBN 960-213-346-5)

Celora, Giorgio, Evdokimov. Voce dell'ortodossia in occidente, (Nuovi Saggi Teologici 34), Bologna: EDB 1995, 311 S., (ISBN 88-10-40537-4)

Coreth, Emerich – Ernst, Wilhelm – Eberhard, Tiefensee (Hgg.), Von Gott reden in säkularer Gesellschaft, Festschrift für *Konrad Feiereis* zum 65. Geburtstag, Leipzig: Benno Verlag 1996, S. 73.

Feige, Gerhard (Hg.), Johannes von Damaskus, Drei Verteidigungsschriften gegen diejenigen, welche die heiligen Bilder verwerfen, ... übersetzt von *Wolfgang Hradsky*, Leipzig ²1994, 128 S. (ISBN 3-7462-0553-0)

Gadamer, Hans-Georg, Gesammelte Werke, Bd. 7, Griechische Philosophie, III: Plato im Dialog, Tübingen 1991

Galitis, Georgios A., 'Ο Φοῖνιξ τῶν Πράξ. 27, 12 καὶ ἡ Φοινικὸς τῆς Μεσσηνίας, Sonderdruck aus: ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΤΟΥ Δ' ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ ΠΕΛΟΠΟΝΝΗΣΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (Κόρινθος 9 – 16 Σεπτεμβρίου 1990), Athen 1992–1993, S. 317–326

Glaeser, Zygfryd, W Jednym Duchu Jeden Kosciol. Pneumatologiczna Eklezjologia Nikosa A. Nissiotisa, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego 1996, 230 S. (ISBN 83-86865-08-3)

Häring, Bernard, Learning more about God's plan in a worldwide community, Sonderdruck aus: *The Journal of Law and Religion*, Bd. XI, Number 1, 1994–95, 177–201

Hohlweg, Armin (Hg.), Byzanz und seine Nachbarn, *Südosteuropa-Jahrbuch* 26, München: Südosteuropäergesellschaft 1996, 346 S. (ISBN 3-9255450-55-6)

Iwanow, Wladimir, Russland und das Christentum, (Theologie Interkulturell 8), Frankfurt: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation 1995, 296 S. (ISBN 3-88939-371-3)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Mit Spannungen leben. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Thema »Homosexualität und Kirche«, (EKD Texte 57), Hannover: o.A., 56 S.

Leopoulos, George (ed.), The Ecumenical Movement, the Churches and the World Council of Churches. An Orthodox contribution to the reflection process on »The Common Understanding and Vision of the WCC«. The proceedings of the inter-Orthodox consultation on the »The Common Understanding and Vision of the WCC«, Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate, Chambésy Geneva, 19 to 24 June 1995, co-produced by the World Council of Churches, Geneva with *Syndesmos*, the World Fellowship of Orthodox Youth, Poland, o.A. 1996, 63 S., (ISBN 2-8254-1166-3)

Lowe, Malcolm (ed.), Orthodox Christians and Jews on Continuity and Renewal. The Third Academic Meeting between Orthodoxy and Judaism. Including a History and Bibliography of Dialogue between Orthodox Christians and Jews, published by the *Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel (organ of religious research: Immanuel)*, Bd. 26/27, Jerusalem, Israel 1994, 255 S. (ISBN 0302-8127)

Moutsopoulos, N. K., Pentina I. Οι Μυθονικές πόλεις αυλών, προμικός, Αρέθουσα και ο τάφος του Ευριπίδη, (Byzantina Mnimeia 8), Thessaloniki: Kentro Byzantinon Ereunon 1995, XII, 235 S.

Nikolakopoulos, Konstantin, Autokephaliesystem und eucharistische Einheit. Orthodoxe Ekklesiologie mit neutestamentlichen Fundamenten, *Theologia* 67 (1996) 361-371.

Ders., Σύντομη σκιαγράφηση της Ὁρθοδοξίας στό Βυζάντιο πρίν καί μετά τήν πτώση, in: ΚΑΙΠΟΣ. Festschrift für Prof. *Damianos Ath. Doikos*, Teil B', *EETHStH* 5, Neue Reihe, Thessaloniki 1995, S. 205-216

Nikolaos (Mönch), Ἐνιαία ὀπτική αἴσθηση. Ἡ ἐκούσια ἀξιοποίηση τῆς περιφερειακῆς ὁράσης, γιά ἕνα εὐρύ καί προσωπικό κοίταγμα τοῦ κόσμου, Athen: Armos 1996, 77 S. (ISBN 960-90077-0-8)

Nikolaou, Theodor, Ἡ Νέα Κατήχηση τῆς ρωμαιο-καθολικῆς ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Sonderdruck aus: *Ἐκκλησία*, Bd. 73, Athen 1996, 32 S.

Ders., Die Einheit der Initiationssakramente. Ein gemeinsamer Standpunkt im orthodox-katholischen Dialog, in: *KNA-Ökumenische Information* Nr. 20, 7. Mai 1996, 14-18, Bonn

Ders., Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern, Sonderdruck aus: *Südosteuropa-Jahrbuch* 26, S. 65-86

Ders. (Hg.), Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.-29. Oktober 1993). Eine Dokumentation, zusammengestellt v. *Radu Constantin Miron*, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 4), St. Ottilien: EOS-Verlag 1996, 147 S. (ISBN 3-88096-430-0)

Ders., Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, in: Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa. Internationale Tagung an der Karl-Franzens-Universität Graz. 9. bis 10. November 1995, hg. v. *Harald Heppner - Grigoriōs Larentzakis*, Sonderdruck aus: *Grazer Theologische Studien* 21 (1996) 107-127

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ἡμερολόγιον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 1996, Katerini: Epektasi 1996

Ὁρθοδοξία ἐλληνισμός πορεία στήν τρίτη χιλιετία, 1. Bd., Berg Athos: Iera Moni Koutloumousiou 1995, 439 S.

Panagopoulos, Georgios, Ἐκκλησία καί Μέσα Μαζικῆς Ἐνημέρωσεως. Ὅψεις ἐνός πολύπτυχου προβλήματος, *Exodos* 16 (20) 17-21

Panagopoulos, G. - Andriopoulos, P., Εὐχαριστία καί κάθαρση. Τό συναμώτερον τῆς Παράδοσης, *Sinaxi* 54 (1994)

Panagopoulos, G. - Papanikolaou, E. - Andriopoulos, P., Τρία κείμενα γιά τόν G. Mahler, Athen 1996

Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν, übers. ins Neugriechische von A. G. *Galitis*, besorgt von G. A. *Galitis*, Bd. 1, Athen ⁴1993, Bd. 2, Athen ²1988

Prokschi, Rudolf, Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert, (Das östliche Christentum, Neue Folge 44), Würzburg: Augustinus-Verl. 1996, 243 S.

Πρός Διόγνητον ἐπιστολή, übers. v. Metropolit von Kitros, Katerini und Platamon *Agathonikos*, Katerini: Tertios ²1996 (ISBN 960-7297-98-9)

Rein, Harald, Management in der Kirche. Am Beispiel der Christkatholischen Kirche der Schweiz, Sonderdruck aus: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 85 (1995) 165-186

Ders., Ausbildung und Tätigkeit des Pfarrers im Spiegel heutiger Berufsbilder, Sonderdruck aus: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 86 (1996) 65-79

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Unentwegter Kampf um Frieden und Demokratie. Der Beitrag der Kirche in Zentralamerika. Juli 1995, (Stimmen der Weltkirche 36), Bonn o.J., 37 S.

Dass. (Hg.), Kongregation für den Klerus. Internationales Symposium zum 30. Jahrestag des Konzilsdekrets Presbyterorum Ordinis. Schlußbotschaft an alle Priester der Welt. 28. Oktober 1995, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 124), Bonn o.J., 21 S.

Dass. (Hg.), Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung. 20. November 1995, (Arbeitshilfen 128), Bonn o.J., 50 S.

Dass. (Hg.), Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule. 22. Januar 1996, (Die deutschen Bischöfe – Kommission für Erziehung und Schule 16), Bonn: o.A., 27 S.

Dass. (Hg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem dritten Pastoralbesuch in Deutschland sowie Begrüßungsworte und Reden, die an den Heiligen Vater gerichtet wurden. 21. bis 23. Juni 1996., (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 126), Bonn o.J., 93 S.

Selig, Karl, Ikonen. Zeichen des Heils, Heiligkreuztal: Verlag aktuelle texte gmbh 1990, 79 S. (ISBN 3-921312-39-6)

Sheptytsky, Andrei (Metropol.), Words of the Servant of God, Toronto: Seniors Club Ukrainian Catholic Brotherhood of Canada 1995, 201 S., 6 S. Abb., ISBN 0-921537-11-5

Sijakovic, Bogoljub, Amicus Hermes, Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie, Podgorica: Oktoih 1996, 224 S. (ISBN 86-7659-083-4)

Tinnefeld, Franz, »Es wäre gut für jenen Menschen, wenn er nicht geboren wäre«. Eine Disputation am Hof Kaiser Manuels II. über ein Jesuswort vom Verräter Judas, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 44 (1994) 423–430 bzw. 45 (1995) 115–158

Trakatellis, Dimitrios, Οι πατέρες ἐρμηνεύουν. Ἀποψεις πατερικῆς βιβλικῆς ἐρμηνείας, Athen: Apostoliki Diakonia 1996, 254 S. (ISBN 960-315-230-7)

Vasilopoulos, Christos, Ὁ μαθητὴς ὡς κριτήριον τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν, Thessaloniki: Ekdotikos Oikos Adelphon Kyriakidi ²1993, 167 S. (ISBN 960-343-215-6)

Der., Διδακτικὴ τοῦ μαθήματος τῶν θρησκευτικῶν, Thessaloniki: Ekdotikos Oikos Adelphon Kyriakidi ²1996, 183 S. (ISBN 960-343-026-9)

Weber, Jorg, The Depth of Humility: Commentaries on the Gnostic & Buddhist Concept of Humility, (German Part translated by *Shridhar B. Shrotri*), (World Religions Relationship Series No. 1, General Editor: Jorg Weber), Multani Mohalla, Rani Bagh (Indien): Eastern Book Corporation 1996, 221 S. (ISBN 81-85077-03-7 (Series) (ISBN 81-85077-04-5 (Vol. 1))

Autoren

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Tirolerstr. 74, D-13187 Berlin

Feige, Gerhard

Univ.-Prof. Dr. theol., Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte (Patrologie und Ostkirchenkunde) am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt
An der Thüringenhalle 2, D-99096 Erfurt

Klein, Wassilios

Dr. phil., Diakon der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland
Tilsiterstr. 9, D-53117 Bonn

Mantzaridis, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki, Fachbereich: Soziologie und Ethik
Theol. Fakultät der Univ. Thessaloniki, GR-54006 Thessaloniki

Nikolakopoulos, Konstantin

Dr. theol., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Aldringerstr. 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

Rantzou, Maria

Dipl. theol.
Sondermeierstr. 86, D-80939 München

Rauschenbach, Boris

Univ.-Prof. Dr. phys. u. math., Moskauer Institut für Physik und Technologie
141700 Dolgoprudny Institutsky per. 2, Moskau

Seide, Georg

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Thiräos, Dimitrios

Univ.-Prof. Dr. phil.
37, Chemin de Chambésy, CH-1292 Chambésy-Genf

Thon, Nikolaus

Dipl. theol.
Grüner Weg 40a, D-44791 Bochum

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.
- NaGOM** Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Ὁρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, 12 Bde., Athen 1962–68.

ssertationen: Kanonistische Reihe

on Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer,
t Schmitz

21 × 14,8 cm, broschiert

chläger, Johannes

**chtsstellung der Kirchen und Religionsgesell-
1 in Österreich nach Art. 15 Staatsgrunde-
7.**

XXXIX und 119 Seiten,

80/ öS 210

ISBN 3 88096 578-1

Markus

**edeutung des Wohnsitzes im kanonischen
line Untersuchung zu cc. 100 - 107 CIC.**

XXVI, 138 Seiten, DM 24,80/ öS 210

ISBN 3 88096 579-X

lien zur Theologie und Geschichte

on Georg Schwaiger

21 × 14,8 cm, broschiert

, Bernardus

aticus. Herausgegeben und übertragen von Jan
lanfred Heim und Michael Kießlich.

4 Seiten, DM 24,— / öS 210

ISBN 3 88096 909-4

ainer

henbild Joseph Bernharts.

Seiten, DM 29,80 / öS 240

ISBN 3 88096 910-8

uhmacher, Johannes Stöhr, Leo Scheffczyk

altige Gott und das Leben des Christen.

nales theologisches Symposion zur Trinitäts-
(29.11.1991)

Seiten, DM 29,80 / öS 240

ISBN 3 88096 911-6

studien und Mitteilungen zur ichte des Benediktinerordens und er Zweige — Ergänzungsbände

ben von der Bayerischen Benediktinerakademie.
leitung: P. Aegidius Kolb, ab 1991: P. Ulrich
ch erscheinen vier Hefte in zwei Lieferungen.
× 17 cm, broschiert

gsband: Hofmann, Johannes

**Jahre Benediktiner in den Klöstern
braunau und Rohr.**

352 Seiten, DM 148,— / öS 1258

ISBN 3 88096 623-0

Wissenschaft und Philosophie — Interdisziplinäre Studien

Ringvorlesungen der Universität München

Hrsg. von Venanz Schubert.

Format: 19 × 11,5 cm, broschiert.

Die Reihe bietet aktuelles und fundiertes Wissen.

**Der Zweite Weltkrieg und die Gesellschaft
Deutschland 50 Jahre danach.**

Eine Ringvorlesung der Universität München.

1992, 560 Seiten, 19 x 11,5 cm, broschiert,

DM 29,80

ISBN 3 88096 758

in Vorbereitung

Die beiden Amerika — Kolumbus und die Folgen.

1993, 376 S., DM 24,80

ISBN 3-88096-75

St. Ottilien — Tutzing

Walter, Bernita

Von Gottes Treue getragen

Die Missionsbenediktinerinnen von Tutzing. Band
Gründung und erste Entwicklung der Kongregation.

272 Seiten mit 24 Bildseiten, gebunden,

23 × 15 cm, DM 28,— / öS 220

ISBN 3 88096 143

Das Buch möchte in mehr erzählender Art über den Anfa
und die Entwicklung der Kongregation der Missions-Benedi
tinerinnen von Tutzing informieren. Wer die alten Urkunde
Briefe und Berichte liest, spürt, wieviel Leben darin steck
kann.

Von Gottes Treue getragen

Band II: Gottes Treue verkünden

Wegbereitung für die Kirche in Ostafrika

1992, VIII, 388 Seiten, 48 Bildseiten

23 x 15 cm, gebunden,

DM 38,— / öS 300

ISBN 3-88096-646-2

Sustained by God's Faithfulness.

The Missionary Benedictine Sisters of Tutzing.

Volume I: Founding and Early Development of th
Congregation.

216 Seiten und 24 Tafeln, gebunden,

DM 28,— / öS 220

ISBN 3 88096 197-

Sr. Matilda Handl übersetzte das Buch ins Englische:

**Sustained by God's Faithfulness. The Missionar
Benedictine Sisters of Tutzing.**

Volume II: Proclaiming God's Faithfulness. Preparin
the Way for the Church in East Africa.

1992, VIII, 356 Seiten mit 48 Bildtafeln, 23 x 15 cm
gebunden,

DM 38,- / öS 320

ISBN 3-88096-638

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

- 1) *Th. Nikolaou (Hg.)*, Bild und Glaube. Nikaia II. 787 — Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., DM 20,—
(»Orthodoxes Forum« 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 2) *Ders. (Hg.)*, Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., DM 20,—
(»Orthodoxes Forum« 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 3) *Ders. (Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., DM 20,—
(»Orthodoxes Forum« 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 4) *Ders. (Hg.)*, Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., DM 22,—
(»Orthodoxes Forum« 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933-8586).
- 5) *Ders. (Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., DM 30,—
(»Orthodoxes Forum« 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933-8586).

Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie

- Bd. 1: *G. Grimm–Th. Nikolaou (Hgg.)*, Bayerns Philhellenismus. Symposium an der L.-M.-Universität München 22. und 23. November 1991, München 1993, 173 S., DM 25,— (ISBN 3-9803437-0-7).
- Bd. 2: *Alexander Schmemmann*, Die Große Fastenzeit, Askese und Liturgie in der Orthodoxen Kirche, aus dem Englischen von *Elmar Kalthoff*, München 1994, 109 S., DM 20,— (ISBN 3-9803437-1-5).
- Bd. 3: *Theodor Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1995, 215 S., DM 30,— (ISBN 3-88096-429-7).
- Bd. 4: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. (22.–29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von *Radu Constantin Miron*, St. Ottilien 1996, 145 S., DM 22,— (ISBN 3-88096-430-0).

Weitere Veröffentlichungen:

ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchweihe, zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Th. Nikolaou*, München: Inst. f. orth. Theologie 1995, 79 S., DM 8,—

