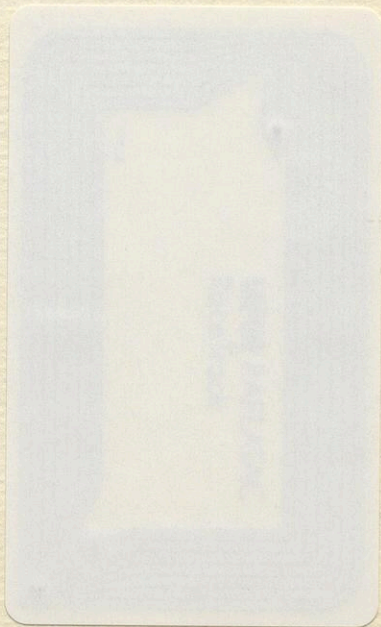




N12<511476239 021



UB Tübingen

Thiol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

11. Jahrgang

1997

Heft 1

55
H01
ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



2A 7136

80

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 zu geführt.

Bezugsbedingungen: Das »Orthodoxe Forum« erscheint zweimal im Jahr und kann beim Verla oder bei allen Buchhandlungen bestellt werden. Jahresabonnement 56,— DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 30,— DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zur Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

ORTHODOXES FORUM

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

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

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



2 A 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Georgios Martzelos , Der biblische Hintergrund der orthodoxen Glaubenslehre	5
Georgios Panagopoulos , Zur Entstehung der Autokephalie der Kirche Zyperns	11
Theodor Nikolaou , Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa	21
Georges Tsetsis , Quelques remarques sur la crise de l'Église orthodoxe d'Estonie	35
Vladimir Ivanov , Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Theologie	41
John Chrysavgis , The Liturgy of the Orthodox Church. Spiritual and Doctrinal Dimensions	51

DOKUMENTE

<i>A. Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 1997</i>	65
<i>B. Predigt des Metropoliten Augoustinos von Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie (Berlin, 16. März 1997)</i>	67

REZENSIONEN

<i>Schmemmann, A.</i> , Le chemin historique de l'Orthodoxie (M. Basarab)	
<i>Nikolaou, Th.</i> , Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (G. Feige)	
<i>Külzer, A.</i> , Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit (G. Prinzing)	
<i>Schulz, G.</i> , Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung (G. Seide)	71

CHRONIK	87
----------------------	----

Anhang zur Chronik:

A) Patriarch Bartholomaios zieht Bilanz des orthodox-katholischen Dialogs (<i>Nikolaus Thon</i>)	109
B) Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche. Ansprache von Prof. Dr. Dr. <i>Theodor Nikolaou</i> anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes (20.11.1996)	113

EINGESANDTE SCHRIFTEN	117
AUTOREN	121
ABKÜRZUNGEN	122

Der biblische Hintergrund der orthodoxen Glaubenslehre¹

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Unsere Beschäftigung mit diesem Thema verdeutlicht die Aufgabenstellung für einen Systematischen Theologen, die sowohl in Beziehung mit der Renaissance der Bibelstudien in unserem Bereich stehen wie auch im weiteren Rahmen mit der Entwicklung der theologischen Studien während der vergangenen vierzig Jahre.



Es ist bekannt, daß A. v. Harnack in seinem Bemühen, die Entstehung der kirchlichen Dogmen zu erklären, die Behauptung aufgestellt hat, daß die Kirche mit ihren Dogmen die ursprüngliche Botschaft des Evangeliums wesentlich verfälscht und durch den Gebrauch der griechischen Philosophie zu einem rein intellektuellen Phänomen gemacht habe, da sie auf diese Weise Hellenismus und Christentum miteinander verbunden habe.² So sei auch das christliche Dogma, wie er versichert, nichts anderes als das »Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums«.³

Obwohl diese Behauptungen Harnacks heute überholt sind⁴, weisen sie mit besonderer Schärfe die Dialektik zwischen Dogma und Hl. Schrift auf, in der wir auch heute noch leben, und zwar besonders mitten im Schoße der orthodoxen Theologie.

Für die protestantische Theologie ist diese Dialektik tatsächlich berechtigt und auch einleuchtend, weil sie dem *sola scriptura* als grundlegendem Axiom des Protestantismus entspricht, mit welchem die Hl. Schrift zum ausschließlichen Kriterium der Überlieferung und des kirchlichen Lebens wird. Deswegen wurde im protestantischen Bereich ferner mit besonderem Eifer von vielen Theologen die Selbständigkeit der biblischen Theo-

¹ Vortrag, der am 3.5.1991 in Thessaloniki im Rahmen eines wissenschaftlichen Symposiums gehalten wurde, welches die theologische Fakultät der Aristoteles-Universität zu Ehren des emeritierten Professors Sabbas Agouridis durchgeführt hatte (2.–3. Mai 1991). Er wurde veröffentlicht in dem Band: Χριστός καὶ ἱστορία. Ἐπιστημονικό συμπόσιο πρὸς τιμὴν τοῦ καθηγητῆ Σάββα Ἀγουρίδη, in der Reihe: Ἐκκλησία-Κοινωνία-Οἰκουμένη 6, Thessaloniki 1993, S. 127–132.

² Vgl. A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1902, S. 125 f.; 135 f.; 143 f., sowie Ders., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, Tübingen 1909 (Nachdruck: Darmstadt 1983), S. 18 f.; 55 f.; 249 f. Siehe auch N. A. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ Ὁρθοδόξου δόγματος, Thessaloniki 1969, S. 34 ff.

³ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, S. 20: »Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums«.

⁴ Scharfe Kritik der Thesen Harnacks findet sich bei N. A. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ Ὁρθοδόξου δόγματος, Thessaloniki 1969, S. 41 f.; 77 f. Vgl. auch I. Kalogirou, Die Kritik von Adolf von Harnack (1851–1930) an der Orthodoxen Kirche (Ihre Entstehung bestimmt durch historische, kulturelle, politische, die Tagesdiplomatie selbst berührende Faktoren; ihre eigensinnige Entfaltung; ihre Zurückweisung und ökumenische Überwindung in der neueren Zeit), in: Νόμος (Επιστημονική Ἐπετηρίδα Τμήματος Νομικῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης), Bd. II/1 (FS für D. S. Konstantopoulos), Thessaloniki 1989, S. 471 f.

logie und ihre Autonomie gegenüber der patristischen und dogmatischen Theologie gefördert, die zu der uns bekannten Vierteilung des theologischen Wissens geführt hat.⁵

Sicher könnten wir dies verstehen und erklären, wenn wir es als natürliche Folge der dialektischen Beziehung zwischen Hl. Schrift und kirchlicher Überlieferung betrachten würden, die ohne Zweifel im Überfluß im ganzen Protestantismus vorherrscht. Gleichwohl ist das Problem, das sich von orthodox-theologischer Seite aus stellt, das folgende: Können wir diese Dialektik zwischen Dogma und Hl. Schrift theologisch legalisieren und dementsprechend fortfahren, die Selbständigkeit der biblischen Theologie und ihre Autonomie gegenüber der patristischen und insbesondere gegenüber der dogmatischen zu akzeptieren, wie es in unserer zeitgenössischen Theologie gang und gäbe ist, vielmals sogar unangetastet?

Die Antwort auf diese Frage ist unzweifelhaft mit der orthodoxen Sicht der Beziehung, die zwischen der Theologie der Heiligen Schrift und der Theologie der Kirchenväter besteht⁶ und die das Fundament und den Rahmen der Entfaltung und der Ausformulierung des orthodoxen Dogmas bildet, verknüpft. Infolge des Fortschritts der biblischen und patristischen Studien unserer Zeit gilt es allgemein als annehmbar, besonders aber im Bereich der orthodoxen Theologie, daß das Dogma der Kirche nicht die Frucht des griechischen Geistes bildet, wie es die Anhänger des protestantischen Liberalismus annahmen, weil es sich keimhaft schon mitten in der Hl. Schrift formuliert findet.

Trotz der äußerlichen Entwicklung, die sich natürlich auf der Grundlage griechischer Philosophie darbietet, blieb das Dogma seinem Inhalt nach immer dasselbe, von seiner keimhaften biblischen Formulierung bis zu seiner am stärksten entwickelten kirchlichen Gestalt. Der Gebrauch der griechischen Philosophie durch die Kirchenväter verfälschte den biblischen Inhalt des Dogmas nicht, weil er sich einzig und allein auf die äußerliche, d. h. auf die begriffliche Ebene beschränkte. Ein entsprechendes Phänomen läßt sich ohnehin schon mitten in der Hl. Schrift beobachten, wie z. B. 2 Makk 7,28, wo die Rede von der Erschaffung des Kosmos »aus dem Nichts« (ἐξ οὐκ ὄντων) ist, oder Joh 1,1 und 1,14, wo der Sohn Gottes Logos genannt wird, ohne daß dadurch in irgendeiner Weise der Charakter oder das Wesen der geoffenbarten biblischen Botschaft verändert würde.

Darüber hinaus war der Gebrauch der griechischen Philosophie bei der Formulierung des orthodoxen Dogmas historisch bestimmte Notwendigkeit, weil die Kirchenväter in ihrer Absicht, die wahren Aussagen des Evangeliums unberührt von den häretischen Verfälschungen zu bewahren, die orthodoxe Lehre mit denselben äußerlichen philosophischen Elementen darbieten mußten, mit denen auch die Häretiker ihre Lehren präsentierten. Wenn sie z. B. gezwungen wurden, den Sohn als »mit dem Vater wesenseins« (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ) zu charakterisieren und so einen nicht biblischen, sondern philosophischen Begriff zur Bestimmung des Verhältnisses von Vater und Sohn zu benutzen, so geschah dies, weil zuvor Areios den Sohn als »fremd ... und in allem unähnlich mit der väterlichen Wesenheit« (ἀλλότριον ... καὶ ἀνόμιον κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας)

⁵ Vgl. diesbezüglich P. N. Trembelas, *Ἐγκυκλοπαίδεια τῆς Θεολογίας*, Athen 1964, S. 161 f.

⁶ Zu der Verbindung biblischer Theologie und der Theologie der Kirchenväter aus orthodoxer Sicht vgl. G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Bd. I, (Collected Works), Belmont, Mass. 1972, S. 17 ff.; 73 ff.; 93 ff.

charakterisiert hatte, und zwar unter vollständiger Verkehrung der Lehre der Heiligen Schrift über die Person (πρόσωπον) des Sohnes bzw. Logos Gottes. Dementsprechend ist das orthodoxe Dogma in allen Phasen seiner Entfaltung von den Kirchenvätern im Wesentlichen als Antwort auf die Herausforderung durch die Häresien formuliert worden, d. h. mit dem ausschließlichen Ziel der Absicherung der offenbarten biblischen Botschaft. Es besteht kein Zweifel darüber, daß, wenn die verschiedenartigen Häresien nicht aufgetreten wären, die den Glauben der Kirche, wie er in der Hl. Schrift formuliert worden war, bedroht haben, gleichwohl auch eine derartig weitentwickelte Gestalt der Formulierung des christlichen Dogmas nicht bestehen würde. Dann könnte man tatsächlich viel schwerer das Dogma der Kirche von der Lehre der Hl. Schrift unterscheiden.

Infolgedessen ist es ein Irrtum, auf der Basis rein äußerlicher Kriterien, wie z. B. des Gebrauches der philosophischen Begrifflichkeit, zu behaupten, daß die Existenz einer derartigen Dialektik zwischen Hl. Schrift und orthodoxem Dogma zur Folge habe, daß eine materiale Autonomie der biblischen von der patristischen und der dogmatischen Theologie angenommen wurde. Wenn wir derartige Kriterien übernähmen, dann würden wir auch die theologische Einheit der Bücher der Hl. Schrift selbst sprengen. Wie nämlich bekannt sein dürfte, wird die theologische Einheit der Hl. Schrift nicht aufgrund der äußerlichen Erscheinung ihrer Bücher sichergestellt, die überhaupt nicht einheitlich ist, sondern aufgrund der Einheit der geoffenbarten Botschaft innerhalb der ganzen Geschichte des göttlichen Heilswerkes.⁷ Analog muß auch das Kriterium der Einheit zwischen Hl. Schrift und orthodoxem Dogma nicht die äußere Gestalt sein, sondern vielmehr in der Einheit der geoffenbarten Botschaft liegen, die innerhalb der Kirche unverfälscht bewahrt wird. Darüber hinaus bestimmt gemäß der orthodoxen Theologie die Inspiration, die die Bücher der Hl. Schrift beeinflusste, auch die Werke der Kirchenväter. Die Inspiration der Schrift und der Väter ist also nicht verschiedenartig.⁸ Dies ist so, weil die Inspiration keine außergewöhnliche Energie des Hl. Geistes ist, die sich ein für allemal allein in den Schriftstellern der Hl. Schrift geäußert hat, sondern die fortlaufende Gegenwart und Energie des »Parakleten« inmitten der Kirche, der dementsprechend im gleichen Maße die Apostel und die Väter, d. h. die ganze Kirche, »zu aller Wahrheit hin« belehrt.⁹

Aber auch über jene Tatsache hinaus, daß das Wesen und der Inhalt des orthodoxen Dogmas weitestgehend biblischen Charakter haben, stützt sich das orthodoxe Dogma, wie es in den Schriften der Väter und in den Bekenntnissen und Definitionen (ὅροι) der Ökumenischen Konzile formuliert worden ist, als solches gänzlich auf die Hl. Schrift, und insbesondere nicht nur auf das Neue, sondern auch auf das Alte Testament. Und dies war vollkommen natürlich innerhalb der orthodoxen Überlieferung, weil sich die Kirchenväter bei ihrer Bemühung, den verschiedenartigen Häresien gegenüberzutreten,

⁷ Vgl. H.-J. Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Berlin ²1974, S. 380, und ferner E. Lohse, *Grundriß der Neutestamentlichen Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1974, S. 161 ff.

⁸ Vgl. diesbezüglich G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Bd. I, (Collected Works), Belmont, Mass. 1972, S. 89 ff. und ferner N. A. Matsoukas, *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α'* (Εἰσαγωγή στή Θεολογική γνωσιολογία), Thessaloniki 1985, S. 181 f.

⁹ Joh 16, 13. Vgl. auch G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Bd. I, (Collected Works), Belmont, Mass. 1972, S. 17 f.

gleichwohl auf die Hl. Schrift stützen mußten, weil diese auch die Häretiker benutzten, um ihre Irrlehren zu begründen.

Und so legten die Kirchenväter, den Häresien entsprechend, denen sie gegenübertraten, oftmals ganze Listen von Bibelstellen an, mit welchen sie die orthodoxe dogmatische Lehre begründeten. Dies bedeutet sicherlich nicht, daß sie sich auf isolierte und zusammenhanglose Bibelstellen stützten. Für die Väter bilden nicht die Stellen für sich, sondern vielmehr der ganze Geist und die Theologie der Hl. Schrift das Fundament ihrer dogmatischen Lehre. Wenn z. B. jemand die Quelle und das Fundament der dogmatischen Lehre der Kirchenväter sucht, nach welcher der Logos die Person der alttestamentlichen Theophanien und der Schlüssel zum rechten Verständnis des Alten Testaments ist, so wird er gleichwohl die bestimmte Bedeutung feststellen, die für die dogmatische Lehre der Väter die johanneische und die paulinische Gegenüberstellung der Person Christi mit den historischen Ereignissen des Alten Testaments hat.¹⁰ Wenn jemand ferner die dogmatischen Werke des Athanasios oder Basileios des Großen liest, stellt er fest, daß diese Väter bei ihrem Bemühen, gegenüber den Arianern und den Pneumatomachen das Ungeschaffene der Natur des Sohnes Gottes und des Hl. Geistes aufzuzeigen, eine theologische Methode gebrauchen, die gänzlich auf die Hl. Schrift basiert: Sie bieten alle jene Schriftstellen auf, in denen das Wort – sei es für die gemeinsamen Energien, sei es für die gemeinsamen Namen der Personen der Heiligen Trinität – geführt wird, und behaupten, daß sie, weil der Sohn und der Geist gemeinsame Energien und gemeinsame Namen mit dem Vater haben, auch eine mit ihm gemeinsame Natur haben müssen, d. h. eine ungeschaffene.¹¹ So wird auch ihre ganze dogmatische Lehre auf einem unerschütterlichen biblischen Fundament gegründet. Und es ist zu betonen, daß diese biblische Grundlage der dogmatischen Lehre der Kirchenväter nicht allein ihre antihäretischen Schriften ausmacht, sondern *mutatis mutandis* auch die Bekenntnisse und Definitionen (ὁποῖ) der Ökumenischen Konzile. Wie P. Georg Florovsky unterstreicht, waren die ersten Glaubensbekenntnisse mit voller Absicht biblisch geprägt, und gerade ihre biblische Ausdrucksweise macht sie häufig in unserer Zeit schwer verständlich.¹² Darüber hinaus stützen sich die Beschlüsse der Ökumenischen Konzile – entgegen dem Vorwurf der Vertreter des protestantischen Liberalismus wie Harnack u.a., daß sie durch ihre sublimen philosophischen Formulierungen den Feuereifer der biblischen Botschaft verlören¹³ – nicht allein auf bedeutende dogmatische Stellen der Hl. Schrift in fruchtbarer und kreativer Weise, sondern zeichnen, was viel wichtiger ist, auch den theoretischen Rahmen für die Absicherung der biblischen Botschaft vor häretischen Verfälschungen. So stützt sich z. B. die Definition von Chalkedon nicht allein auf die grundlegenden christologischen Stellen der Hl. Schrift, wie Joh 1,14; Phil 2,7; Hebr 2,14–17 und 4,15, da sie sie aufeinander abgestimmt und schöpferisch zu einer unzerreißbaren Texteinheit kurz zusammen-

¹⁰ S. Joh 12,41 und 1 Kor 10,4.

¹¹ Vgl. G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 135 f.; 182 f.

¹² S. G. Florovsky, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Bd. I, (Collected Works), Belmont, Mass. 1972, S. 11.

¹³ S. A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. I, S. 19 f.; Bd. II, S. 397.

faßt¹⁴, sondern zielt mit ihrer strengen dogmatischen Formulierung auch besonders auf die Absicherung der biblischen Wahrheit ab, die sich auf die Tatsache der Inkarnation des Sohnes und Logos Gottes bezieht, »wie von oben her die Propheten über ihn und Jesus Christus selbst uns unterrichtete und es das Bekenntnis der Väter uns überliefert hat«¹⁵. Diese Stelle, mit welcher die Väter Chalkedons ihre Definition beenden, unterstreicht lakonisch, aber sehr eindrücklich die Einheit der biblischen, patristischen und dogmatischen Theologie im Rahmen der orthodoxen Überlieferung. Genau diese Einheit verkündet sehr emphatisch und auf panegyrische Weise auch das Synodikon der Orthodoxie, das bekanntlich am ersten Sonntag der großen Fastenzeit gelesen wird: »Wie es die Propheten schauten, wie es die Apostel lehrten, wie es die Kirche empfang, wie es die Lehrer dogmatisierten ... wie es Christus für preiswürdig hielt: so halten wir es für richtig, so reden wir, so verkünden wir ...«¹⁶



Nach dem, was wir gesagt haben, scheint es, so glauben wir, klar zu sein, daß, weil die Theologie der Kirche einheitlich ist, weder das Dogma innerhalb der orthodoxen Überlieferung losgelöst von seinem biblischen Fundament noch die biblische Theologie losgelöst von ihrem dogmatischen Überbau verstanden werden.

Dies bedeutet sicher nicht, daß die Einheit der Hl. Schrift und des orthodoxen Dogmas, oder mit anderen Worten die Einheit der biblischen, patristischen und dogmatischen Theologie die Unterscheidung zwischen ihnen aufhebt. Diese Unterscheidung ist aber gleichwohl äußerlicher Art, weswegen die wesensmäßige Einheit zwischen jenen Disziplinen nicht zugrunde gerichtet werden muß, was auf die vollkommene Selbständigkeit der biblischen von der patristischen und dogmatischen Theologie hinausläuft, wie sie sich z. B. hauptsächlich im Protestantismus zugetragen hat. Überdies wird allgemeiner innerhalb der orthodoxen Überlieferung das ganze Mysterium der Theologie durch einen organischen Knoten von Vereinigung und Unterscheidung, Einheit und Besonderheit versiegelt, bei dem die eine keineswegs die andere zugrunde richtet, sondern auf nützliche Weise bereichert. Dies charakterisiert keineswegs nur das Trinitätsdogma mit der Einheit von Ousia und der Besonderheit der Hypostasen oder das christologische Dogma von der Einheit der Person und der Verschiedenheit der zwei Naturen Christi, sondern betrifft auch andere Bereiche der Theologie der Kirchenväter.¹⁷

Diese Feststellungen führen unvermeidlich zu der Frage: Können wir auf der Basis unserer orthodoxen Überlieferung fortfahren, weiterhin die protestantische Vierteilung bei den Disziplinen der theologischen Wissenschaft zu rezipieren, wobei die Selbständigkeit

¹⁴ Vgl. diesbezüglich G. D. Martzelos, 'Η Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καὶ ἡ οἰκουμένη σηµασία της, Thessaloniki 1990, S. 271 f.

¹⁵ J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, Bd. VII, Graz 1960–1961, Sp. 116. E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1,2, Berlin/Leipzig 1933, S. 130 [326].

¹⁶ S. Τριψιδιον, hrsg. von 'Αποστολική Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Athen 1960, S. 145.

¹⁷ Über die Einheitlichkeit und Verschiedenheit in den verschiedenen Bereichen der Theologie der Kirchenväter vgl. die zutreffenden Ausführungen von N. A. Matsoukas, Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Α' (Εἰσαγωγή στή Θεολογική γνωσιολογία), Thessaloniki 1985, S. 181 f.

und Unabhängigkeit der biblischen Theologie von der patristischen und der dogmatischen vorherrschend ist? Wir sind der Meinung, daß es Zeit ist, von orthodoxer Warte aus neu nach einer Unterscheidung des Wissens unserer Theologie ernsthaft zu suchen.

Zur Entstehung der Autokephalie der Kirche Zyperns

von Georgios Panagopoulos, München

Zu Beginn des 5. Jh.s entwickelte sich ein Streit zwischen den Kirchen Zyperns und Antiochiens, der zur Anerkennung der Selbständigkeit (Autokephalie) der Inselkirche führen sollte¹. Bevor ich ausführlich auf dieses wichtige Thema eingehe, sehe ich mich veranlaßt, einige Bemerkungen sowohl über die Stellung Zyperns im gesamten verwaltungsmäßigen System des spätromischen Reiches als auch über die kirchliche Metropolitanverfassung zu machen, damit die Hintergründe der historischen Ereignisse deutlich werden können.

Zunächst ist festzuhalten, daß Zypern bei der Teilung des Reiches an die östliche Reichshälfte fiel. Nach dieser neuen Reichseinteilung Diocletians und Konstantins² bildete die Insel eine provincia consularis der dioecesis orientis, deren Hauptstadt Antiochien war. Es ist also offensichtlich, daß Zypern aus politisch-verwaltungstechnischer Sicht zum Jurisdiktionsbereich Antiochiens gehörte, und man könnte in Hinsicht auf die kirchliche Jurisdiktion eine entsprechende Situation erwarten. Die Lage aber sah ganz anders aus.

Die grundlegendste verwaltungsmäßige Einheit in der alten Kirche stellte schon vom 3. Jh. an die Lokalsynode der Bischöfe der Provinz unter dem Vorsitz des Bischofs der Hauptstadt bzw. der politischen Metropole³ dar. Jede Provinz hatte also mehrere Bischöfe, die dem Metropoliten (dem Bischof der Metropole)⁴ untergeordnet waren. Dem Me-

¹ J. Hackett, A History of the Orthodox Church of Cyprus, London 1901, S. 13 ff.; G. Hill, A History of Cyprus, Bd. I, Cambridge 1939, S. 274 ff.

² E. Oberhummer, Kypros, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. von W. Kroll, Bd. XII 1, Stuttgart 1924, Sp. 106.

³ Dies gilt hauptsächlich für Kleinasien und etwas später für den Raum von Antiochien. Im Westen dauerte dagegen der Prozeß hin zur Herausbildung der Metropolitanorganisation länger an (in Gallien und Spanien bis zum Ende des 4. Jahrhunderts). In Nordafrika (Numidien) herrschte ein anderes System, wonach der Vorsitz in dem Provinzkoncil dem jeweils Amtsältesten von den Bischöfen zukam: Metropolit *Maximos von Sardes*, Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 70–71; J. Gaudemet, L'Église dans l'Empire romain (IV^e–V^e siècles), Paris 1958, S. 382 ff. Vgl. auch G. Konidaris, Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά τακτικά ἀπὸ τοῦ Η' μέχρι καὶ τοῦ ΙΒ' αἰῶνος, in: Πρακτικά τοῦ α' Διεθνoῦς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου, Μεσαιωνικὸν Τμήμα, Nicosia 1972, S. 102, und A. Angelopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στὸ παρελθὸν καὶ στὸ παρόν, Thessalonike 1991, S. 31 f.

⁴ Zum Begriff der Metropole s. auch G. Konidaris, Τὸ αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, in: XV^e Congrès Internationale d'Études Byzantines, II, Rapports et Co-rapports, V. Chypre dans le monde byzantin 2, Athen 1976, S. 14. Zum Ursprung der Metropolitanverfassung der alten Kirche s. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Ostens bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts, Kirchengeschichtliche Studien V/4, Münster 1901; K. Müller, Beiträge zur Geschichte der Verfassung der Alten Kirche, Abh. der Preuß. Akad. der Wiss. (phil.-hist. Kl.), Berlin 1922, S. 3; F. Dvornik, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge/Mass. 1958, I. Kap.; H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikäa, (Orientalia Christiana Analecta 169), Rom 1964.

metropolitan war auch das Recht zugesprochen worden, die Provinzialsynode der Bischöfe einzuberufen, den Vorsitz zu haben und die Wahl der neuen Bischöfe zu bestätigen⁵. Es ist an dieser Stelle zu erwähnen, daß jede kirchliche Provinz (Metropole) gegenüber den anderen selbständig war, was sich in erster Linie im Weiherecht der Bischöfe und des Metropoliten ausdrückte. Konkreter gesagt, wurde der Metropolit – wie auch die Bischöfe der Provinz – von der Provinzialsynode gewählt und geweiht. Diese Autonomie bzw. Selbständigkeit wurde von den Kanones 4, 5 und 6 des 1. Ökumenischen Konzils bestätigt⁶. Durch den 6. Kanon wurden dem Bischof von Antiochien sowie den Metropoliten der einzelnen Provinzen Ehrenrechte zuerkannt: »Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς Ἐκκλησίαις«. ⁷ Die oben erwähnte Selbständigkeit der Metropolen wurde allmählich durch die Bildung des exarchischen und später des patriarchalen Systems eingeschränkt. Im 4. Ökumenischen Konzil in Chalkedon erlangte Konstantinopel (28. Kanon) wie auch vorher schon Rom und Alexandrien und teilweise Antiochien die »πρεσβεῖα τιμῆς«, die mit dem Weiherecht der Metropoliten bestimmter Diözesen verbunden waren⁸. Die Folge war, daß die Metropoliten der Provinzen, die dem Jurisdiktionsbereich eines Patriarchats angehörten, von dem Patriarchen⁹ bzw. Erzbischof der Diözese geweiht werden sollten. Dieses Weiherecht gegenüber wei-

⁵ Kanones 4, 5 und 6 des 1. Ökumenischen Konzils und Kanones 19 und 20 des Konzils in Antiochien, in: *Rhallis-Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athen 1852 (Ndr.: Athen 1966), Bd. 2: S. 122–128 und Bd. 3: S. 160–163. Vgl. Metropolit *Maximos von Sardes*, Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 70.

⁶ Siehe *Rhallis-Potlis*, a.a.O., Bd. 2: S. 122 ff. Vgl. auch *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. von *Al. R. v. Pessi*, Mostar 1905, S. 302. Der Metropolit *Maximos von Sardes*, a.a.O., S. 87, schreibt: »Es ist klar, daß das erste ökumenische Konzil von Nikaia mit den vier Kanones, die wir eben zitiert haben, bestimmte Grundsätze für die kirchliche Organisation aufgestellt hat. Dabei befaßte es sich speziell mit den Jurisdiktionsbefugnissen der Bischöfe von Alexandria, Antiochia und anderen Provinzen. Die Kirchen von Pontos, Asia, Anatolien und Ägypten hatten sich in verwaltungsmäßiger Hinsicht wohl schon vor dem Konzil von Nikaia organisiert. Dieses kodifizierte einfach eine Sach- und Rechtslage, die tatsächlich vorhanden war.«

⁷ *E. Schwartz*, Der sechste nicänische Kanon auf der Synode von Chalkedon. Sitzungsberichte der Preuß. Akad. der Wissenschaften (Phil.-hist. Klasse), Berlin 1930, S. 623–640, behauptet, daß nicht »ταῖς Ἐκκλησίαις«, sondern »ταῖς τῶν μητροπόλεων Ἐκκλησίαις« die richtige Lesart ist. Nach der Korrektur bzw. Wiederherstellung des Textes dieses Kanons wurde mehr als deutlich, daß dieser Paragraph die »πρεσβεῖα τιμῆς« sowohl Antiochien als auch den anderen Metropolen zuspricht, zu denen wohl auch diejenige von Zypern zählt. Siehe *A. Angelopoulos*, Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στὸ παρελθόν καὶ στὸ παρόν, Thessalonike 1991, S. 32; *G. Konidaris*, Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ..., S. 104. Vgl. auch *Zonaras'* Kommentar zum 8. Kanon des 3. Ökumenischen Konzils, in: *Rhallis-Potlis, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athen 1852, Bd. 2: S. 204; auch *R. Lorenz*, Das vierte Jahrhundert (Der Osten), Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 1, Lieferung C2, Göttingen 1992, S. 135 und Anm. 74; *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 28. Über die Interpretationsprobleme dieses Kanons siehe auch Metropolit *Maximos von Sardes*, a.a.O., S. 77 ff. und besonders *VI. Pheidias*, »Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν«, Bd. I: Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ, Athen 1969, S. 51–95. Vgl. auch *F. Dvornik*, The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew, Cambridge/Mass. 1958, S. 8 ff.

⁸ *Rhallis-Potlis*, a.a.O., Bd. 2: S. 281 f.

⁹ Über den Titel des Patriarchen s. *G. Konidaris*, G., Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ..., S. 103. Auch *F. R. Gahbauer*, Patriarchat/I. Kirchengeschichte, in: *TRE* 26, S. 86 f. Zur Entstehung und Bildung der einzelnen Patriarchate des Ostens s. neben *VI. Pheidias*, »Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν«, Bd. I: Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ, Athen 1969, auch *W. de Vries*, Die Patriarchate des Ostens; bestimmende Faktoren bei ihrer Entstehung, in: *I Patriarchati Orientali nel primo millesimo*, (Orientalia Christiana Analecta 181), Rom 1968, S. 13–36.

teren Metropolen konnten zuerst, wie bereits erwähnt, Rom und Alexandrien¹⁰ und später Konstantinopel durchsetzen¹¹. Im Gegensatz dazu war Antiochien in eine Auseinandersetzung mit Jerusalem geraten, welche schließlich durch einen Kompromiß im 4. Ökumenischen Konzil beigelegt wurde¹².

Was die Kirche Zyperns betrifft, so war diese schon Mitte des 4. Jh.s eine Metropole¹³, die nach dem oben erwähnten Synodalsystem, d. h. selbständig, verwaltet wurde¹⁴. Die Insel war in Bistümer aufgeteilt worden, und der Bischof der Hauptstadt (Metropole) Salamis (Konstantia)¹⁵, also der Metropolit, wurde stets von den übrigen Bischöfen gewählt und geweiht. Nachdem aber der Prozeß begonnen hatte, der zur Einführung des Patriarchalsystems in die Kirche führte, versuchte Antiochien Patriarchalrechte über die zypriotische Metropole in Anspruch zu nehmen¹⁶. Das bedeutete in erster Linie, daß Antiochien beanspruchte, den jeweiligen Metropoliten¹⁷ von Zypern einzusetzen.

Zunächst schickte der Patriarch von Antiochien, Alexander I. (413–420), im Jahr 416 einen Brief an den Papst von Rom, Innozenz I., um sich bei ihm über die Zyprioten zu beklagen, daß sie das Ordinationsrecht, d. h. das Recht, ihren Metropoliten einzusetzen, an sich gerissen hätten. Nach Alexander hätten die Zyprioten das Weiherecht nur vorläufig erhalten, um sich vor den arianischen Bischöfen von Antiochien während der Zeit der arianischen Wirren zu schützen¹⁸. Die Antwort des Papstes war ziemlich diplomatisch, da

¹⁰ Siehe G. Konidaris, G., *Τό αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, Athen 1976, S. 14. Hinsichtlich der eigenartigen Lage in den Kirchen Roms und Alexandriens s. B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Athen 1970, S. 100 ff.; W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964) 175 f.

¹¹ Konstantinopel nahm das Ordinationsrecht über die drei Diözesen (Pontos, Asia und Thrake) an sich; siehe den 28. Kanon des 4. Ökumenischen Konzils.

¹² E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Concilium Universale Chalcedonense, Berolini et Lipsiae 1925, 2, 2, 3, Actio VIII, S. 362–366; Chr. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Alexandrien 1951, S. 593; B. Stephanidis, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Athen 1970, S. 284.

¹³ A. Angelopoulos, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στὸ παρελθὸν καὶ στὸ παρόν, Thessalonike 1991, S. 31. Vgl. W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964) 175 f.

¹⁴ G. Konidaris, *Τό αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, Athen 1976, S. 10 f.

¹⁵ In bezug auf die Umbenennung der zypriotischen Hauptstadt Salamis s. G. Konidaris, *Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου* ..., S. 102.

¹⁶ Siehe A. Mitsidis, *Τό αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου*, in: XVe Congrès Intern. d'Études Byzantines, V. Chypre dans le monde byzantin 2, Athen 1976, S. 3–4; auch J. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901, S. 13 ff. Chr. Papadopoulos, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Alexandrien 1951, S. 591, hat nicht Recht, wenn er darauf anspielt, daß die zypriotische Metropole in den vorausgehenden Jahrhunderten zum Jurisdiktionsbereich Antiochiens gehörte. Eine solche Meinung entspricht – wie im folgenden gezeigt werden soll – nicht der Wahrheit, weil sie m. E. auf einer Fehlinterpretation des 6. Kanons von Nikaia beruht.

¹⁷ Zutreffender ist die Bezeichnung »Bischof der Metropole«. S. G. Konidaris, *Τό αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, Athen 1976, S. 14–15. Vgl. auch die Bezeichnung »πρόεδρος τῆς τῶν Κυπρίων νήσου«, die der 39. Kanon des Quinisextum für den Metropolit von Konstantia verwendet. Rhallis-Pollis, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Athen 1852, Bd. 2: S. 395. Später kam der Titel »Ἀρχιεπίσκοπος« vor; zum ersten Mal trug ihn der Bischof von Alexandrien. S. Metropolit Maximos von Sardes, *Das Ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 75, Anm. 73. Vgl. W. Hagemann, Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964) 174.

¹⁸ S. R. Janin, Chypre, in: *Dict. D'Histoire et Géographie eccl.*, Bd. 12, Sp. 794; S. Vailhé, Formation de l'Église de Chypre, *Echos d'Orient* 13 (1910) 8.

er die Ansicht Alexanders insofern teilte, als sie auf den nicänischen Kanones beruhte. Allerdings verpflichtete er sich nicht, die Haltung der Zyprioten zu verurteilen¹⁹.

Genauere Angaben über den zypriotisch-antiochenischen Streit haben wir aus der Zeit kurz vor der Einberufung des 3. Ökumenischen Konzils in Ephesos. Der neue Patriarch (Erzbischof) von Antiochien, Johannes I. (428–441), ließ die Gelegenheit nicht verstreichen, die ihm der Tod des Metropoliten von Konstantia, Troilos²⁰, bot, und veranlaßte den in Antiochien residierenden Gouverneur der Diözese von Orient, Dionysios, zwei Briefe – den einen an den Klerus von Zypern und den anderen an den Gouverneur (ὕπατικός) der Insel zu schicken, um so die Wahl des neuen Metropoliten der Insel hinauszuschieben²¹. Den Zyprioten wurde mitgeteilt, daß, falls der neue Metropolit schon gewählt sei, dieser nach Ephesos aufbrechen solle, damit so das Problem vor den Konzilsvätern gelöst werden könne. Die Zyprioten hatten schon Reginos als neuen Metropolit gewählt, der sich zusammen mit den Bischöfen Saprikios von Paphos, Zenon von Kourion, Euagrios von Soloi und dem Erzpriester Kaisarios nach Ephesos begab. Die Frage wurde vor der Synode in ihrer 7. Sitzung erörtert und beurteilt. Die Konzilsväter wollten vor allem erfahren, ob der Erzbischof von Antiochien bereits in den vergangenen Jahrhunderten den Metropolit von Konstantia eingesetzt hatte²². Die zypriotischen Kleriker bestanden entschlossen darauf, daß weder der Bischof von Antiochien noch ein anderer den Metropolit von Konstantia geweiht hatte: »Es war immer die Provinzialsynode (von Zypern), die den Metropolit einsetzte, und wir bitten die heilige Synode, unserer Provinz dieses Privileg zu bestätigen, so daß die alten Gewohnheitsrechte, die bisher in Kraft waren, auch weiter gelten und keine Neuerung in unserer Provinz stattfindet«²³. Es ist mehr als deutlich, daß sowohl die zypriotischen Bischöfe als auch die Konzilsväter der Erhaltung der »ἀρχαῖα ἔθη« eine große Bedeutung zusprachen. Die Konzilsväter fragten noch einmal die zypriotischen Bischöfe, damit kein Zweifel daran entstehen konnte, ob der verstorbene Troilos, Sabin oder Epiphaneios, seine Vorgänger,

¹⁹ S. den Brief des Papstes in: *PL* 20, 549. S. auch *R. Janin*, a.a.O. und *S. Vailhé*, a.a.O., S. 8 f.

²⁰ Troilos war kurz vor seinem Tod in Antiochien gewesen, um eine nicht mit dem Problem der kirchlichen Jurisdiktion in Zusammenhang stehende Aufgabe zu erledigen. Er wurde aber vom antiochenischen Klerus grausam mißhandelt, weil er es offenbar abgelehnt hatte, sich und seine Kirche Antiochien zu unterwerfen. Die Mehrheit der Autoren betrachten einen gewissen Theodoros als Nachfolger Troilos' (*S. Vailhé*, a.a.O., S. 9; *G. Hill*, *A History of Cyprus*, Bd. I, Cambridge 1939, S. 274; *A. Mitsidis*, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου*, Athen 1976, S. 4). Die Wahrheit ist aber, daß es nie einen Metropolit von Konstantia namens Theodoros gegeben hat. Nach der Entdeckung der griechischen Akten der Sitzung vom 31.8.431 des Konzils in Ephesos wurde klar, daß sich durch einen Übersetzungsfehler ein falscher Name in die bisher zur Verfügung stehende lateinische Übersetzung eingeschlichen hatte. Die Folge davon war, daß im lateinischen Text der Eindruck entsteht, daß Theodoros der Nachfolger von Troilos gewesen war, was nicht stimmt. *S. Chr. Papadopoulos*, 'Ο Ἀθηναϊκὸς κῶδιξ τῶν πρακτικῶν τῆς τρίτης Οἰκ. Συνόδου καὶ τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, in: *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 8 (1933), S. 60 f.

²¹ *S. E. Schwartz*, *Acta Conciliorum Oecumenicorum, Concilium Universale Ephesinum, Berolini et Lipsiae* 1929, I, I, 7, S. 120 f.

²² *E. Schwartz*, a.a.O., S. 121; Vgl. *S. Vailhé*, *Formation de l'Église de Chypre, Echos d'Orient* 13 (1910) 9–10.

²³ *E. Schwartz*, a.a.O.: »Ζήνων ἐπίσκοπος εἶπε: θθάσαντες κατεθέμεθα ὡς οὐδέποτε ἐπέστη οὔτε μὴν ἐχειροτονησέ ποτε οὔτε ἐν τῇ μητροπόλει οὔτε ἐν ἐτέρᾳ πόλει, ἀλλ' ἡ σύνοδος ἡ τῆς ἡμετέρας ἐπαρχίας συναγομένη κατὰ τοὺς κανόνας καθιστὰ τὸν παρ' ἡμῖν μητροπολίτην καὶ ἀξιούμεν τὴν ἡμετέραν ἀγίαν σύνοδον ἐπιψηφίσασθαι τοῦτοις καὶ βεβαιῶσαι ταῦτα, ὥστε τὰ ἀρχαῖα ἔθη τὰ κρατήσαντα ταῦτα καὶ νῦν κρατεῖν καὶ μηδεμίαν καινοτομίαν ὑπομένειν παρὰ τινων τὴν ἡμετέραν ἐπαρχίαν.«

von einer Lokalsynode eingesetzt worden waren. Nachdem sie die Antwort erhielten, daß sowohl die erwähnten als auch die vorigen Metropolitenvon dem zypriotischen Episkopat gewählt und geweiht worden waren, entschied sich die Synode für die Selbständigkeit (Autokephalie)²⁴ der Kirche von Zypern bzw. erkannte sie an. Der Text des Dekrets²⁵ (νῆψισμα) wurde in die Kanonensammlungen der Orthodoxen Kirche als 8. Kanon des 3. Ökumenischen Konzils aufgenommen. Der Kanon ist in zwei Teile gegliedert, von denen sich nur der erste konkret auf die Autokephalie der Inselkirche bezieht, während sich der zweite, anlässlich der ausgelösten Streitigkeiten zwischen Zypern und Antiochien und mit Bezug auf ältere Kanones, für die Beibehaltung der verwaltungsmäßigen Selbständigkeit der einzelnen Kirchenprovinzen ausspricht. Der erste, speziell auf Zypern bezogene Teil des Kanons lautet: »Der gottgefällige Bischof Reginos und die mit ihm gottgefälligen Bischöfe der Provinz der Zyprioten, Zenon und Euagrios, teilten uns etwas mit, das als Neuerung den kirchlichen Institutionen und den Kanones der hl. Aposteln widerspricht und die Freiheit aller antastet. Weil nun die gemeinsamen Leiden um so mehr heilsbedürftig sind, als sie größere Schade verursachen und wenn keine alte Gewohnheit vorangegangen ist, wonach der Bischof von Antiochien die Weihen auf Zypern vollzieht, wie die vor der heiligen Synode aufgetretenen frommen Männer durch ihre Libelli und mündlich erklärten, dann werden die Vorsteher der Kirchen Zyperns nach den Kanones der heiligen Väter und der alten Gewohnheit unbedroht und zwangslos, selber die Bischofsweihen vollziehen ...«²⁶.

Wir wissen nicht, ob der Erzbischof von Antiochien, Johannes, die Entscheidung des Konzils annahm. Man kann aber aus dem Schweigen der Quellen den Schluß ziehen, daß er sich der Autorität des Konzils fügte²⁷.

²⁴ S. E. Schwartz, a.a.O., S. 122: »εἰ μὴδὲ ἔθος ἀρχαῖον παρηκολούθησεν ὥστε τὸν ἐπίσκοπον τῆς Ἀντιοχείας πόλεως τὰς ἐν Κύπρῳ ποιεῖσθαι χειροτονίας, καθὰ διὰ τῶν λιβέλλων καὶ τῶν οἰκείων φωνῶν ἐδίδασαν οἱ εὐλαβεστάτοι ἄνδρες οἱ τὴν πρόσδοτον τῇ ἀγίᾳ συνόδῳ ποιησάμενοι, ἔξουσιν τὸ ἀνεπηρέαστον καὶ ἀβίαστον οἱ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν τῶν κατὰ τὴν Κύπρον προεστώτες, κατὰ τοὺς κανόνας τῶν ὁσίων πατέρων καὶ τὴν ἀρχαίαν συνήθειαν δι' ἐαντῶν τὰς χειροτονίας τῶν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων ποιοῦμενοι.« Der Terminus »αὐτοκέφαλος« steht nicht im Text des einschlägigen Kanons des Konzils von Ephesos. Er ist zum ersten Mal in der Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes (6. Jh.) aufgetaucht; Theodoros benutzt das Wort »αὐτοκέφαλον«, um die Selbständigkeit der Inselkirche zum Ausdruck zu bringen. S. Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte, 2, 2, hrsg. von G.-Ch. Hansen, (Die griechischen christlichen Schriftsteller), Berlin 1971, S. 121 (PG 86,184 C).

²⁵ Wie G. Konidaris, Τὸ αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Athen 1976, S. 3, mit Recht betont, ist es eine schwerwiegende Tatsache, daß die Lösung des Problems der Autokephalie der Inselkirche durch ein Dekret des Ökumenischen Konzils erreicht wurde. Es handelt sich nicht um ein gewöhnliches Synodalgutachten, sondern um eine wichtige Synodalentscheidung, welche die schon jahrhundertlang gewohnheitsrechtlich anerkannte Selbständigkeit der zypriotischen Kirche bestätigte. S. auch Fr.-G. Maier, Cypern, München 1982, S. 79. Vgl. auch die Scholien der drei großen byzantinischen Kanonisten Zonaras, Balsamon und Aristenos in: Rhallis-Potlis, Σύναγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852, Bd. 2: S. 204–206.

²⁶ Der Text des Kanons in: P. Joannou, Les canons de conciles oecuméniques, I, i, [Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IIe-IXe. s.)], Rom 1962, S. 63–65; Rhallis-Potlis, a.a.O., Bd. 2: S. 203 f. Zu den kritisch-literarischen Problemen, die der Kanon aufweist, siehe Metropolit P. Menevisoglou, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας, Stockholm 1990, S. 222–223. Offenbar erwähnt Chr. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Alexandrien 1951, S. 592, aus Versehen den 8. Kanon als 20. und in: Ders., Ὁ Ἀθηναϊκὸς κώδιξ ..., S. 60, denselben Kanon als 7.

²⁷ Daß seine Forderungen einer festen Grundlage entbehrten, läßt sich daraus ersehen, daß Johannes in einem Brief an Proklos von Konstantinopel eine Liste der kirchlichen Provinzen seiner Jurisdiktion beigelegt hatte,

Der Streit wurde aber nur vorübergehend beigelegt, und eine neue Auseinandersetzung ließ nicht lange auf sich warten. Ungefähr 50 Jahre²⁸ später unternahm der Patriarch von Antiochien Petros Knapheus, der sich der Protektion des damaligen Kaisers Zenon erfreute, einen erneuten Angriff auf die zypriotische Autokephalie. Er forderte nun, daß Zypern sich dem Patriarchat Antiochiens unterstellen solle, da die Insel von der apostolischen Kirche Antiochiens die christliche Mission angenommen hatte²⁹. Der Erzbischof von Konstantia, Anthemios, wurde jedoch noch zur rechten Zeit vom Apostel Barnabas selbst im Traum über die geeignete Art und Weise unterrichtet, auf die er die Autokephalie seiner Kirche verteidigen könnte. Nach einem Hinweis des Apostels entdeckte der Metropolit das Grab des heiligen Barnabas, auf dessen Brust man das von ihm selbst geschriebene Matthäus-Evangelium fand, das nach Konstantinopel geschickt wurde.

Diese überraschende Entdeckung war ein ausreichender Beweis der apostolischen Gründung der zypriotischen Kirche, der sogar dazu führte, daß sich eine Synode³⁰ in Konstantinopel unter dem Vorsitz des Patriarchen Akakios (472–489) auf Grund einer kaiserlichen Verordnung mit dem Thema befaßte und schließlich die Behauptungen der antiochenischen Seite zurückwies³¹. Kaiser Zenon billigte den Beschluß und verlieh dem Erzbischof von Zypern außergewöhnliche Privilegien: Der Erzbischof erhielt das Recht, wie der Kaiser mit roter Tinte (διὰ κινναβάρεως) zu unterzeichnen, an Feiertagen einen purpurnen Chorrock zu tragen und ein Zepter anstelle des Hirtenstabes zu führen. Schließlich erhielt er zusätzlich den Titel der Seligkeit (Μακαριότης)³².

So wurde die Stellung der Kirche von Zypern tiefgreifend gefestigt. Sie kann bis heute darauf stolz sein, daß sie die älteste autokephale Kirche in der orthodoxen Welt ist, und daß sie in der hierarchischen Rangordnung gleich nach den vier (fünf) alten Patriarchaten steht³³.

unter denen Zypern nicht zu finden ist. Siehe *J. Hackett*, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901, S. 21 f.; *G. Hill*, *A History of Cyprus*, Bd. I, Cambridge 1939, S. 276. Man kann auch die Bischofslisten der im 4. und 5. Jh. einberufenen Synoden in Betracht ziehen, welche die Provinz Zypern außerhalb des antiochenischen Jurisdiktionsbereichs nennen. S. *G. Hill*, a.a.O. und *W. Hagemann*, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien*, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964) 180 ff., worin das heikle Problem des antiochenischen Jurisdiktionsbezirks eingehender behandelt wird.

²⁸ Nach *Kedrenos*, *Synopsis Historiarum*, *Corpus Bonnense* I, S. 618 f. ist der Angriff des antiochenischen Erzbischofs im Jahr 478 anzusetzen, was wohl falsch ist, denn in diesem Jahr hatte Petros Knapheus den antiochenischen Stuhl nicht inne. S. *J. Hackett*, a.a.O., S. 25; *G. Hill*, a.a.O., S. 276; *G. Konidaris*, *Αἱ Μητροπόλεις καὶ Ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου καὶ ἡ Ὑπόστασις αὐτῶν*, Bd. 1, Heft 1, (»Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie«, Zwanglose Beihefte zu den »Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbüchern«, hrsg. von *N. A. Beis*, Bd. 13), Athen 1934, S. 29, Anm. 4. *G. Hill*, a.a.O., S. 277, nimmt als richtiges Datum dieser Ereignisse das Jahr 488 an, das von Viktor Tununensis erwähnt wird.

²⁹ *J. Hackett*, a.a.O., S. 23; *R. Janin*, *Chypre*, in: *Dict. D'Histoire et Géographie eccl.*, Bd. 12, Sp. 795; *G. Hill*, a.a.O., S. 277; *A. Mitsidis*, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου*, Athen 1976, S. 4.

³⁰ S. Anm. 29.

³¹ *Kedrenos*, *Synopsis Historiarum*, *Corpus Bonnense* I, S. 618 f.

³² *G. Hill*, *A History of Cyprus*, Bd. I, Cambridge 1939, S. 277; *R. Janin*, *Chypre*, in: *Dict. D'Histoire et Géographie eccl.*, Bd. 12, Sp. 795; *Fr.-G. Maier*, *Cypern*, München 1982, S. 80.

³³ Vgl. *P. Panajiotakos*, *Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἀνωτάτης Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, Athen 1959, S. 15; *N. Milasch*, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, Mostar 1905, S. 307. Die Inselkirche wurde jedoch später, aufgrund eines Beschlusses aller Patriarchen der Ostkirche (1593) an den sechsten Platz, gleich nach der zum Patriarchat erhobenen Kirche Rußlands, eingereiht. Da aber neuerdings auch andere Kirchen patriarchale Ehre und Würde erhielten, wurde der hierarchische Rang der Kirche Zyperns aufs Neue in Frage ge-

Die Frage der zypriotischen Autokephalie wurde noch einmal im Rahmen eines ökumenischen Konzils am Ende des 7. Jh.s aufgeworfen. In diesem Fall ging es aber nicht mehr um eine kirchliche Kontroverse, sondern um die neue feierliche Bestätigung der Autokephalie durch den 39. Kanon des Ökumenischen Konzils in Trullo (692) anlässlich der Umsiedlung eines Teiles der zypriotischen Bevölkerung zusammen mit dem damaligen Erzbischof von Zypern Johannes (691) in das Gebiet von Kyzikos am kleinasiatischen Hellespont³⁴.

Es ist bekannt, daß Zypern schon in der ersten Hälfte des 7. Jh.s unter schweren arabischen Einfällen litt³⁵. Die Verteidigung der Insel wurde für die Byzantiner am Ende dieses Jahrhunderts so erschwert, daß Kaiser Justinian II. (685–695 und 704–711) beschloß, einen Teil der einheimischen Bevölkerung zum Hellespont überzusiedeln, damit die Zyprioten und ihre kirchliche Hierarchie vor den Araberstürmen geschützt werden konnten³⁶. Die Zyprioten und der Erzbischof Johannes ließen sich also in einer Stadt nahe bei Kyzikos nieder, die nach dem Kaiser »Νέα Ἰουστινιανούπολις« genannt wurde. Diese Umsiedlung ereignete sich kurz vor oder gleichzeitig mit dem Zusammentritt des Konzils in Trullos. Wahrscheinlich auf kaiserlichen Befehl hin erneuerten die Konzilsväter die Bestätigung der Autokephalie der zypriotischen Kirche³⁷ und gaben darüber hinaus dem Erzbischof von Zypern den Vorsitz in der Bischofsversammlung der Provinz von Hellespont³⁸. Sogar der Metropolit von Kyzikos wurde dem bei Kyzikos residierenden Erzbischof Johannes unterstellt, von dem er »χρείας καλούσης«, d.h. wenn es nötig war, geweiht werden konnte³⁹. Es ist noch erwähnenswert, daß sich die Unterschrift des zypriotischen Erzbischofs in den Bischofslisten des Konzils nach denen der Patriarchen findet⁴⁰.

stellt, so daß sie letztlich heute nach den Patriarchaten Rußlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens und Georgiens an 11. Stelle plziert ist. Diese Tatsache läßt sich allerdings kaum mit der althergebrachten kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche vereinbaren. Vgl. *Fr. Heiler*, Die Ostkirchen, München/Basel 1971, S. 52; *V. Tzortatos*, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Athen 1976, S. 12; *K. Vavouskos*, Ἐγχειρίδιον ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου, Thessaloniki 41986, S. 42.

³⁴ *G. Ostrogorsky*, Geschichte des byzantinischen Staates, München 31963, S. 110.

³⁵ *G. Ostrogorsky*, a.a.O., S. 97, 103.

³⁶ *Theophanes der Bekenner*, Chronographia, hrsg. von *C. de Boor*, Bd. I, Lipsiae 1883 (Ndr. Hildesheim 1980), S. 365. Die modernen Historiker beurteilen diesen kaiserlichen Beschluß verschiedenartig. S. *G. Konidaris*, Τὸ αὐτοκέφαλο τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Athen 1976, S. 25, Anm. 35. Zur Umsiedlungspolitik der byzantinischen Kaiser s. *R.-J. Lilie*, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jhd., (Miscellanea Byzantina Monacensia 22), München 1976, S. 237 ff.

³⁷ Vgl. den Text des 39. Kanons: »Τοῦ ἀδελφοῦ καὶ συλλειτουργοῦ ἡμῶν Ἰωάννου, ἅμα τῷ οἰκείῳ λαῷ, ἐπὶ τὴν Ἑλλησπόντιον ἐπαρχίαν ... τῆς εἰρηνένης μεταστάντος νήσου ... συνορῶμεν ὥστε ἀκαινοτόμητα διαφυλαχθῆναι τὰ παρὰ τῶν ἐν Ἐφέσῳ τὸ πρότερον συνελθόντων Θεοφόρων Πατέρων τῷ θρόνῳ τοῦ προγεγραμμένου ἀνδρὸς παρασχεθέντα προνόμια ...«, in: *Rhallis-Potlis*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852, Bd. 2: S. 395.

³⁸ Vgl. auch den Text des oben angeführten Kanons in: *Rhallis-Potlis*, a.a.O., Bd. 2: S. 395: »... ὥστε τὴν Νέαν Ἰουστινιανούπολιν τὸ δίκαιον ἔχειν τῆς Κωνσταντινουπόλεως.«

³⁹ Das war ein besonderes Privileg, da bis dahin nur der Patriarch von Konstantinopel das Recht hatte, die Metropolen dieses Gebietes zu weihen. Vgl. den 28. Kanon des 4. Ökumenischen Konzils in: *Rhallis-Potlis*, a.a.O., Bd. 2: S. 281. Es war also das erste Mal, daß ein echter Metropolit – sogar des Ökumenischen Patriarchats – dem Erzbischof Zyperns untergeordnet wurde. Vgl. *H. Ohme*, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692, Berlin-New York 1990, S. 217 f.

⁴⁰ *H. Ohme*, a.a.O., S. 145; *S. G. Konidaris*, Αἱ Μητροπόλεις καὶ Ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου καὶ ἡ »Τάξις« αὐτῶν, Bd. 1, Heft 1, Athen 1934, S. 56.

Der 39. Kanon des Trullanum war also der zweite Kanon eines Ökumenischen Konzils, der sich auf die Autokephalie der Inselkirche bezog und sie noch einmal feierlich verkündete. Es ist jedoch festzuhalten, daß die Zyprioten nicht lange Zeit am Hellespont blieben. Wann sie nach Zypern zurückkehrten, ist in der zypriotischen Geschichte eine immer noch umstrittene Frage. Es steht aber außer Zweifel, daß sie sich spätestens unter der syrischen Dynastie⁴¹ wieder in Zypern befanden. Das kann leicht dadurch bewiesen werden, daß wir gleich nach dem Jahr 750 Georgios von Zypern auf der Insel finden können, eine Tatsache, die sicherlich die Rückkehr der Zyprioten am Anfang des 8. Jh.s nicht ausschließt⁴². Die außerordentlichen Privilegien des Erzbischofs von Zypern wurden nach seiner Rückkehr nach Zypern zurückgenommen, und der Metropolit von Kyzikos mit seiner hellespontischen Provinz wurde wieder dem Ökumenischen Patriarchen untergeordnet⁴³. Der zypriotische Erzbischof trägt bis in unsere Zeit den Titel: »Ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου« als Überbleibsel einer weit entfernten und fast vergessenen Vergangenheit⁴⁴.

Es sind spätestens an dieser Stelle die Gründe zu erörtern, die dazu führten, daß die Selbständigkeit der Inselkirche anerkannt und bewahrt wurde. Wie gelang es Zypern, das zu bewahren, was die anderen kirchlichen Provinzen verloren, d. h. die Autonomie der Metropole gegenüber den sich im 5. Jh. entwickelnden Patriarchaten? Die geographische Lage der Insel sowie der Inselcharakter dieser Metropole konnten ohne Zweifel den Weg zu ihrer stabilen Unabhängigkeit ebnen. Man darf aber auch nicht außer acht lassen, daß die kirchliche Hierarchie der Insel in der Zeit der arianischen Wirren und der darauf folgenden christologischen Streitigkeiten für die römische bzw. die orthodoxe Seite eintrat, während sie auch die innerkirchlichen Kontroversen zwischen den patriarchalischen Thronen erfolgreich ausnutzen konnte⁴⁵. Diese Faktoren in Zusammenhang mit der einflußreichen Persönlichkeit des heiligen Epiphanius von Konstantia⁴⁶ hatten nicht zuletzt den Rahmen gebildet, in dem der Kampf der zypriotischen Kirche um ihre Selbständigkeit (Autokephalie) stattfand.

⁴¹ *Le Quien*, Oriens Christianus, II, col. 1041–1051; vgl. *J. Hakett*, A History of the Orthodox Church of Cyprus, London 1901, S. 40–41; auch *G. Konidaris*, Αἱ Μητροπόλεις καὶ Ἀρχιεπισκοπαὶ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου καὶ ἡ »Τάξις« αὐτῶν, Bd. I, Heft 1, Athen 1934, S. 35–36.

⁴² Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Rückkehr der Zyprioten schon unter dem Kaiser Tiberios III. (698–705) stattfand. S. *Constantinos Porphyrogennetos*, De administrando imperio, c. 47, hrsg. von *G. Moravcsik*, engl. Übersetzung von *R. J. H. Jenkins*, (C.F.H.B. 1), Bd. II, Washington 1967, S. 224; *F. Dölger*, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453, I. Teil, München und Berlin 1924, Nr. 261; S. auch *R.-J. Lilie*, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber, München 1976, S. 242; *A. Mitsidis*, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, Athen 1976, S. 6.

⁴³ Vgl. die Scholien von Zonaras und Balsamon in: *Rhallis-Potlis*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852, Bd. 2: S. 396 f.; *P. Panajiotakos*, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς ἀγιοτάτης Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, Athen 1959, S. 14.

⁴⁴ *S. G. Konidaris*, Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ..., S. 112; *A. Mitsidis*, Τὸ αὐτοκέφαλον τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου, Athen 1976, S. 6; *H. Ohme*, Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692, Berlin-New York 1990, S. 219. Vgl. *G. Hill*, A History of Cyprus, Bd. I, Cambridge 1939, S. 290.

⁴⁵ *S. Vaillhé*, L'ancien Patriarcat d'Antioche, *Echos d'Orient* 2 (1899) 221 f.; *V. Englezakis*, Ἐπιφάνιος Σαλαμίνος, πατὴρ τοῦ κυπριακοῦ αὐτοκεφάλου, in: Πρακτικὰ τοῦ δευτέρου Διεθνoῦς Κυπριολογικοῦ Συνεδρίου, Bd. 2, Nicosia 1986, S. 303.

⁴⁶ *V. Englezakis*, a.a.O., S. 310 ff.

Fragen wir nun noch weiter nach den Konsequenzen dieses Erfolgs, so dürfen wir eine enge Beziehung zwischen Hierarchie und dem zypriotischen Land feststellen. Fr.-G. Maier schreibt: »Das 5. Jh. schuf im Autokephalie-Streit die Grundlagen für die spätere politische Rolle des Klerus und des Erzbischofs unter fremder Herrschaft«⁴⁷. Diese These ist insofern richtig, als die politische Rolle des zypriotischen Klerus als eine außerordentliche Funktion der Kirche aufgefaßt wird, die nur äußerst selten vorkommt. Konkreter gesagt gibt es keinen Zweifel daran, daß es in Byzanz – und wir haben keinen Grund, eine ähnliche Situation für Zypern auszuschließen – nie zu einer institutionalisierten weltlichen (politischen) Funktion des Klerus kam, wie sie gerade im Westen in der Form einer bischöflichen Stadtherrschaft zu finden ist.⁴⁸ In diesem Licht kann nun auch die Frage behandelt werden, ob und wie weit die Kirche mit ihren lokalen Synoden die Rolle des sogenannten »Κοινὸν τῶν Κυπρίων« übernahm, das im 5. Jh. nicht mehr zu funktionieren scheint. Da in den zur Verfügung stehenden Quellen nicht die geringsten Angaben dazu zu finden sind, können wir nichts Zuverlässiges sagen.

Auf jeden Fall sieht man sich veranlaßt, in Hinsicht auf die oben erwähnte These Maiers⁴⁹ darauf hinzuweisen, daß die Übernahme irgendeiner politischen Rolle vom zypriotischen orthodoxen Klerus vielen ähnlichen Beispielen⁵⁰ im ganzen byzantinischen Reich entspricht, so daß man sie nicht ausschließlich mit der Autokephalie verbinden darf.

⁴⁷ Siehe zu diesem Thema die ausführliche Darstellung von A. Hohlweg, Bischof und Stadtherr im früheren Byzanz, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 51–62. Außerdem muß besonders hervorgehoben werden, daß der weltliche Charakter eines politischen Amtes und sogar der sogenannten ethnarchischen Rolle, die zunächst von einigen, in späterer Zeit (Türkenherrschaft) aber von allen orthodoxen Bischöfen übernommen wurde, nur »κατ' οἰκονομίαν«, d. h. durch Dispens, gerechtfertigt werden konnte, da die »ἀκρίβεια«, d. h. die Genauigkeit der kanonischen Vorschriften, dem orthodoxen Klerus jede Einmischung in weltliche Angelegenheiten untersagen. S. Kanones 6 und 83 der hl. Apostel; Kanon 18 von Karthago; Kanon 11 von Prima-Secunda. Vgl. H.-G. Beck, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, *REB* 24 (1966) 1–24; Vgl. Th. Papadopoulos, Ἐθναρχικὸς ρόλος τῆς ὀρθοδόξου ἱεραρχίας, *Κυπριακαὶ Σπουδαί* 35 (1971) 96.

⁴⁸ Von besonderer Bedeutung für die Forschung zur Bischofsherrschaft im Westen ist die neuerschienene Arbeit von S. Baumgart, Die Bischofsherrschaft im Gallien des 5. Jahrhunderts. Eine Untersuchung zu den Gründen und Anfängen weltlicher Herrschaft der Kirche, München 1995.

⁴⁹ Eine ähnliche Meinung vertritt K. P. Kyrris, Ἐθναρχία, in: Μεγάλη Κυπριακή Ἐγκυκλοπαίδεια, Bd. 4, S. 331, der, ohne Hinweis auf die Quellen, den weltlichen Charakter der zypriotischen Kirche als selbstverständlich ansieht, indem er meint, daß die hellenistischen und römischen Kommunalinstitutionen de facto von den politischen Funktionen der Kirche abgelöst wurden. Einer solchen These muß man jedoch skeptisch gegenüberstehen. Auch die Beteiligung des hl. Demetrios an der zypriotischen Gesandtschaft nach Bagdad im Jahr 913 kann nicht ohne weiteres auf eine besondere Rolle der Inselhierarchie in weltlichen Angelegenheiten hindeuten.

⁵⁰ S. A. Hohlweg, Bischof und Stadtherr im früheren Byzanz, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 20 (1971) 57 ff.

Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa¹

von Theodor Nikolaou, München

»Es darf nicht in Vergessenheit geraten, daß die Länder Südosteuropas mehrheitlich von orthodoxen Völkern bewohnt werden, die entscheidend zur Gestaltung der europäischen Kultur und des europäischen Geistes beigetragen haben. Diese Tatsache macht unsere Kirche zu einem entscheidenden Faktor in der Gestaltung des geeinten Europa und mehrt ihre Verantwortung.«² Wenn ich diese Worte der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen in ihrer Botschaft vom 15. März 1992 vorwiegend schicke, so geschieht dies aus zwei Gründen. Erstens schließt sich das Thema dieses Referats »Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa« an meinen Vortrag »Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern«³ während der 34. Internationalen Hochschulwoche vom Jahr 1993 an, den ich mit diesen Worten beendet habe und auf den ich ausdrücklich hinweise. Zweitens verbirgt sich in diesen Worten eine gewisse Spannung und Warnung. Während die Spannung aus der zuweilen unterschiedlichen Sicht der europäischen Kultur zwischen Ost- und Westeuropäern herrührt, wurde die Warnung damals durch das politische Geschehen und besonders durch die parteiische Handlungsweise der nunmehr einzigen Supermacht der Welt und einiger ihrer Verbündeten veranlaßt.

In der Tat sind zum einen einige Konfliktherde weiterhin am Schwelen; zum anderen betreiben einige Westeuropäer eine gewisse Nabelschau und meinen nur Westeuropa, wenn sie von Europa und europäischer Kultur sprechen. Hierbei ignorieren sie nicht nur die Wurzel der gesamteuropäischen Kultur, nämlich den Hellenismus bzw. die griechisch-römische Kultur⁴, sondern auch die Bedeutung und den Beitrag der orthodoxen Kirche in Südosteuropa.

Auf diese Bedeutung und diesen Beitrag kann ich aus Zeitgründen hier nicht ausführlich eingehen, zumal das Thema sehr umfangreich ist. Ich bitte deshalb um Verständnis, wenn nur einige Aspekte im Folgenden behandelt werden können. Zu diesen Gesichtspunkten gehören neben einigen Problemen, mit denen die Orthodoxie in Südosteuropa konfrontiert wird, auf jeden Fall manche Informationen und Klarstellungen, die sicherlich dem einen oder anderen bekannt sind, aber das Bild über die orthodoxe Kirche in

¹ Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Referats, das bei der 36. Internationalen Hochschulwoche gehalten wurde, die vom 7. bis 11. Oktober 1996 von der Südosteuropa-Gesellschaft und der Akademie für Politische Bildung, Tutzing, über das Thema »Religion und Gesellschaft in Südosteuropa« veranstaltet wurde.

² Siehe den Text § 4 in: *Ofo* 6 (1992) 264, wo der Druckfehler »beitragen« statt »beigetragen haben« steht.

³ *Th. Nikolaou*, Die Rolle der Kirche in Byzanz und in den Balkanländern, *Ofo* 8 (1984) 21–37; und in: *A. Hohlweg* (Hg.), Byzanz und seine Nachbarn, (Südosteuropa-Jahrbuch 26), München 1996, S. 65–86.

⁴ Siehe *Th. Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *Ofo* 10 (1996) 77–92; auch in: *H. Heppner und Gr. Larentzakis* (Hgg.), Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa, (Grazer Theologische Studien 21), Graz 1996, S. 107–127; vgl. auch die übrigen einschlägigen Beiträge dieses Bandes.

Südosteuropa ein wenig abrunden und erhellen. Vor allem werfen sie ein wenig Licht auf die Bedeutung der orthodoxen Kirche in der betreffenden Region für das im Entstehen begriffene politische Europa. Aufgrund dieser Zielsetzung, aber auch weil die Veranstalter dieser Tagung (die Südosteuropa-Gesellschaft und die Akademie für Politische Bildung) politische Interessen verfolgen, berühren einige der hier folgenden Ausführungen politische Sachverhalte, allerdings aus einer Sicht, die in diesem Lande nicht die übliche ist.

a. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa. Einige Informationen und Klarstellungen

Wenn von der Kirche in Südosteuropa die Rede ist, ist nicht jedem geläufig, daß z. B. die Christianisierung Europas dort, und zwar in der nordgriechischen, makedonischen Stadt Philippi, schon um das Jahr 51 n. Chr. begonnen hat (Apg 15,36–18,22); oder beispielsweise, daß Kleinasien, das Gebiet der heutigen Türkei, bereits im vierten Jahrhundert fast ausschließlich von Christen bewohnt war. Während also dort heute das Christentum fast gänzlich ausgerottet worden ist, war es damals stärker als sonstwo im imperium romanum verbreitet und vertreten. Von dort aus ist bekanntlich ein grundlegender, bleibender theologischer Impuls für die Gesamtkirche ausgegangen; allein das Stichwort »Kappadokier« vermag dies zu belegen.

Ich könnte mit solchen und ähnlichen kirchengeschichtlichen Feststellungen fortfahren, aber ich konzentriere mich auf die gegenwärtige Situation. Die orthodoxe Kirche mit ihren über fünfzig Millionen Gläubigen, d. h. mit ca. 83% der Gesamtbevölkerung, stellt heute die stärkste religiöse Gemeinschaft auf dem Balkan dar.⁵ Konkret sind in Südosteuropa sieben der insgesamt dreizehn autokephalen orthodoxen Kirchen beheimatet: 1. Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, welches bekanntlich den Ehrenrang in der Gesamtorthodoxie innehat, 2. die Kirche Serbiens, 3. die Kirche Rumäniens, 4. die Kirche Bulgariens, 5. die Kirche Zyperns (wobei die Insel geographisch nicht zu Europa gehört), 6. die Kirche Griechenlands und 7. die Kirche Albaniens.

Abgesehen von der Kirche Zyperns haben die übrigen hier genannten Kirchen ihr Autokephalon während des letzten und dieses Jahrhunderts vom Patriarchat von Konstantinopel bekommen, weil sie von dort aus missioniert worden sind bzw. vorher dem Ökumenischen Patriarchat angehörten; ihre kirchliche Unabhängigkeit betraf von daher ihre Mutterkirche. Der Prozeß zur Erlangung der Autokephalie ist nicht ohne Spannungen und Probleme verlaufen, nicht zuletzt weil er mit dem Erwachen des nationalen Bewußtseins der Balkanvölker und somit mit politischen Zielsetzungen verstrickt war. Hier drei Beispiele:

Erstens kam es in Griechenland im Jahr 1833 nach der politischen Unabhängigkeit des Landes zur einseitigen und unkanonischen Ausrufung des Autokephalons der griechischen Kirche, welches aber kanonisch erst im Jahr 1850 durch das Ökumenische Patriar-

⁵ Bei dieser Angabe ist die muslimische Bevölkerung der Türkei (die geographisch ohnehin nicht zu Europa gehört) außer acht gelassen, weil ich im nächsten Abschnitt extra darauf eingehen werde.

chat verliehen wurde. Es ist allgemein bekannt, daß dieser Akt der Regentschaft unter Beteiligung der kirchlich Verantwortlichen in erster Linie politische Beweggründe hatte.⁶

Zweitens das viel interessantere Beispiel der bulgarischen Kirche: Schon seit 1860, d.h. noch bevor die Bulgaren ein unabhängiges Volk (ihre nationale Befreiung erfolgte 1878) waren, stellten sie die Forderung nach der Errichtung einer bulgarischen nationalen Kirche. Dieser Forderung entsprach der Sultan am 27. Februar 1870, der durch einen Erlaß die Selbständigkeit der bulgarischen Kirche und das Exarchat Bulgarien unbefugterweise anerkannte. Als dann 1871 die bulgarische Kirche eine Verfassung der autokephalen bulgarischen Kirche ausgearbeitet hatte, stieß dieser unkanonische Akt in Konstantinopel auf Widerstand. In einem Konzil der Orthodoxen Kirche in Konstantinopel (16.9.1872) wurde die Unabhängigkeit der bulgarischen Kirche »wegen Phyletismus« (Überbetonung der Rasse bzw. der Nation gegenüber der Kirche) abgelehnt; der »Phyletismus« sei, so die entsprechende Entscheidung, dem Evangelium und der Kirchenverfassung nicht nur »völlig fremd, sondern auch gänzlich feindlich«.⁷ Es kam zu einem Schisma, welches bis 1945 andauerte.⁸

Politische Beweggründe hatte, **drittens**, auch die Abspaltung und die unkanonische Erklärung einer autokephalen Kirche in der ehemaligen »Jugoslawischen Teilrepublik Makedonien« im Jahr 1945 vom serbischen Patriarchat; die Forderung nach Autokephalie dieser Kirche diente der Schaffung einer neuen nationalen (»makedonischen«) Identität. Es ist bekannt, daß diese Forderung bis heute von keiner autokephalen orthodoxen Kirche anerkannt worden ist⁹, und die Kirche dort gilt deshalb als schismatisch.

Die Spannungen, welche sich aus solchen Vorgängen ergeben, rühren nicht nur von einer nicht völlig geklärten und allgemein akzeptierten kanonischen Regelung innerhalb der Orthodoxie her, sondern lassen sich auch auf die unterschiedlichsten Gründe und Faktoren zurückführen. In erster Linie muß man hier das **Fehlen einer kirchlichen Gesinnung** nennen und damit einhergehend die bereits erwähnten politischen bzw. kirchenpolitischen und nationalen Zweckmäßigkeiten, welche die Frage des Autokephalons allzu oft begleiten und erschweren.

Aber gerade solche Spannungen verleiten oft zu einseitigen Urteilen über das Verhältnis von Kirche und Nation in der Orthodoxie, vor allem bei Nicht-Orthodoxen. Darum will ich in diesem Zusammenhang kurz darauf eingehen. Das Verhältnis von Kirche und Nation muß im Rahmen des Heilsplanes betrachtet werden. Diesen Rahmen macht die Einheit der Menschheit sowohl bei der Erschaffung, als auch bei der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus und ihre Vollendung im Eschaton aus. Steht zu Beginn der Menschheitsgeschichte die Erschaffung »des ganzen Menschengeschlechts (πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) **aus einem Menschen**, damit es die ganze Erde bewohne« (Apg 17,26), so ist die Unterscheidung der Menschen in Völker, Nationen (ἔθνη) die Folge der Ursünde.

⁶ G. Metallinos, Ἑλλαδικοῦ ἀὐτοκεφάλου παραλείπόμενα, Athen 1983. Th. Nikolaou, Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: G. Grimm und Th. Nikolaou (Hgg.), Bayerns Philhellenismus, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 1), München 1993, S. 47 ff.

⁷ I. Karmiris, Dogmatica et symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae (=DSMn), Bd. II, Graz 1968, S. 1015. Vgl. auch S. 1040 f.

⁸ Vgl. die Dokumente in: Ὁρθοδοξία 20 (1945) 47–90.

⁹ Vgl. Th. Nikolaou, MAKEΔONIA. Wiege des Hellenismus, München 1992, S. 25.

Als solche Folge wurde diese Unterscheidung von Gott zugelassen und dient dem göttlichen Heilsplan in der Geschichte. Ihre objektive Abschaffung in Jesus Christus vollzieht sich durch die Annahme seiner Botschaft und die Einverleibung eines jeden Menschen in die Kirche durch die Taufe (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Die Vielfalt der Nationen ist somit Bestandteil dieser Welt. Erst im Eschaton wird sie völlig überwunden. Die Kirche, die am Pfingsttag in actu getreten ist, hat den Auftrag, »zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη)« (Mt 28,19 par). Dies bedeutet, daß sie alle Völker zur Einheit ruft und durch den einen Glauben an Christus der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur eine neue geistige Dimension und Identität zu verleihen sucht. Die Kultur und die Besonderheiten eines jeden Volkes werden deshalb nicht abgeschafft, sondern sie werden bereichert und dienen der ökumenischen Erfahrung des Glaubens. Diese ökumenische Erfahrung des Glaubens begünstigt in keiner Weise die Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche und noch weniger die krankhafte Erscheinung des Nationalismus.¹⁰

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die gelegentliche Bezeichnung der orthodoxen Kirchen, besonders in Südosteuropa, durch westliche Autoren als »Nationalkirchen« falsch ist und dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Orthodoxie zuwiderläuft. Denn die Kirche steht über der Nation und dient der Einheit der Völker. Sie vereinigt die Völker in dem einen gemeinsamen Glauben. Gerade dieser Auftrag der Kirche gerät manchmal in Gefahr, wenn aufgrund der Selbständigkeit der Ortskirche in den Grenzen einer Nation bzw. eines geographischen Sprengels die Einheit der Kirche im Glauben (aber auch im Kult und im Kirchenrecht) nicht beachtet wird. Vor dieser Gefahr sind einzelne orthodoxe Christen und Theologen nicht ganz gefeit. So schreiben sie irrtümlicherweise der Kirche ein politisches Mandat zu, rufen nach dem Zusammenschluß der orthodoxen Völker in Südosteuropa zur Abwehr der Gefahr vor den Türken oder zur Abwehr westlicher Eingriffe und fördern somit zumindest unbewußt einen gewissen Nationalismus.

Aber ein solcher Nationalismus ist, wie bereits angeführt, dem Geist der orthodoxen Theologie und Kirche fremd. Ebenso fremd und vom Geist des Evangeliums abweichend ist jegliche Erscheinung von religiösem Fundamentalismus. Meines Wissens kann man heute in der orthodoxen Kirche in Südosteuropa zwei solche Phänomene antreffen. Es handelt sich erstens um die Frage des alten, julianischen Kalenders, dem einige hunderttausend orthodoxe Christen vor allem in Griechenland treu geblieben sind; sie meinen, daß diese Frage auch den rechten Glauben berühre und bezeichnen sich als »die echten orthodoxen Christen«. Zweitens geht es um einzelne Menschen in den früheren sozialistischen Ländern Südosteuropas, die sich vorher für die atheistische kommunistische Ideologie eingesetzt hatten und nunmehr als neubekehrte, jedoch nicht ausreichend informierte orthodoxe Christen mit demselben Eifer die Orthodoxie vor tatsächlichen oder

¹⁰ Vgl. hierzu die Aussagen der III. Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf 1986) zum Thema »Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Einheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen«, VI., 1–4, *Ofo* 5 (1991) 347–348.

vermeintlichen Gefahren verteidigen zu müssen glauben. Für sie dient die Orthodoxie als Ersatz ihrer früheren Ideologie.

In diesem Zusammenhang sollte nicht unerwähnt bleiben, daß der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa eine Menge von Problemen beschert hat: von den kriegesischen Auseinandersetzungen im früheren Jugoslawien und den sich daraus ergebenden Problemen für das Patriarchat von Belgrad¹¹ bis zum aufgetretenen Schisma im bulgarischen Patriarchat oder den enormen Konsolidierungsschwierigkeiten der Kirche Albaniens.

b. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Spannungsfeld der Religion des Islams und der türkischen Expansionspolitik. Einige Anmerkungen

Die obige Bemerkung, daß die Orthodoxie die stärkste religiöse Gemeinschaft auf dem Balkan ausmacht, ist in diesem Zusammenhang dahingehend zu ergänzen, daß im gesamten südosteuropäischen Raum, d. h. einschließlich der Türkei in Kleinasien (das wie auch Zypern geographisch zu Asien zählt), neben der Orthodoxen Kirche der Islam ungefähr gleich stark vertreten ist. Dies ist das Ergebnis insbesondere der letzten Jahrhunderte, denn in der Geschichte war, wie bereits angedeutet, Südosteuropa für viele Jahrhunderte hindurch fast ausschließlich christlich. Wir haben es somit heute in Südosteuropa vorwiegend mit zwei Religionen, dem Christentum und dem Islam, zu tun, die sowohl in theologischer, als auch in geographischer und historischer Hinsicht mannigfache Verbindungen und Zusammenhänge aufweisen.

Darauf kann ich in diesem Zusammenhang nicht näher eingehen. Zwei Aspekte sollten allerdings herausgestellt werden: Erstens ist jede Religion im Grunde ein positiver Regulator menschlichen Daseins und Zusammenlebens. Schon der Hinweis auf die bekannte »Goldene Regel« (»Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen«), die fast wörtlich bei allen Großreligionen, und speziell auch beim Christentum und dem Islam¹², vorkommt, beweist dies.

Zweitens, so wahr und unbestritten die theologische Nähe dieser zwei Religionen ist (besonders ihr Monotheismus; vgl. darüber hinaus das Wort des Korans: »Du wirst sicher

¹¹ Fatal für das serbische Patriarchat wirkt sich vor allem die von westlichen Ländern forcierte Aufteilung Jugoslawiens aus. In einer Zeit, in der die europäischen Völker einander näher kommen, müssen sich die Befürworter dieses Schrittes fragen lassen, ob sie richtig gehandelt haben. Mit der Aufteilung hängt jedenfalls auch das absurde Diktat zusammen, daß das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker für die Serben wohl nicht gilt und daß sie sich nicht in einem Staat vereinigen dürfen (Stichwort »Großserbien«). Dies hat zur Folge, daß die Gläubigen der serbischen Kirche heute nach der Vertreibung der Serben aus Kroatien in den Ländern Jugoslawien und Bosnien-Herzegowina leben – abgesehen vom schismatischen Teil dieser Kirche in der früheren »Jugoslawischen Teilrepublik Makedonien«.

¹² Für mehrere dieser Religionen vgl. *The World's Great Scriptures ... Compiled ... by Lewis Browne*, New York 1961, S. XV. Siehe auch *L. Philippidis*, Die »Goldene Regel« religionsgeschichtlich untersucht, Eisleben-Leipzig 1929.

Christentum: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.« (Lk 6,31; Mt 7,12)

Islam: »Keiner von Euch ist ein Gläubiger, bis er nicht das für seinen Bruder wünscht, was er für sich selbst wünscht.« (Sunnah)

finden, daß diejenigen, die den Gläubigen in der Liebe am nächsten stehen, die sind, welche sagen: Wir sind »Christen« (Koran 5,85), so treten sie in die Geschichte mit unterschiedlichen Akzentsetzungen und politischen Vorstellungen ein.

Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes, hat nach christlicher Lehre die menschliche Natur angenommen, erneuert und erlöst; das bedeutet, daß er **die Einheit der Menschheit** grundsätzlich wiederhergestellt und diese gleichzeitig zur Aufgabe des Menschen gemacht hat. Er hat Gott geoffenbart, der Liebe ist (1 Joh 4,8). Das Gebot der Liebe, ja sogar der Feindesliebe (Mt 5,44), und des Friedens ist das Charakteristikum des Christentums¹³; es gilt **für alle ohne Ausnahme** und soll unabhängig von Hautfarbe, Geschlecht, Volkszugehörigkeit, Religion etc. angewandt werden. Es ist deshalb nicht zufällig, daß die Ausbreitung des Christentums nach den Worten Jesu Christi allein durch die Überzeugung der Lehre und des entsprechenden Lebenswandels zu erfolgen hat.

Der **Islam**, der bekanntlich geistesgeschichtlich aus dem Judentum und dem Christentum schöpft, kennt hinsichtlich der »Goldenen Regel« auf den ersten Blick zwar keinen gravierenden Unterschied zum Christentum. Die Wortwahl des entsprechenden Zitats, beweist jedoch, daß die Anwendung der »Goldenen Regel« beim Islam sich nur auf die Glaubensgenossen bezieht.¹⁴ Dies belegt z. B. auch die Verwendung des Begriffs »kiafir« – umgangssprachlich »gâvur« – (ungläubig), der während der osmanischen Herrschaft auf dem Balkan auch in offiziellen Urkunden zur Bezeichnung der Christen schlechthin benutzt wurde. Nach dieser islamischen Trennung in »Gläubige« (Muslime) und »Ungläubige« (Christen) bildeten damals alle Muslime die vollberechtigte islamische Gemeinde (**Umma**), während alle orthodoxen Christen (unabhängig davon, ob sie Griechen, Bulgaren, Serben etc. waren) halbberechtigt blieben; sie machten ein »**millet**«, d. h. eine »Nation«, mit dem Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel als Ethnarchen an der Spitze, aus. Die Rolle des Ethnarchen (millet başı) entspricht somit nicht der christlichen Theologie; sie ist vielmehr eine islamisch-politische Vorstellung.

Darüber hinaus steht fest, daß der Islam im Gegensatz zum Christentum den »heiligen« Krieg (Djihad) und zwar im Zusammenhang mit seiner Verbreitung **programmatisch** kennt (Koran 9,41: »Zieheth aus, leicht und schwer, und eifert mit Gut und Blut in Allahs Weg.« Vgl. auch Koran 61,11). Wenn das Wort »programmatisch« verwendet und der Koran hier zitiert wird, so soll damit auf einen prinzipiellen Unterschied zum Christentum aufmerksam gemacht werden. Daß auch unter Christen manche Phänomene Formen eines Heiligen Krieges angenommen haben, ist ein geschichtliches Faktum (vgl. Kreuzzüge, Dreißigjähriger Krieg, Kolonialisierung Lateinamerikas etc.). Aber im Islam ist der »heilige« Krieg, wie gesagt, bereits im Koran verankert und ist auch darum in der Geschichte vielfach praktiziert worden. Es begann schon wenige Jahre nach dem Tode Mohammeds (632) durch die Eroberung z.B. von Syrien und Palästina (635–637), Ägypten (639–641), Persien (641–644), Nordafrika (bis um 700) und läßt sich leicht durch die Tatsache dokumentieren, daß das Christentum aus diesen Ländern gewaltsam verdrängt wurde und wird.

¹³ Vgl. *Johannes Chrysostomos*, De incomprehensibili, contra anomoeos 1, 1: PG 48, 702.

¹⁴ »Keiner von Euch ist ein **Gläubiger** ...«; siehe oben S. 25, Anm. 12.

Dies gilt auch für Südosteuropa und zwar bis in die Gegenwart. Es ist jedem klar, daß, obwohl der Islam von Anfang an auf Eroberung eingestellt war, hierbei nicht immer religiöse Gründe im Spiel waren und sind, und daß der Islam oft politischen Zweckmäßigkeiten als Vorwand diente und dient. Am leichtesten kann man dies am Beispiel der diesen Raum betreffenden türkischen Politik verfolgen. Hier einige Beispiele aus unserem Jahrhundert: Diese reichen vom Genozid der Armenier, bis zur systematischen Vertreibung der christlichen Syrer im Südosten der Türkei und der Ausrottung der über 250.000 Griechen, die aufgrund des Vertrags von Lausanne (1923) nach dem Bevölkerungsaustausch in Konstantinopel und auf den Inseln Imbros und Tenedos bleiben durften. Im Gegenzug blieb eine muslimische Minderheit im griechischen Thrakien. Während aber diese muslimische Minderheit von 86.000 im Jahr 1922 heute auf 120.000 gewachsen ist¹⁵, gibt es in der Türkei nur noch zwei bis drei tausend Griechen. Diese geringe Zahl ist sehr bemerkenswert, wenn man bedenkt, daß noch vor etwa dreißig Jahren, als ich in Chalki (Heybeliada) orthodoxe Theologie studierte, über 100.000 Griechen in der Türkei lebten. Nur nebenbei möchte ich erwähnen, daß diese Theologische Hochschule des Ökumenischen Patriarchats, die zweitälteste orthodoxe Theologische Fakultät in Südosteuropa (gegründet 1844), im Jahr 1971 von den türkischen Behörden geschlossen wurde.¹⁶

Ich komme auf die eben erwähnte Vertreibung der Griechen zurück, denn dadurch blieb das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ohne christliches Volk an seinem Sitz. Besonders bemerkenswert ist, daß die westlichen Staaten dies fast gar nicht registriert haben bzw. nicht haben registrieren wollen. Die früheren strategischen Interessen gegenüber der Türkei als unmittelbarem Nachbarn der Sowjetunion oder heute als vermeintlichem Bollwerk gegen den islamischen Fundamentalismus bzw. als möglichem Einflußzentrum für die turksprachigen Völker wogen und wiegen offensichtlich schwerer als Gerechtigkeitsüberlegungen. Wohl dieselben Gründe spielten eine wichtige Rolle, als im Jahr 1974 das nördliche Zypern durch das türkische Heer ethnisch gesäubert und entchristlicht wurde. Aber diese ethnische Säuberung blieb weitgehend unbemerkt.¹⁷ Andere Nachrichten, wie z. B. die Forderung führender türkischer Politiker nach erneuter Umwandlung der Hagia Sophia Kirche (heute Museum) in eine Moschee oder die Explosion von Bomben im Gelände des Ökumenischen Patriarchats (zum letzten Mal noch am 29.9.1996) finden kaum Beachtung. Aber sie sind von immenser Bedeutung für das Leben der orthodoxen Christen in Südosteuropa. Bedenkt man andererseits, daß ähnliche Nachrichten, z. B. die ethnische Säuberung im ehemaligen Jugoslawien oder das Vorgehen von Saddam Hussein im Irak, zu anderen Reaktionen der westlichen Welt führen,

¹⁵ Vgl. *Konst. Cholevas*, Ἡ τρίτη ἄλωση τῆς Πόλης! *Peiraike Ekklesia* 6 (Sept. 1996) 24–26, wo nicht nur die obige Angabe, sondern auch eine Reihe von Ereignissen angeführt werden, die zu der Vertreibung der Griechen geführt haben. Siehe auch *Sot. Varnalidis*, Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Μαρτυρία – Εὐθύνες – Πρωτοβουλίες, (Sonderdruck aus *Ekklesia*), Athen 1996, S. 18 ff.

¹⁶ Acht Jahre zuvor (1963) hatten die türkischen Behörden die Druckerei des Patriarchats geschlossen und dadurch die Einstellung der Zeitschrift »Orthodoxia« und der Wochenzeitung »Apostolos Andreas« des Patriarchats herbeigeführt.

¹⁷ Auch die Eliminierung des kurdischen Volkes in der Türkei bleibt weitgehend unbemerkt. Die fast täglichen Nachrichten über 10, 50, 100 oder mehr tote Kurden sind kaum erwähnenswert; die Süddeutsche Zeitung z. B. bringt sie, wenn überhaupt, fast ausschließlich nur ganz kurz und auf den Seiten 6–8.

muß man sich über eine solche unterschiedliche Gewichtung von ähnlichen Ereignissen tatsächlich wundern!

Da hier von der Ausnützung des Islams für politische Zwecke die Rede ist, sollte hervorgehoben werden, daß der Islam sich geradezu für einen solchen Mißbrauch anbietet. Ich denke hierbei zum einen an **das politische, theokratisch bestimmte Mandat** des Islams, das heute den Nährboden eines weltweit grassierenden islamischen Fundamentalismus bildet. Zum anderen gibt es im Islam **eine Gleichsetzung von Religion und Nation**.

Die Folgen dieser Gleichsetzung spüren wir heute sehr deutlich, wenn die Muslime z.B. in Bosnien-Herzegowina, die bezüglich ihrer Volkszugehörigkeit zum Teil Serben oder Kroaten sind, mit ihrer Religions- und nicht ihrer Volkszugehörigkeit bezeichnet werden.¹⁸ Dies wäre vielleicht völlig harmlos, wenn gewisse fundamentalistische Gruppen oder sogar bestimmte Staaten nicht bereit wären, diesen Umstand politisch auszunützen. Auch hier kann man die Türkei als Beispiel anführen, die aufgrund dieser Gleichsetzung ihr Interesse und ihre »Fürsorge« für die etwa sechs Millionen Muslime auf dem Balkan erklärt. Es mag sein, daß die Türkei in erster Linie dadurch von ihren innenpolitischen Hauptproblemen (Kurdenfrage und islamischem Fundamentalismus) ablenken will, es bleibt aber gleichzeitig unbestritten, daß hier Volks- und Religionszugehörigkeit sich völlig vermischen und in der Tat eine gewisse Angst vor expansionistischen Tendenzen erzeugen.

Trotz solcher und ähnlicher Probleme leben orthodoxe Christen und Muslime in Südosteuropa seit Jahrhunderten zusammen. Dadurch haben m. E. die einfachen Gläubigen beider Religionen mehr als sonstwo auch gemeinsame Erfahrungen gemacht, sich gegenseitig beeinflußt und eine gewisse Nähe entwickelt. Darum müßte bei allen die Erkenntnis reifen, daß sie – unabhängig von ihrer Rasse, Religion und Nationalität – zur Koexistenz und Zusammenarbeit verpflichtet und genötigt sind. Diese Erkenntnis erfordert Toleranz und ruft zum Dialog und zur Verständigung der beiden Religionen auf.

c. Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa im Spannungsfeld des Westchristentums

Es ist bekannt, daß die Termini »**Orthodoxie**« (Rechtgläubigkeit) und entsprechend **orthodoxe Kirche** in ihrer theologiegeschichtlichen Entstehung nicht eine Konfession, sondern **die gesamte Christenheit** in ihren Auseinandersetzungen mit den verschiedenen Häresien bezeichnet. Sie wurden insbesondere in der Zeit vom 4. bis zum 8. Jahrhundert gebildet und unterstreichen die Bemühungen der Großkirche, die Lehre Jesu Christi un-

¹⁸ Erwähnenswert ist der Versuch von *Smail Balić* (Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt, Köln u.a. 1992), die Muslime in Bosnien-Herzegowina von ihrer Volkszugehörigkeit her als »Bosniaken« (Bosnier) im Sinne einer eigenständigen Nation zu verstehen; aber gleichzeitig relativiert er selber diesen Standpunkt, wenn er die Proklamation bosnischer Volksvertreter vom 10. Juni 1991 mit den Worten zitiert: »Für Bosnien als Heimat der bosnischen Muslime und als Vaterland aller jugoslawischen Muslime sind wir bereit zu kämpfen« (S. 371). Denn dadurch stellt er die »Nation der Bosniaken« in den Dienst »aller jugoslawischen Muslime«.

verfälscht zu bewahren. Dieses Anliegen blieb durch die Jahrhunderte hindurch auch die Hauptsorge der orthodoxen Kirche in Südosteuropa; mit den übrigen orthodoxen Kirchen erhebt sie deshalb den Anspruch, den einen gemeinsamen rechten Glauben der Alten ungeteilten Kirche unverfälscht bewahrt zu haben.

Im Gegensatz dazu haben nach Meinung vieler orthodoxer Theologen die Westkirche und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen den gemeinsamen altkirchlichen Boden z. T. verlassen und weisen einige »Neuerungen« in der Lehre auf. Außerdem haben sie im Laufe der Jahrhunderte für einige Spannungen gesorgt, deren Folgen bis heute unübersehbar sind.

Es würde uns sehr weit führen, hier Einzelheiten behandeln zu wollen. Besonders fatal wirkte und wirkt sich jedenfalls auch heute das von Rom spätestens seit dem IV. Laterankonzil im Jahre 1215 entwickelte Unionsschema aus, welches als »Unia« bekannt ist. Danach darf man seinen Ritus beibehalten, muß aber die Autorität des Papstes anerkennen. Aufgrund dieses Schemas tritt der Römische Katholizismus immer wieder mit der Absicht auf, orthodoxe Christen für sich zu gewinnen. Dies wurde zwar bereits im Zusammenhang mit den Kreuzzügen vielfältig praktiziert und hat großes Unheil angerichtet (vgl. das Stichwort *φραγκοκρατία* = Frankenherrschaft). Stärker ist diese Entwicklung seit der Union von Brest/Litovsk im Jahre 1595/96 zu beobachten und systematisch wurde sie seit der Errichtung der Propaganda-Kongregation durch Papst Gregor XV. am 22.6.1622 betrieben, welche Jahrhunderte lang fast ausschließlich der »Mission« unter Christen, d.h. dem Proselytismus, diente. Dies hatte zur Folge, daß bei jeder der Orthodoxen und der Altorientalischen Kirchen sich eine Anzahl von Christen – zum Teil gewaltsam (vgl. die Union in der West-Ukraine unter Sigismund III. Wasa und mit Hilfe namhafter Jesuiten am Anfang des 17. Jahrhunderts oder in Rumänien seit Ende desselben Jahrhunderts¹⁹) und zum Teil unter regelrechter Ausbeutung der politischen und sozialen Mißstände²⁰ im Osten – Rom angeschlossen hat. Es sind die sogenannten Unierten, bekannt auch als **griechisch-katholische Kirche** (insgesamt sind es 21 Kirchen; vgl. den neuen Codex canonum ecclesiarum orientalium vom 18.10.1990). Dieses Problem ist, wie jeder weiß, heute leider wieder aktuell geworden. Nachdem viele Unierte in der ehemaligen UdSSR im Jahre 1946 und zwei Jahre später in Rumänien wieder gezwungenermaßen, aber dieses Mal hauptsächlich auf Betreiben der kommunistischen Herrscher, zur Orthodoxie zurückkehren mußten, hat die neu gewonnene Freiheit in diesen Ländern –

¹⁹ Es gibt bedauerlicherweise Berichte, welche »physische Gewalt und psychischen Druck« auch heute noch als »Mittel« des römisch-katholischen Proselytismus erwähnen: W. Hryniewicz, Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia, *Ostkirchliche Studien* 40 (1991) 308.

²⁰ Charakteristisch hierfür ist z.B. folgender Abschnitt aus dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchen Joakim III. vom Jahr 1904: Nachdem er Schwierigkeiten und Spaltungen in der Orthodoxen Kirche als das Ergebnis der Nicht-Beachtung »der kirchlichen und kanonischen Ordnung und Lehre« beklagt hat, fährt er fort, »daß die mannigfachen Versuche seitens der Römischen Kirche und vieler der Protestantischen, die (Christen) der Orthodoxen Kirche zu fangen und zu Proselyten des eigenen Stalls zu machen, die Schwierigkeiten vermehren«. Anschließend beschreibt er genauer die »für den heiligen christlichen Namen verleumderischen« Methoden des angewandten Proselytismus (z.B. Ausbeutung der sozialen Umstände von Waisenkindern und Witwen). Die Lösung des Problems erblickt er nicht nur in der verstärkten pastoralen Fürsorge der Bischöfe für die ihnen anvertrauten Kirchen, sondern auch in den Bemühungen »um die Einheit aller«: I. Karmiris, DSMn, Bd. II, S. 1041–1042. Vgl. auch das Rundschreiben von 1920 (I. Karmiris, DSMn, Bd. II, S. 1056).

und darüber hinaus speziell in den orthodoxen Ländern auf dem Balkan – enorme konfessionelle Probleme und Streitigkeiten mit sich gebracht. Die schlimmste Folge dieser Entwicklung besteht darin, daß der so hoffnungsvoll begonnene orthodox-katholische Dialog fast zum Erliegen gekommen ist. Es ist hier nicht möglich darauf einzugehen. Im Sinne der Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992²¹ sind alle Beteiligten, insbesondere gewisse Kreise der Römisch-katholischen Kirche, zur Räson aufgerufen und werden daran erinnert, daß die Überwindung der kirchlichen Spaltung die höchste christliche Pflicht darstellt.

Leider haben auch die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen schon früher unter den Orthodoxen in Südosteuropa vielfältig Proselytismus betrieben und für konfessionelle Spannungen gesorgt. Es genügt hier das Beispiel Griechenlands anzuführen, wo nach der Befreiung von den Türken viele »Missionare« gewirkt haben. Einige dieser »Missionare« haben dort oft für die Linderung von sozialen Mißständen gearbeitet (z. B. Schulen gegründet: Artlay in Ägina, Jonas King auf Syros u. a.). Sie begingen jedoch den Fehler, gleichzeitig Proselytismus zu betreiben, den man mit Mission nicht verwechseln darf. Bedauerlicherweise wiederholen sich in der Geschichte manche Fehler und wir erleben heute, daß gewisse, vor allem freikirchliche Gruppen und Sekten die Länder des ehemaligen Ostblocks und speziell Südosteuropas zum »missionarischen« Eldorado erklären und für konfessionelle Spannungen sorgen.

Vor allem sorgen diese Entwicklungen dafür, daß das heutige Europa seine wahren Perspektiven nicht immer deutlich erkennt und gezielt auf seine geistige Identität hinarbeitet. Aber damit komme ich zum letzten Abschnitt.

d. Eine europäische Perspektive

Ein politisch geeintes Europa ist zweifelsohne ein großartiges Ziel, eine Vision ersten Ranges. Aber, wie jeder weiß, ist dieses Vorhaben und Ziel aus ökonomisch-wirtschaftlichen Interessen und Bestrebungen hervorgegangen, die auch heute oft im Vordergrund des politischen Handelns stehen. Es reicht hier wohl aus, z. B. an die fast täglichen Diskussionen über die Währungsunion zu erinnern. Dies bedeutet, daß bislang die wirtschaftlichen Interessen gegenüber den geistig-kulturellen überwiegen. Aber aus dem Blickwinkel der Völker Südosteuropas und speziell der orthodoxen Kirche dort, die ein nicht wegzudenkender Bestandteil Europas ist, ist diese Interessenlage korrekturbedürftig. Parallel zu den ökonomischen Interessen sollten gewaltige Anstrengungen unternommen werden, damit ein geeintes Europa nicht nur einige wichtige politische, sondern auch geistig-kulturelle Konstanten, seine geistige Identität wiederentdeckt und entwickelt. Hierzu kann die orthodoxe Kirche einige Impulse vermitteln: Beispielsweise bezüglich der Bedeutung der Ortskirche, der Beziehungen von Staat und Kirche auf der Basis der Synallachie, der kulturellen und geschichtlichen Identität eines jeden Volkes im Rahmen der Autokephalie der Kirche, des asketischen Geistes etc. Aus den vielen Impulsen dieser Art möchte ich folgende herausgreifen:

²¹ Vgl. besonders § 4 des Textes in: *OFo* 6 (1992) 262.

1. Das gemeinsame Erbe Europas. Dieses besteht in erster Linie in der innigen Begegnung und engen Verbindung der hellenistischen Geistes- und Kulturwelt mit der Botschaft Christi, nämlich in **der griechisch-christlichen Kultur**.²² Das Besondere dieser griechisch-christlichen Kultur bzw. der ersten Inkulturation des Christentums ist **die Bejahung der menschlichen Kultur** in ihrer universellen und übernationalen Form. Der **Hellenismus** befreite in der Tat das Christentum aus dem engen Raum des Judentums und verhalf ihm zur Formulierung seiner Wahrheiten und somit zu seinem Universalismus und seiner ureigenen Offenheit. Diese erste Inkulturation, die multinational und multikulturell ausgerichtet ist und als griechisch-römisch-christliche Kultur bekannt ist, bildet auch heute die geistige Wurzel von ganz Europa, im Osten und im Westen; sie macht auch die eigentliche Grundlage der sogenannten »**christlich-abendländischen Kultur**« aus.

2. Der gemeinsame altkirchliche Glaube. Dieser ist für weite Teile der Christenheit in Europa und darüber hinaus das, was die Kirchen trotz der Spaltungen verbindet und als Basis für die Wiedervereinigung der Kirchen dienen kann und nach orthodoxer Auffassung auch dienen muß. So wie die gesamte Orthodoxie versteht sich auch die orthodoxe Kirche in Südosteuropa als die direkte Entfaltung dieser gemeinsamen Wurzel. Sie versteht sich somit aufs Engste verbunden mit der apostolischen Überlieferung und dem Glauben der Alten ungeteilten Kirche, so wie dieser seinen schriftlichen Niederschlag gefunden hat: in der Heiligen Schrift, in den offiziellen und anerkannten Bekenntnissen der Kirche sowie den alten Taufsymbolen und Katechesen, in den Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile, in den Gebeten und Texten für den liturgischen Gebrauch der Kirche und in den Zeugnissen, der Schriftauslegung und der Lehre der Kirchenväter überhaupt.

Auch wenn der Geist der Kirchenväter, speziell der griechischen Patristik, unter einigen wenigen slavischen Theologen in Südosteuropa – vor allem wegen der Einflüsse der Slavophilenbewegung – in der Vergangenheit nicht immer richtig erkannt wurde, so weiß man sich heute in der grundlegenden Bedeutung der patristischen Theologie einig. Zeitgenössische Vertreter, wie z. B. Johannes Karmiris, Justin Popović oder Dumitru Staniloae, haben der Kirche in Südosteuropa neu und definitiv diesen Weg gewiesen.

3. Synodalität und kollegiale Leitung der Kirche. Die Kirche in Südosteuropa hat das synodale Prinzip und die kollegiale Leitung trotz der vielen politischen und sozialen Umwälzungen durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt und gepflegt. Selbst in Zeiten, als der Absolutismus und die Monarchie in der ganzen Welt verherrlicht wurden und die Kirche in dieser Region unter dem osmanischen Joch eine schwierige Epoche durchmachte, sind Regelungen getroffen worden, welche die kollegiale Leitung sicherten. Erinnt sei in diesem Zusammenhang an die Zeit des sogenannten Gerontismos im Patriarchat von Konstantinopel nach der Mitte des 17. Jh.s. In dieser Zeit konstituierte sich die endemische Synode aus den Metropolitane, die in der Nähe Konstantinopels waren. Absolutistischen Tendenzen von Patriarchen wurde ein Riegel vorgeschoben, indem man un-

²² Vgl. 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.

ter Patriarch Manuel Chatzeris (1763) das Siegel des Patriarchats in vier geteilt hat. Den einen Teil behielt der Patriarch und die übrigen drei wurden drei älteren Metropolitene (Gerontes) gegeben. Dies zwang den Patriarchen, die endemische Synode einzuberufen, wenn irgendwelche Entscheidungen bevorstanden. Es ist von großem Interesse, daß dieselbe Regelung auch heute in der Mönchsrepublik des Heiligen Berges Athos gilt. Das Siegel ist dort in vier geteilt und wird von den vier Mitgliedern der Hiera Epistasia geführt. Dadurch wird in wichtigeren Fragen das demokratische Prinzip in einer der ältesten »Demokratien« Europas und der Welt überhaupt gepflegt.

4. Der ökumenische Dialog und die interkirchliche Verständigung. Es ist allgemein wenig bekannt, daß die ökumenische Bewegung in unserem Jahrhundert der orthodoxen Kirche in Südosteuropa einen außerordentlichen Anstoß verdankt. Es genügt vielleicht hier, die einschlägigen Initiativen des Ökumenischen Patriarchats kurz zu erwähnen. Es waren zunächst die Rundschreiben der Ökumenischen Patriarchen von 1902, 1904 und 1920²³, die wegweisend und in gewissem Sinne der Ausgangspunkt der Ökumenischen Bewegung gewesen sind. Besonders die Enzyklika von 1920, die an alle Kirchen in der Welt gerichtet ist und die Bildung eines »Kirchenbundes« (κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν) – entsprechend dem damals entstandenen »Völkerbund« – anregt²⁴, beweist die Sorge der Orthodoxie um die Einheit der Kirche und ihre Bereitschaft, wieder mit der westlichen Christenheit Kontakt aufzunehmen. Dieser Drang nach Begegnung und Verständigung führte dazu, daß das Ökumenische Patriarchat sowie die Kirchen Griechenlands und Zyperns zu den Gründungsmitgliedern des Ökumenischen Rates der Kirchen gehören. Aber auch die übrigen Kirchen in Südosteuropa sind seit 1961 Mitglieder des ÖRK (abgesehen von der Kirche Albaniens, die erst vor wenigen Jahren dem ÖRK beigetreten ist). Seit den sechziger Jahren hat die Orthodoxe Kirche auch ein Programm der offiziellen bilateralen theologischen Dialoge entwickelt und vielfältig in die Tat umgesetzt. Damit hat die orthodoxe Kirche in Südosteuropa – selbst in Zeiten politischer Schwierigkeiten – bewiesen, daß der ökumenische Dialog und die theologische Verständigung die Pflicht des Christen schlechthin ist.²⁵

5. Das Zusammenleben von Christen und Muslimen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß die orthodoxen Christen in Südosteuropa seit Jahrhunderten mit Muslimen zusammenleben und gemeinsame Erfahrungen gemacht haben. Dieser Gesichtspunkt gewinnt für die Christen in Westeuropa enorm an Bedeutung, weil inzwischen auch hier über vier Millionen Muslime leben. Das Faktum, daß die Christen nicht nur in Südosteuropa, sondern auch im Mittleren Osten oder in Nordafrika vor dem Islam haben weichen müssen, führt zwar zu einer berechtigten Sorge, aber dies darf – aus christlicher Perspektive – nicht zu kurzfristigen Handlungen verleiten. Selbstverständlich gilt auch für Westeuropa, daß Christen und Muslime unabhängig von ihrer Religion und Nationalität

²³ Vgl. die Dokumente bei *I. Karmiris*, DSMn, Bd. II, S. 1032 ff. und 1055 ff.

²⁴ Vgl. *I. Karmiris*, DSMn, Bd. II, S. 1058.

²⁵ Dies gilt übrigens auch für die serbische orthodoxe Kirche, obwohl die Berichterstattung in diesem Land oft einen anderen Eindruck erweckt. Für die serbische orthodoxe Kirche gibt es jedenfalls – so weit ich es überblicke – auch in der neuen politischen Konstellation keinen anderen Weg, als sich weiterhin für die Völkerverständigung und insbesondere für den ökumenischen Dialog einzusetzen.

zur Koexistenz, Toleranz und Zusammenarbeit verpflichtet sind. Damit dies aber gelingt, sollten die Europäische Union und die Politiker der einzelnen westeuropäischen Staaten:

Erstens den islamischen Fundamentalismus ernst nehmen und für gleichermaßen gefährlich halten unabhängig davon, ob dieser z. B. im Iran oder in der Türkei Fuß faßt.

Zweitens den Menschen islamischen Glaubens zu der Einsicht verhelfen, daß die Religion des Islams – auch wenn sie aufgrund der Gleichsetzung von Religion und Nation in der Vergangenheit immer wieder mißbraucht wurde – kein Instrument politischer Zielsetzungen ist und sein darf. Eine Instrumentalisierung von Muslimen sei es durch konkrete politische Gruppierungen (z. B. die »Grauen Wölfe«) oder international operierende fundamentalistische Bewegungen (z. B. die Bewegung, die mit der Losung der »Islamisierung der Muslime« hervorgetreten ist) kann unübersehbare Folgen haben.

Drittens den Dialog und die Verständigung der Religionen des Islams und des Christentums fördern. Der Dialog sollte auf allen Ebenen geführt werden und für Toleranz und den Respekt eines jeden Christen und Muslims vor dem jeweils Andersgläubigen werben, denn dieser Respekt ist ein unabdingbarer Bestandteil der gesellschaftlichen Ordnung in einer multikulturellen Gesellschaft.

Quelques remarques sur la crise de l'Église orthodoxe d'Estonie

par Georges Tssetsis, Genève

Le 20 février 1996, le Patriarcat oecuménique, acceptant la demande des orthodoxes d'Estonie, par un Acte Patriarcal et Synodal¹ réactiva l'autonomie de l'Eglise orthodoxe apostolique d'Estonie, supprimée en 1944, après l'occupation de ce pays par l'armée soviétique et son rattachement à l'URSS. Cette annexion fut suivie d'une immédiate épuration policière, qui entraîna, entre autre le démantèlement de l'Eglise orthodoxe locale et son incorporation au Patriarcat de Moscou².

Selon l'Acte Patriarcal sus-mentionné, la décision de reconstituer le siège Métropolitain d'Estonie avec le statut d'Eglise autonome, avait pour unique but la protection spirituelle de l'Eglise orthodoxe d'Estonie, en vertu du »Tomos« promulgué en 1923 par le Patriarche oecuménique Meletios IV.

Cette initiative du Patriarcat oecuménique et, conséquemment, la décision du Patriarcat de Moscou le 23 février de rompre ses relations canoniques avec l'Eglise de Constantinople, ont suscité divers commentaires. On a notamment reproché à Constantinople de mener des actions anticanoniques et de s'ingérer dans les »territoires« des autres juridictions ecclésiastiques orthodoxes, en l'occurrence celle de l'Eglise orthodoxe de Russie. Ces reproches ont atteint leur point culminant au cours d'une conférence de presse donnée à Moscou, le lundi 4 mars 1996, par le Métropolite Cyrille de Smolensk et Kaliningrad.

Face aux reproches prononcés, qu'il nous soit permis de faire les remarques suivantes:

1) Nul ne conteste le rôle joué par les missionnaires orthodoxes russes pour la propagation de la foi orthodoxe dans cette partie de la région balte qui forme aujourd'hui la République d'Estonie. La question est de savoir si l'oeuvre missionnaire accomplie autrefois dans tel ou tel pays permet de revendiquer aujourd'hui des droits juridictionnels sur ce pays. Recourant au même type d'argument, Constantinople pourrait revendiquer aujourd'hui le droit de juridiction sur toutes les Eglises orthodoxes indépendantes situées non seulement dans la péninsule balkanique, mais aussi en Europe centrale, ainsi qu'en Ukraine et en Russie elle-même. Car après tout ce sont des missionnaires constantinopolitains qui apportèrent l'Evangile à ces régions et, jusqu'à la fin du XVI^e siècle, Kiev et Moscou étaient des diocèses à part entière du Patriarcat oecuménique.

2) Il a été dit que l'Estonie appartient au »territoire« de l'Eglise orthodoxe de Russie et que Constantinople, en réactivant l'autonomie de l'Eglise d'Estonie, empiéta illégalement sur la juridiction canonique d'une autre Eglise. Or, les frontières de l'Eglise orthodoxe de

¹ Voir *Episkepsis* 528 (22.02.1996) 2-4.

² Olivier Clément, Constantinople et Moscou: une Crise, *Contacts* 174 (1996) 90.

Russie furent définies en 1593, date à laquelle le Concile de Constantinople conféra la dignité patriarcale au métropolite de Moscou. Aux termes de cet Acte conciliaire, ces frontières étaient identiques à celles de l'Etat russe. Par conséquent le chef de l'Eglise russe fut reconnu comme étant le »Patriarche de Moscou, et toutes les Russies et des pays septentrionaux«. Cependant l'Estonie ne faisait pas partie de ces »pays septentrionaux«, puisqu'à cette époque, elle appartenait en partie à la Suède et en partie à la Pologne. En fait, l'Estonie ne fut conquise par la Russie qu'en 1710, c'est-à-dire cent dix-sept ans après l'établissement du Patriarcat de Moscou.

3) L'octroi, donc, en 1923, du statut d'autonomie à l'Eglise d'Estonie par le Patriarcat oecuménique, s'appuyait sur le canon 28 du IV^e Concile oecuménique, qui autorise Constantinople à avoir sous sa juridiction les orthodoxes vivant dans des pays situés hors des frontières des pays dits »pays orthodoxes«. Il est vrai que le Patriarcat de Moscou donne de ce canon une interprétation totalement différente, d'où la confusion qui règne autour de la question de la diaspora orthodoxe.

4) Le Patriarche oecuménique, par décision des conciles oecuméniques, est »le premier parmi ses pairs« dans la hiérarchie orthodoxe. En conséquence, il est le signe visible de l'unité orthodoxe. Toutefois, cette primauté n'est pas seulement »symbolique« comme on l'affirme souvent. Le Patriarche oecuménique a certaines prérogatives, notamment le droit de servir de cour d'appel chaque fois qu'un conflit surgit dans une Eglise orthodoxe particulière (IV^e Concile oecuménique, canon 17). Pourrait-il donc ignorer l'appel des fidèles orthodoxes d'Estonie en difficulté avec l'évêque local?

5) Dans les commentaires publiés après la décision du Patriarcat de Constantinople, on a insisté exagérément sur l'appel qui a été adressé par le gouvernement estonien à ce Patriarcat pour que celui-ci prenne les orthodoxes estoniens sous sa juridiction. Cependant, dans le monde orthodoxe, il est courant que les événements ecclésiastiques succèdent aux nouvelles réalités politiques, cela a été le cas avec presque toutes les Eglises orthodoxes de la péninsule balkanique aux XIX^e et XX^e siècles. Sans oublier d'ailleurs que l'Eglise de Russie fut proclamée Patriarcat par le Concile de Constantinople en 1593 à la demande expresse, sinon sous la pression, du tsar Theodor Ivanovitch et de son beau-frère, le célèbre Boris Godounov.

6) Il est faux de prétendre que le Patriarcat oecuménique, »en jouant le jeu du gouvernement estonien« avait agit contre les intérêts de la minorité russe d'Estonie. Le Patriarche oecuménique Bartholomée non seulement réaffirma à maintes reprises son amour et son affection pour le peuple russe dans des lettres adressées au Patriarche de Moscou, mais en outre, dans l'Acte de réactivation de l'autonomie de l'Eglise estonienne il n'a pas manqué de mentionner explicitement la nécessité de l'existence d'un diocèse russe, dirigé par un évêque russe, afin de mieux répondre aux besoins pastoraux de la minorité russe d'Estonie.

7) La remarque faite en marge de la conférence de presse du 4 mars, que »Constantinople, ce sont des généraux sans armée«, était particulièrement malheureuse. Elle n'est pas sans rappeler la question de Staline: »combien de divisions a le Pape?«, et elle dénote une absence totale de sensibilité à l'égard de la spiritualité et de la tradition ecclésiastique orthodoxes. Dans la tradition orthodoxe, on ne mesure pas une Eglise au nombre de ses fidèles, mais bien plutôt de ses martyrs, de ses saints et de ses confes-

seurs. En d'autres termes, on la mesure d'abord à la qualité de son témoignage et de son service.

8) Il faut aussi finalement remarquer que même si le Patriarcat de Moscou avait des difficultés avec Constantinople à propos de questions juridictionnelles en Estonie, ce n'était pas une raison suffisante pour suspendre la communion et porter ainsi atteinte à l'unité orthodoxe. Quand le Patriarcat de Moscou, en 1811, abolit arbitrairement l'Eglise orthodoxe autocéphale de Géorgie, ou quand, en 1948, il s'installa en Hongrie après l'occupation soviétique, en confisquant les Eglises et les biens des communautés orthodoxes grecques installées dans ce pays, ou encore, quand en 1971, il accorda l'autocéphalie à une partie des orthodoxes américains, le Patriarcat de Constantinople n'a pas rompu ses relations avec Moscou, mais il a maintenu la communion, précisément pour ne pas porter atteinte au corps de l'Eglise.

Le souci de la sauvegarde de l'unité orthodoxe fut à l'origine de la résolution très rapide de ce conflit douloureux, qui avait ébranlé les esprits, même au delà de la famille orthodoxe. Ainsi, après trois rencontres confidentielles des délégations de deux Eglises en mars et en avril, la crise fut désamorcée le 16 mai.

Le même jour, dans un communiqué publié à la fois par Constantinople et Moscou paraissait l'information suivante:

»a) Les deux Patriarcats, Oecuménique et de Moscou, dans leur désir de maintenir l'unité orthodoxe et de résoudre le plus tôt possible les problèmes récemment apparus, ont décidé de permettre, par extrême dérogation (économie), aux orthodoxes d'Estonie de choisir librement la juridiction ecclésiale dont ils souhaitent relever, à savoir soit du Patriarcat de Constantinople, soit du Patriarcat de Moscou;

b) le Patriarcat de Moscou rétablit la communion qu'il avait interrompue avec le Patriarcat de Constantinople;

c) les deux Patriarcats sont d'accord de collaborer en vue de rétablir la paix ecclésiale en Estonie³.

Conjointement au communiqué ci-dessus, le Patriarcat oecuménique rendait aussi public l'extrait des Actes du Saint Synode, rédigé à l'issue de sa séance du 14 mai 1996, dont la tenue était la suivante:

»Le Saint-Synode du Patriarcat oecuménique, réuni le 14 mai 1996, examina les rapports qui lui avaient été soumis par sa délégation à l'issue des pourparlers que celle-ci avait eus avec une délégation correspondante de l'Eglise de Moscou. Ces pourparlers avaient eu lieu à Zurich respectivement le 3 et 22 avril 1996. Il approuva et accepta les propositions conjointes des deux délégations concernant la question ecclésiale estonienne, qui sont les suivantes:

1) Les deux Patriarcats, dans leur désir de maintenir l'unité orthodoxe et de résoudre le plus tôt possible les problèmes récemment apparus, ont décidé de permettre, par extrême dérogation (économie), aux orthodoxes d'Estonie de choisir librement la juridiction ec-

³ Voir *Episkepsis* 531 (31.05.1996) 2.

clésiale dont ils souhaitent relever, à savoir soit du Patriarcat de Constantinople soit du Patriarcat de Moscou;

2) Afin que cet accord puisse être appliqué, les deux parties proposent ce qui suit:

a) Le Patriarcat de Constantinople accepte de suspendre provisoirement l'application de sa décision du 20 février 1996 concernant l'Eglise orthodoxe d'Estonie, afin que la question du choix de la juridiction dont les paroisses orthodoxes d'Estonie désireraient relever puisse être réglée. En ce qui concerne les paroisses qui ont déjà officiellement déclaré leur décision de se soumettre à l'une ou l'autre juridiction, les deux Patriarcats s'engagent à proclamer, par décision simultanée des Patriarches et des Saints-Synodes qui les entourent, qu'ils acceptent ces choix et la situation ecclésiale créée en Estonie.

Quant aux paroisses qui n'ont pas encore décidé de quelle juridiction elles désirent relever, la possibilité leur est donnée de faire leur choix dans un délai de quatre mois.

b) Dès que les deux Patriarcats auront pris les décisions synodales, mutuelles et simultanées prévues au paragraphe précédent, le Patriarcat de Moscou accordera la possibilité aux prêtres orthodoxes d'Estonie qui désirent se placer sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople de le faire, y compris à ceux parmi eux à l'encontre desquels il avait prononcé l'interdiction d'exercer leur ministère.

c) Les deux Primats collaborent en vue de présenter conjointement leur position au gouvernement estonien afin d'assurer à tous les orthodoxes vivant en Estonie les mêmes droits, y compris celui à la propriété.

3) Le résultat de la décision mutuelle et simultanée des Saints-Synodes dont mention est faite au paragraphe 2a, sera le rétablissement de la pleine communion entre les deux Patriarcats dont la collaboration revêt une grande importance pour l'ensemble du monde orthodoxe.

4) Le délai durant lequel l'application de la décision du 20 février prévue au paragraphe 2a sera suspendue, est de quatre mois.

Le Patriarcat de Moscou a décidé de rétablir la communion interrompue avec le Patriarcat de Constantinople⁴.

En application des engagements mentionnés ci-dessus, une commission mixte comprenant des évêques et autres dignitaires du Patriarcat oecuménique et du Patriarcat de Moscou, s'est rendue à Tallinn du 21 au 23 août 1996, afin de discuter avec les représentants des paroisses orthodoxes les modalités du choix de leur appartenance juridictionnelle. Ainsi, selon l'accord conclu, de 84 paroisses orthodoxes d'Estonie, 54 passent à la juridiction du Patriarcat oecuménique dans le cadre de l'Eglise autonome, tandis que 30 restent fidèles au diocèse russe de ce pays. L'avenir de deux paroisses qui n'étaient pas encore en mesure de faire leur choix, sera déterminé ultérieurement, après consultation avec la commission mixte, qui a été investie en outre de la mission de discuter avec le gouvernement estonien le statut légal des paroisses qui restent attachées au Patriarcat de Moscou.

⁴ Idem., pp. 2-3.

Pour conclure, on peut affirmer que dans la question estonienne, le Patriarcat oecuménique, en prenant le parti des humbles et des sans-voix, au prix d'un certain coût politique, a essayé d'apporter la justice à un groupe de chrétiens qui risquaient de devenir une »minorité« dans leur propre pays. L'Histoire jugera si oui ou non il a eu raison.

Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Theologie

von Erzpriester Vladimir Ivanov, Berlin/München

1. Die Frage nach dem Ende der Kunst und folglich der Kunstgeschichte ist in unserer Zeit zu einem ernsthaften, wenn auch nicht sonderlich aufregenden akademischen Thema geworden, weil schon lange der moderne Mensch auf seine Kunst und ihren Stil verzichtet und in eigentümlicher Selbstbescheidung mit Zitatsurrogaten auszukommen gelernt hat. Jeder Betrachtungsversuch in einer anderen geistigen Perspektive mag archaisch anmuten, als ob romantische Utopien von einem »neuen Mittelalter« wieder erstünden.

In der Tat, welchen lebendigen Sinn soll eine im 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts entstandene Theologie des Bildes für eine Zeit haben, die sich von der »normalen« europäischen Geschichte gewissermaßen absetzt? Immerhin kann, macht man sich frei vom exotischen Beiwerk jener fernen Zeit, festgestellt werden, daß eben damals eine Frage gestellt wurde, von deren Beantwortung in nicht geringem Grade das Geschick der europäischen Kultur abhängt, nämlich ob das Bewußtsein verurteilt ist zu einer ausgeweglosen Verschllossenheit im Immanenten oder ob es in einem Akt des Transzendierens die von dem abstrahierenden Intellekt gezogenen Erkenntnisgrenzen (im Kantschen Sinne) zu überschreiten imstande ist. In diesem Kontext darf an eine bereits 1955 formulierte und von den Zeitgenossen wenig beachtete Warnung Martin Heideggers erinnert werden, daß aus schöpferischem Denken gezogene Lehren wesentlich den allgemeinen Entwicklungsgang beeinflussen.

Heidegger empfahl, über die Existenz zweier Denkweisen nachzusinnen: Die eine nannte er das »rechnende Denken«, die andere das »besinnende Nachdenken«¹. Sobald der erste Typ endgültig das besinnende Nachdenken verdrängt habe und als einziger triumphal übrigbleiben würde, habe das weit katastrophalere Folgen für die ferneren Schicksale der Menschheit als ein dritter Weltkrieg unter Anwendung der Atomwaffe².

Ihren gefährlichsten Ausdruck fände diese Tendenz in einer wachsenden Gleichgültigkeit gegenüber dem Nachdenken und ende schließlich in totaler Gedankenlosigkeit³.

Seit dieser berühmten Rede sind mehrere Jahrzehnte ins Land gegangen. In vollem Umfang bestätigen sie die prophetische Warnung des großen Philosophen. Allerdings wäre es unter christlichem Aspekt sündhaft, wollte man – in passiver Resignation – verzichten auf die schöpferische Suche nach einer Alternative zu diesem Triumph des rechnenden Denkens. Daher erheischen jene Erscheinungen besondere Aufmerksamkeit, in denen die Vorherrschaft des »besinnenden Nachdenkens« und das spirituelle Leben als konkret erlebbare Realität auftreten. Daß die am Ende des 20. Jahrhunderts reaktualisier-

¹ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1992, S. 12–13.

² Martin Heidegger, a.a.O., S. 25.

³ Ebd.

te byzantinische Theologie des Bildes das »rechnende Denken« wesentlich verändern könnte, wäre eine allzu naive Ansicht. Doch fiel diese Schule spiritueller Erfahrung tatsächlich dem Vergessen anheim, ergäbe sich daraus für die europäische, christlich geprägte Kulturlandschaft ein bedrohliches Symptom der Verödung.

Schon zu Beginn unseres von Krisen und Katastrophen so gebeutelten Jahrhunderts ist allmählich erkannt worden, welche Kraft in Theorie und Praxis der orthodoxen Ikonenverehrung (und damit in der Ikonographie selbst) verborgen liegt. Sie vermag dem modernen Bewußtsein effektive Impulse zu vermitteln. Seither hat die Ikone eine ästhetische Umwertung erlitten. Sie wurde zu einem hochinteressanten Phänomen in der Kunstgeschichte der Welt. Zwar blieb der ästhetische Aspekt dominant, ließ aber kaum, nachdem der kommerzielle Marktwert der Ikone gestiegen war, das Verständnis für ihre Bedeutung als einzigartiger Weg zur spirituellen Verklärung des menschlichen Bewußtseins sowohl im Mittelalter wie in unseren Tagen zum Tragen kommen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Ikone nicht nur Objekt von Sammelleidenschaft und ästhetischem Genuß, sondern ein Bild, dessen Betrachtung den Menschen in die (im byzantinischen Sinne des Begriffes) **energetische** Korrelation zur Welt der göttlichen Urbilder setzt. Um mögliche terminologische Mißverständnisse abzuwehren, muß zunächst das Begriffsfeld geklärt werden, wie es die patristische Theologie verstanden und die russische Sophiologie schließlich konkretisiert hat.

2. Im siebenten Akt des VII. Ökumenischen Konzils, das 787 die sakramentale Bedeutung der Ikonenverehrung bestätigt hat, werden zur Zahl der Urbilder, deren Verehrung in betender Kontemplation geschieht, Jesus Christus, die Gottesmutter, die geistige Welt himmlischer Hierarchien und die Heiligen gezählt. »Je häufiger sie mit Hilfe der Ikonen« – heißt es im siebenten Konzilsakt – »Gegenstand unserer Kontemplation sind, desto stärker werden Betrachter dieser Ikonen zur Erinnerung an die Urbilder selbst erweckt«⁴. Nach dieser Bestimmung sind Urbilder (Archetypen) vor allen Dingen absolut konkrete geistige Wesen, die eine eigene Hypostase haben, sie sind keine gestaltlosen und abstrakt verstandenen Ideen.

Damit kommen wir zu dem ersten und wesentlichsten Kennzeichen des Archetypus in der orthodoxen Theologie. Die hypostatischen, als Urbilder verstandenen Wesen bleiben ihrerseits »nicht in einer teilbaren Vielzahl, sondern gehören zu dem einen, allumfassenden göttlichen Urbild«⁵. Dabei beruhen die Wechselbeziehungen zwischen Bildern und ihren Archetypen auf dem Mysterium des innertrinitarischen Lebens. Die erste Hypostase der allerheiligsten Dreifaltigkeit ist in bezug auf die zweite Hypostase deren Archetyp und die zweite in bezug auf die erste Hypostase, den Vater, das offenbarende Bild. Nach dem Apostel Paulus sind die Christen von »Weisheit und geistigem Verstand« erfüllt (Kol 1,5) und berufen »zur Teilhabe am Erbe der Heiligen im Licht« (1,12); sie werden in »das Reich des Sohnes« eingegliedert, der »gezeugt vor aller Kreatur«, »Abbild des unsichtbaren Gottes« ist (1,15). Im Kommentar des hl. Johannes Damaskenos führt diese Stelle neben einer Reihe anderer Texte der Heiligen Schrift das Ikonenprinzip in die al-

⁴ Mansi, Bd. 13, 730.

⁵ Sergi Bulgakow, *Ikona i ikonopitanie* (Die Ikone und die Ikonenverehrung), Paris 1931, S. 77.

lernerheiligste Dreifaltigkeit Selbst ein: »Das erste natürliche und unveränderte Abbild des unsichtbaren Gottes ist der Sohn des Vaters, der den Vater in sich zeigt«⁶. Im Verhältnis zum Vater offenbart sich der Sohn als Abbild des Archetypus; in bezug auf die Schöpfung wird Er Selbst zum Archetypus der kreatürlichen Abbilder in dem Maße, in dem sie von der schaffenden Kraft des göttlichen Logos gestaltet und strukturiert sind. Allein eine solche Theologie ist reale Alternative zur materialistischen Anschauung, erlaubt sie doch, die Welt nicht in ihrem objektivierten Zustand, verschlossen in ihrer Gegenständlichkeit, zu erkennen, sondern in ihrer Bildhaftigkeit (in ihrer existenziellen Idealität), bezogen auf den Archetypus aller Archetypen. Dies geschieht durch die Kraft des Heiligen Geistes.

3. Der pneumatologische Aspekt der Ikonenverehrung wird häufig vergessen und das Verhältnis von Bild und Urbild dualistisch betrachtet, während in der Wirklichkeit der Aufstieg vom Bild zum Urbild trinitarischen Charakter trägt.

Der Aufstieg zum Urbild ist kein Erkenntnisakt, der durch die Kräfte des Intellekts bewerkstelligt wird, noch läßt er sich auf einen Akt ästhetischer Betrachtung reduzieren. Er geschieht allein in der pneumatologischen Dimension und ist den üblichen erkenntnistheoretischen beziehungsweise anderen seelischen Kräften und Fähigkeiten nicht zugänglich. Der Heilige Geist »vollzieht des Vaters Abbild im Sohn, und daher ist das Abbild des Vaters nicht allein der Sohn in der Gesondertheit, sondern der Sohn, überschattet von dem vom Vater ausgehenden Heiligen Geist«⁷. Allerdings harrt dieser pneumatologische Aspekt, der der Praxis der Ikonenverehrung real innewohnt, noch intensiver theologischer Aufarbeitung, wobei man eine bestimmte Gesetzmäßigkeit, die sich in der Entwicklung der Ikonenverehrung durchgesetzt hat, in Betracht ziehen muß, im weiten Sinne das Prinzip der Sakralität in der darstellenden Kunst. Die Epoche des Alten Testaments wird abgedeckt durch die Offenbarung der ersten Hypostase, selbst Grundlage für das eigentliche Prinzip der Bildhaftigkeit (Ikonozytät), ist aber seinem Wesen nach nicht darstellbar. Die folgende Epoche, die in der Kunst des Mittelalters ihren Ausdruck gefunden hat, verlief unter christologischem Vorzeichen. Im Gedächtnis der Kirche hat sich dieser Kampf um die Bewahrung der Ikonenverehrung gegen die überaus starke ikonoklastische Reaktion des achten und beginnenden neunten Jahrhunderts vor allen Dingen als abschließender Akt der viele Jahrhunderte durchziehenden christologischen Diskussionen niedergeschlagen, ja die Ikonenstürmerei selbst stellte sich als eine Abart der christologischen Häresien dar. Sie schmälerten die Realität der Inkarnation Gottes, was nicht ganz korrekt die dogmatische Ansicht der Ikonoklasten vermittelt, wenn diese die Ikonenverehrer nachdrücklich der Zerstörung der Grundlagen orthodoxer Christologie bezichtigen, denn die Ikone galt ihnen als eine häretische Synthese aus Nestorianismus und Monophysitentum. Nichtsdestoweniger war natürlich die geistigmystische Korrektheit auf Seiten der Ikonenverehrer, die möglicherweise nicht immer erschöpfend argumentierten, aber im wesentlichen – gewissermaßen entgegen ihrer ästhetischen, von der Spätantike beeinflussten Auffassungen – die Möglichkeit des Aufstiegs

⁶ *Johannes Damaskenos*, *De Imaginibus* 3: PG 94, 1338 C – 1340 A.

⁷ *Sergi Bulgakow*, *Ikona i ikonopcitanie*, Paris 1931, S. 79–80.

menschlichen Bewußtseins vom Bild in die Welt der göttlichen Urbilder verteidigt haben.

Die Ikonen-Theologie wurde fast ausschließlich in christologischen Kategorien reflektiert. Symptomatisch zu verstehen ist, daß auf dem VII. Ökumenischen Konzil der Verweis auf die Tradition der nicht mit Händen geschaffenen Ikone des Erlösers keine geringere Bedeutung als die rein theologischen Argumente hatte. Läßt man die historischen, archäologischen und kunsthistorischen Erwägungen über die Entstehung dieses ikonographischen Typs einmal beiseite, so gilt doch, daß die christologische Begründung für die Ikonenverehrung kaum genauer ihrem Kern nach zum Ausdruck gebracht werden kann als durch die bildhafte Form des Kanons. Die Urikone entstand nach dieser Tradition als Abdruck des Antlitzes Christi auf einem Leinentuch. Das ästhetische Moment wurde dabei nicht nur nicht beachtet, sondern ließ unwillkürlich die Legitimation des Naturalismus in der kirchlichen Kunst zu. Das entsprach zwar den Tendenzen jener Epoche, stand aber in einem starken Kontrast zu der mystischen Tradition der Kirche und ihrer Lehre vom Werden des Menschen durch die Gnade Gottes bis hin zur völligen Verklärung »des alten Menschen«.

S. Bulgakow unterstreicht unter Berufung auf den sechsten Akt des VII. Ökumenischen Konzils von dem am Urbild sich orientierenden Abbild »entsprechend der Erinnerung und Ordnung der dargestellten Glieder« nicht ohne Ironie, daß »beide Seiten im Streit über die Ikonenverehrung« die menschliche Gestalt in der Ikonenmalerei als »naturalistische Darstellung einzelner Teile des Körpers in der Gesamtheit, sozusagen wie einen photographischen Atlas der Anatomie oder Physiologie« angesehen haben⁸.

Der weitere Weg der Ikonographie demonstrierte die Bedeutung der pneumatologischen Dimension in ihrer Überwindung der naturalistischen Interpretation des christologischen Mysteriums.

Als später der Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit einen radikalen Strukturwandel des europäischen Bewußtseins mit sich brachte, begann die kirchliche Kunst zurückzukehren zur naturalistisch verstandenen Ästhetik der »Spiegelung«. Das bislang ganzheitliche Bild sakraler Kultur begann sich aufzuspalten. Die Wirkung des Geistes zeigte sich in äußerlich der Kirche fernen Kulturbereichen und umgekehrt. Die Meinung kam auf, »Kirche schließe Kultur aus, Kirchlichkeit müsse außerhalb der Kultur stehen ... Die ganze Schärfe dieses geforderten kirchlichen ›Kulturverzichts‹ bestand nicht in einem Verbot der ›weltlichen‹ Kultur, sondern darin, daß die kirchliche Kultur selbst, die Kultur in der Kirche, abgelehnt wurde«⁹.

Im 19. Jahrhundert erreichte diese Krise ihren Höhepunkt, als man von einem völligen Herausfallen der Kirche aus der Kultur zu sprechen begann. Ein definitiver Fortschritt zeichnete sich erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts ab, als man zurecht die Entdeckung und objektive Bewertung der mittelalterlichen Ikonographie für eines der bedeutendsten Symptome geistlicher Wiedergeburt hielt. Je besser man sie verstehen lernte, desto augenscheinlicher wurde die Nutzlosigkeit aller Versuche, die moderne Kunst abermals in dieser Sprache sprechen zu lassen. Der Sinn des Prozesses hellt sich erst auf, wenn man

⁸ Ebenda.

⁹ *Georgij Florovskij, Puti russkogo bogoslovija (Wege der russischen Theologie)*, Paris 1987, S. 451.

die Radikalität des Schubs im ästhetischen Bewußtsein in einer Größenanordnung bedenkt, die mit dem Übergang der alttestamentlichen Epoche in der Geschichte der Sakralkunst zur mittelalterlichen, vom Prinzip des Vaters zum Prinzip des Sohnes zu vergleichen ist.

Der Aufstieg vom Bild zum Urbild nimmt einen deutlich ausgeprägten pneumatologischen Charakter an, was folglich das gesamte System der darstellenden Kunst und ihrer Ausdrucksmittel jäh verändern mußte. Dem Bewußtwerden dieses Prozesses und seiner Bedeutung stehen in nicht geringem Grade die in der modernen Zeit vorherrschenden stereotypen Vorurteile entgegen, die den Menschen nur für das in der Geschichte rasch ablaufende Moment empfänglich machen. Das angeschlagene Tempo entspricht dabei weder der Natur des geistlichen Lebens überhaupt noch der Kunst im besonderen.

Die Übertragung psychologischer, mit den Mitteln der Bewegung und der Kommunikation erzielter Verhaltensweisen in den Bereich der Ästhetik deformiert erheblich den Charakter der Kunstrezeption. Wenn man daher vom Wechsel des christologischen Paradigmas spricht, gilt es festzuhalten, daß es sich hier um einen Prozeß von Jahrhunderten, mit anderen Worten des »langen Atems« handelt, ehe er voll ausgereift ist.

Bei aller Relativität historischer Analogien vermag die Geschichte der Entstehung einer christologisch orientierten Ikonographie eine Vorstellung vom zeitlichen Ablauf ähnlicher Prozesse in der Welt zu geben. In diesem Fall bedurfte es etlicher Jahrhunderte, bevor man von den ersten, beinahe aufs Geratewohl unternommenen Versuchen, ohne feste Kenntnis der spirituellen Ikonengesetze, zu den Anfängen ihrer theologischen Interpretation kam, um daraufhin gewissermaßen abermals die ganze Kompliziertheit dieser Problematik zu hinterfragen. Der Forscher stößt hier unvermeidlich auf viele vom eigentlichen Impuls sogar wegführende Zwischenformen und -arten in den Phänomenen der mittelalterlichen Kunst, die ihrem Wesen nach Verkörperung des christologischen Bewußtseins war.

4. Im Laufe dieser Genesis lassen sich auch Züge ausmachen, die den Übergang zu der neuen pneumatologischen Epoche vorwegnehmen. Spuren dieses Übergangsprozesses schlagen sich in den Arbeiten von Andrej Rubljow (ca. 1370 – ca. 1430) nieder, dessen von christologischer Ästhetik bestimmte Gestalten in der Tonalität des pneumatologischen Symbolismus zu erklingen beginnen. Gerade dieser Umstand macht seine Dreifaltigkeitsikone für die Interpretation so ungemein schwierig, während die eigentliche trinitarische Ikonographie, deren Variante sie ist, keineswegs größere Schwierigkeiten bei der Aufhellung ihrer theologischen Absichten und ihres Programmes birgt.

Die Ursprünge dieses ikonographischen Kanons gehen bis in das vierte und fünfte Jahrhundert zurück; er hatte kein anderes Ziel als das eines darstellenden Äquivalentes der biblischen Erzählung von der sechsten Gotteserscheinung bei Abraham dem Patriarchen (Gen 18). Bis ins 17. Jahrhundert hinein wurde – ungeachtet stilistischer Unterschiede – diesem ursprünglichen Vorhaben die Treue gehalten. Betont blieb die sakrale Historizität des Ereignisses bei vertretbarer Unterschiedlichkeit der exegetischen Ansätze im Blick auf die Gotteserscheinung.

Ihr Spektrum ist weit gefaßt: Die »drei Männer«, die Abraham unter der Eiche im Hain Mamre erschienen, wurden entweder als drei Engel verstanden oder als der Sohn Gottes

in Begleitung von zwei Engeln. Allmählich setzte sich die Ansicht durch, es handele sich bei dieser Erscheinung um ein Vorbild der allerheiligsten Dreifaltigkeit selbst.

Unterschiede in der Interpretation fanden auch in der Ikonographie bei aller Wahrung der Grundzüge dieses Kanons ihren Ausdruck.

Die kompositionelle Hervorhebung des mittleren Engels wird gewöhnlich mit der biblischen Erzählung in Verbindung gebracht und als eine Offenbarung der zweiten Hypostase interpretiert. Zuweilen gewann die Ikonographie den Charakter einer Illustration des Dogmas von dem einen Wesen der drei göttlichen Hypostasen. In diesem Falle wirkte die Komposition statisch, gleichsam Monotonie atmend. Die Engel wurden sitzend um den Tisch gruppiert. Ihr »Einssein« unterstrichen gleichfarbige Gewänder und gleicher Nimbus. Eine besondere Bedeutung ergab sich, wenn sie mit dem Kreuz innerhalb eines Kreises (dem ikonographischen Attribut Christi) dargestellt wurden oder auf den Gewändern der drei Engel Streifen erschienen, die ebenfalls für ein christologisches Attribut standen.

In jedem Falle, ob nun das Mosaik aus dem sechsten Jahrhundert in der Kirche San Vital zu Ravenna oder einer Pskower-Ikone des 16. Jahrhunderts aus der Kollektion der Tretjakow-Galerie, treten alle Unterschiede hinter der eigentlichen Absicht der Ikonographie zurück: den Beter in die sakrale Dimension der Geschichte einzuführen. (Es bedarf wohl nicht erst des Hinweises, daß sich dieses Geschichtsverständnis von dem modernen unterscheidet, dem größtenteils die Sensibilität für den geistlich-metaphysischen Aspekt der historischen Prozesse und Ereignisse verlorengegangen ist).

Bei Andrej Rubljow beginnt, trotz seiner Verwurzelung in der ikonographischen Tradition, das Bild in einer anderen Tonart zu erklingen. Häufig wird davon geschrieben, er habe unter Verzicht auf alttestamentliche Attribute und bei völliger Aufgabe des illustrativen Bildcharakters den vor aller Zeit gefaßten Ratschluß der allerheiligsten Dreifaltigkeit zur Rettung der Welt durch das künftige Opfer Christi gestalten wollen. Dabei kommt es immer wieder zur Polemik über die Möglichkeit, wie weit die Engel mit den göttlichen Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes in eins gesetzt werden können. Es entsteht bei der Vorstellung der allerheiligsten Dreifaltigkeit der Eindruck einer völligen Objektivierung, wenn man diesen Ratschluß tatsächlich in eine historische Szene faßt.

Der Widerspruch wird in der pneumatologischen Dimension bildhafter Verklärung aufgehoben als Symbol. Der Historismus wandelt sich zum Symbolismus. Andrej Rubljow gab keine Darstellung des vor aller Zeit gefaßten Ratschlusses der allerheiligsten Dreifaltigkeit (was grundsätzlich unmöglich ist, denn es führt im Dogmenverständnis zu einer Materialisierung und Objektivierung), sondern schuf, indem er die mystische Tradition seines Lehrers, des ehrwürdigen Sergius von Radonesh, weiterentwickelte, ein **Symbol** dessen, was sich in seiner archetypischen Natur hinter dem Horizont der sakral verstandenen Geschichte bewegt.

5. In seiner Dreifaltigkeitsikone kündigt Andrej Rubljow, noch ganz verhaftet in den von der mittelalterlichen Ästhetik gezogenen Grenzen, die Vorahnung des Eintritts in eine grundsätzlich neue Zeit an. Spätere Ikonographen konnten dieses Gleichgewicht zwischen christologischem und pneumatologischem Verständnis der Korrelation von Bild

und Archetypus nicht halten. Ersteres verband sich mit der Betrachtung des geschichtlich inkarnierten Erstbildes. Diese Richtung ging in der ikonographischen Entwicklung Hand in Hand mit einem historischen Mysterienverständnis, das seit dem vierten Jahrhundert das eschatologische Identitätsgefühl der Kirche ersetzte.

Der neue historisch-mysterielle Gedanke eines Festes wird »in einer besonderen Konzeption zur **Erinnerung** an ein Ereignis der Vergangenheit in seiner heilsamen und heiligenden Kraft« aktualisiert¹⁰.

Es entsteht ein vermehrtes Interesse an der Bildung von Festzyklen, die die Geschehnisse des Evangeliums in vollem Umfang erfassen und im Falle unzureichender Angaben aus den apokryphen Überlieferungen schöpfen, was auf den Zyklus der Gottesmutterfeste eigens zutrifft. Der mysterielle Historismus ließ folgerichtig die Festtags-Ikonographie aufblühen. Die Heilsgeschichte erhielt ihr abgeschlossenes ikonographisches Gepräge. Jedes Ereignis wurde als Verkörperung eines bestimmten geistigen Urbildes behandelt und stellte dessen historische Inkarnation dar.

»In der Mysterien-Theologie«, unterstreicht Schmemann, »ist das in Erinnerung gerufene oder gefeierte Ereignis an sich eine gewisse überzeitliche ewige Realität, und der Sinn der Feier besteht in der geistlichen Betrachtung dieser Realität und Teilhabe an ihr«¹¹.

Nichtsdestoweniger war für die Liturgik wie Ikonographie die Schaffung von Ausdrucksmitteln für diese Archetypen im Augenblick ihrer Inkarnation in der Heilsgeschichte bestimmend. Eine Festlegung wie diese ergab sich als legitime Konsequenz aus der Schaffung eines auf christologischem Fundament beruhenden ikonographischen Systems. Diese Tendenz läßt sich mit Florowski als »hieratischen Realismus in der Ikonenmalerei«¹² bezeichnen.

Nicht nur die auf die Archetypen der Heilsgeschichte bezogenen Kanones, sondern auch die liturgische Ikonenmalerei haben diesen Realismus hervorgehoben.

Charakteristisch dabei ist der Werdegang der eucharistischen Ikonographie und des (von ihr) behandelten Themas der real-mystischen Beteiligung Christi am Vollzug der göttlichen Liturgie. Die Erkenntnis des zu Grunde liegenden Archetyps brachte zwei wichtige ikonographische Kanones hervor: das heilige Abendmahl und die Kommunion der Apostel. Der erste Kanon tendierte stärker zur Eingliederung heilsgeschichtlicher Ereignisse und wurde von der Sache her zum Bild des Kardonnerstags. Nicht von ungefähr haben deshalb Ikonen dieses Typs in der Festtagsreihe der hohen altrussischen Ikonostasen ihren Platz gefunden, während die Ikonographie zur Kommunion der Apostel eine Manifestation eines eigenen liturgischen Archetyps ist.

Die Darstellung des die Eucharistie vollziehenden Christus sollte nicht nur an das Ereignis aller Ereignisse, an ein einmaliges Geschehen in der Geschichte erinnern, sondern an dessen Fortführung in jedem Gottesdienst. Das Bild macht die Gegenwart des Archetyps sichtbar.

¹⁰ Aleksandr Smeman, *Vvedenie v liturgičeskoe bogoslovie* (Einführung in die liturgische Theologie), Paris 1961, S. 204.

¹¹ Aleksandr Smeman, a.a.O., S. 205.

¹² Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris 1987, S. 27.

Zugleich wurde der unvergleichliche Realismus des Geschehens unterstrichen, die Orientierung der kirchlichen Kunst am Faktum der Inkarnation Gottes. Die Ikonographie verdeutlicht das Unsichtbare, das als strukturierende und formierende Kraft des liturgischen Geschehens erlebt wird. Dies wiederum verleiht der Komposition den Charakter monumentaler hieratischer Schlichtheit.

Der Anbruch der Neuzeit spiegelte sich symptomatisch in bedeutsamen Wandlungen der liturgischen Ikonenmalerei wider. Die anfangs völlig unbewußte Umsetzung der Korrelation von Bild und Urbild aus dem christologischen in das pneumatologische Verständnis erweckte das Interesse an mystischen Archetypen, die durch den Gottesdienst kundgegeben werden und das Bewußtsein in rein geistliche Sphären emportragen.

Das Eindringen einer neuen ikonographischen Thematik wurde von den Trägern des traditionell mittelalterlichen Bewußtseins als jähe Abkehr von den traditionellen geistigen Säulen empfunden.

»Der Sinn dieses Bruchs«, bemerkte Florowski, »oder des Fortschritts dürfte nicht schwer zu definieren sein. Es war die Abwendung von dem hieratischen Realismus in der Ikonenmalerei und die Hinwendung zum dekorativen Symbolismus, genauer Allegorismus ... Diese entschiedene Vorherrschaft des 'Symbolismus' lief auf den Zerfall der Ikonenmalerei hinaus. Die Ikone wird zu literarisch, sie beginnt eher Ideen als Personen darzustellen ...«¹³.

Man wird freilich diese Charakteristik als etwas vereinfacht beurteilen müssen. Der »Sinn des Bruchs« in der orthodoxen Ikonographie ist beileibe nicht so einfach zu bestimmen. Neben Allegorismus, Didaktik und einem erzählerischen Moment, durch die tatsächlich die im Mittelalter herausgebildete Struktur des Ikonenbildes zerstört werden, tritt auch etwas Positives, Neues, nämlich das Interesse an der im Sinne des christlichen Platonismus verstandenen Welt der Ideen. Durchaus nicht zufällig heben deswegen die Verteidiger der neuen Ikonographie, zu denen der hl. Metropolit Makari von Moskau gehörte – er wurde auf dem Landeskonzil der russischen orthodoxen Kirche aus Anlaß der 1000-Jahrfeier der Taufe Rußlands kanonisiert –, nicht deren Verbindung mit dem illustrativen Allegorismus hervor, sondern mit der Welt der »prophetischen Visionen«, während ihre Opponenten immer wieder auf dem christologischen Realismus im Geiste des Trullanums bestanden, das eine Reihe altchristlicher Symbole verbot, weil es »nach körperlichem Anblick darzustellen« vorschrieb.

Was sich herausbildete, war eine äußerst verworrene Situation: Die Neuerer beschuldigte man des Traditionalismus und die Traditionalisten der Neuerung. Die ganze Polemik hatte Symptomcharakter, der unausweichlich die Krisenerscheinungen in dem radikalen Strukturwandel des christlichen Bewußtseins erkennen läßt. Im Laufe der Geschichte wurden leider Einflüsse negativen Charakters deutlicher. Die mittelalterliche Ikonographie brach zusammen, ohne daß sie durch einen neuen geistlichen Inhalt ersetzt wurde. Offensichtlich triumphierten die Prinzipien des Naturalismus und der äußeren Dekoration.

Verdrängt wurden in nicht geringem Maße wegen der extrem ungünstigen Tendenzen im Ablauf der russischen Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts die Erscheinungen, die

¹³ Ebd.

mit dem erwachten platonischen Verständnis geistiger Konkretheit in der Welt der Ideen verbunden waren.

Das meinte jedoch keineswegs, daß das Problem selbst jede Bedeutung und Aktualität verloren hatte, ganz im Gegenteil. Der äußere Triumph der Ästhetik naturalistischer »Widerspiegelung« offenbarte nur, daß der Übergang in die pneumatologische Dimension in der Ikonenmalerei begleitet werden muß von starken Kräften geistinspirierten Denkens.

In der »Tugendliebe« heißt es: »Das Organ des körperlichen Sehens ist das Auge, das Organ des Sehvermögens der Seele ist der Geist. Wie der Körper ohne Augen blind ist ..., so ist auch die Seele, die des edlen Geistes und guten Lebens entbehrt, blind«¹⁴.

Mithin kann die Welt der göttlichen Archetypen konkret nur geschaut werden unter der Voraussetzung der Verklärung des Geistes in ein Organ geistiger Wahrnehmung.

Blindheit des Geistes verwandelt ihn in abstrahierenden Intellekt. Das Denken erlangt nach einer Formulierung Heideggers instrumentalen Charakter und entfremdet den Menschen vom Leben oder, theologisch gesprochen, verschließt ihm die Möglichkeit konkreter Gotteserkenntnis und hindert ihn infolgedessen am Erreichen seines Zieles: der Vergöttlichung.

6. Gegen diese Entwicklungstendenz des Denkens wandte sich der hauptsächliche Impuls der russischen Sophiologie, wie sie in den Arbeiten von Wladimir Solowjow, Pawel Florenski, Sergi Bulgakow, Jewgeni Trubezkoi und mehreren anderen russischen Religionsphilosophen formuliert wurde. Sie erstrebten einen »konkreten Idealismus«, weil sie erkannt hatten, daß »das Ende der theoretischen Philosophie«, um W. Solowjow zu zitieren, angebrochen war. Innerhalb dieser Richtung kam es zu einer Wiedergeburt auf »einer neuen Stufe des vernünftigen Bewußtseins« im christlichen Platonismus, der die konkrete Erkenntnis der Ideenwelt als geistliche Archetypen der Schöpfung anstrebte.

Daher ist es völlig gesetzmäßig, daß die russischen Sophiologen nicht allein die besten Interpreten der mittelalterlichen Ikonenmalerei wurden, sondern auch das Fundament für eine neue Theologie des sakralen, d. h. des mit dem geistigen Archetypus korrespondierenden Bildes gelegt haben und eben damit den bislang kaum bemerkten Mangel mittelalterlicher Begründung der Ikonenverehrung ergänzten.

In diesem Zusammenhang schrieb S. Bulgakow: »Wie die Ikonenverehrung vor dem VII. Konzil unter der Leitung des Heiligen Geistes Eingang in die Praxis der Kirche fand, wenn auch ohne dogmatische Definition, so blieb sie es in der Sache auch nach dem VII. Konzil, ja, bleibt es bis auf diesen Tag«¹⁵.

Diese Unvollständigkeit bei der Entfaltung der Ikonenlehre und der Ikonenverehrung kommt durchaus nicht von ungefähr und ist keineswegs die Folge einer gewissen theologischen Unachtsamkeit, sondern trägt einen tiefen grundsätzlichen Charakter.

»Bisher wurde das Dogma von der Ikonenverehrung ganz und gar auf dem Hintergrund der Christologie betrachtet als eines ihrer Ergebnisse. Innerhalb der Christologie jedoch ... erwies es sich im wesentlichen als unlösbar, weil es zu ausgewogenen Wider-

¹⁴ *Dobrotolubie (Philokalie)*, Bd. 1, Moskau 1905, S. 85.

¹⁵ *Sergi Bulgakow, Ikona i ikonopčitanie*, Paris 1931, S. 39.

sprüchen führt. Es muß übertragen werden auf den Boden der allgemeinen Theologie und Anthropologie in ihren Wechselbeziehungen (die in gewissem Maße auch die Christologie einschließt). Deshalb muß deutlich gemacht werden, daß seinem Inhalt nach das Dogma der Ikonenverehrung ein sophiologisches Problem ist«¹⁶.

Das Interesse am Problem der Ikone erwuchs bei den russischen Sophiologen völlig organisch als notwendige Konsequenz aus ihrer geistigen, christlich platonischen Bewußtseins- und Denkhaltung. Schon Wladimir Solowjow lenkte als erster in einer Zeit, da die altrussische Ikonenmalerei in ihrer wahren Bedeutung in der gebildeten Gesellschaft noch nicht erkannt worden war, die Aufmerksamkeit auf die Ikonographie der Sophia, der Weisheit Gottes. Er hielt es für eine seiner wichtigsten Aufgaben, jenes sophiologische Mysterium, welches im Bild, in der Form und in den Farben der Betrachtung des altrussischen Ikonenmalers zugänglich war, auf der philosophisch-begrifflichen Ebene auszudrücken. Jewgeni Trubezkoi, ein anderer Sophiologe, Schüler und Freund von W. Solowjow, war der erste, der im beginnenden Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die Entdeckung der altrussischen Ikonenmalerei theologisch interpretierte.

In seinem Buch »Säule und Grundfeste der Wahrheit« (1914) enthüllte Pawel Florenski in systematischer Form den tiefen Sinn der Ikonographie der Sophia, Weisheit Gottes, und begründete später an der Grenze des ersten zum zweiten Jahrzehnt die sophiologischen Grundlagen der Ikonenkunde.

Schließlich veröffentlichte S. Bulgakow, der sich mit Problemen der orthodoxen Ästhetik auseinandergesetzt hatte, 1931 in Paris das Buch »Die Ikone und die Ikonenverehrung«, wo er zum ersten Mal die sophiologischen Grundlagen der Ikonenverehrung im einzelnen beschrieb. Alle diese Denker gingen von der Anerkennung der geistigen Realität einer Welt der Ideen – der göttlichen Archetypen – aus, die hauptsächlich auf dem Wege der Ikonen erkannt werden können.

Wieder führte, wie im 16.–17. Jahrhundert, der extrem ungünstige Verlauf der äußeren Geschichte in Rußland zur Ausrottung der religionsphilosophischen Tradition. Bereits 1947 hatte N. Berdjajew konstatiert: »Die Welt versinkt im Elementaren. Die geistige Bewegung, die am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Rußland und in Europa existierte, wurde verdrängt«¹⁷. Nichtsdestoweniger darf man hoffen, daß am Ende des 20. Jahrhunderts wieder eine Renaissance verlorengegangener Traditionen Platz greift. Ohne sie kann die Welt nur dem Triumph »rechnenden Denkens« entgegensehen, wovor Martin Heidegger bereits 1955 eindeutig gewarnt hat.

¹⁶ Sergi Bulgakow, a.a.O., S. 40.

¹⁷ Nikolai Berdjajew, *Samopoznanie* (Selbsterkenntnis), Moskau 1991, S. 330.

The Liturgy of the Orthodox Church

Spiritual and Doctrinal Dimensions

by John Chryssavgis, Brookline/USA

I. An Introduction to Another World

i. The Notion of Tradition

It would hardly be an overstatement for me to say that the definitive mark of Orthodox liturgy is its traditional character. In the Orthodox Church, devotional forms and gestures have been meticulously and continuously preserved, without any major change, for centuries. I have, therefore, every reason to believe that, to a degree, my family shares today what Byzantines experienced in churches of Constantinople during the tenth century. The Byzantines were a liturgical people. Yet the Orthodox liturgy is a timeless re-enactment, not so much of past events, but rather of a presence, that of the heavenly kingdom, in the present time.

Western Christians attending the Divine liturgy (in particular) are commonly impressed by the strong aroma of antiquity and continuity generated by the ceremonial expression. Orthodoxy typically presents – and is indeed frequently so presented by the Orthodox – as a seamless robe, as a totality, in which every part adheres in the whole in primordial and perfect harmony. In actual fact, the attachment to *tradition* does not imply immobilism and stagnation. In reality there has always been growth and development in Orthodox liturgy. This change is slow, almost imperceptible, because it is a natural process, not a programmed reform from above or even from below. This is why we like to call it a living tradition. To quote the brilliant Roman Catholic liturgist, R. Taft: »Of course it results in any number of loose ends, hard to reconcile practices, customs that overlap or even contradict one another – but they are loose ends of the living, rather than the well-ordered immobility of the dead.«¹

The question of course is how Orthodox liturgy will be retrieved and presented not as emotional but as essential, not as attractive but as logical and theological. It must be admitted that Orthodoxy is often successful on the wrong grounds: because it is exotic,

¹ Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding, Washington D. C. 1984, p. 116. The truth of the matter is that the Orthodox liturgy presents a far greater contrast with, and divergence from, the liturgy of the early Church as it is known to twentieth century scholarship (not excluding Orthodox scholarship itself!) than the new liturgical reforms of the Roman, Anglican, and some other Western confessions. Part of the problem lies in the confounding by the Orthodox of (lower case »t«) »tradition« with (capital »T«) »Tradition«. See V. Lossky, In the Image and Likeness of God, 1975, pp. 141–68. Yet the vivid sense in the Orthodox Church today is that when Orthodox celebrate the Divine Liturgy, they *know* that their »gathering« is one and the same as that of the first century; they are well aware of the »roots« of their tradition, with which they are one.

or escapist, or sufficiently different. People are attracted – or perhaps distracted – by the orientalism (music, icons, mysticism).

Orthodox themselves are often enticed by the luggage that they carry around, by the symbolical explanation of every last button on an episcopal garment. Yet the liturgy and its music are symbolical of only one thing, »the one thing that alone is necessary« (Luke 10:42). Their ultimate meaning is the entering of the kingdom of heaven. And heaven is not what Bultmann could not understand. It is where Christ is. To quote John Chrysostom whose fourth-century liturgy we celebrate to this day each Sunday: »What do I care about heaven, when I myself have become heaven?«

So the liturgy is neither primarily ceremonial nor mystical. It is the celebration of one mystery, namely the certainty that »Christ is in our midst«. That is the central focus. And the music is the translation of this very conviction, mirroring the evolution of doctrinal ideas.² Verse and voice are intimately linked with theological vision. Unfortunately today there is less expression of individual emotion and imagination than in the first millennium. Nevertheless, the element of the »other-worldliness« is definitely preserved.

Now Tradition is *more than* the mere remembrance of certain acts of Christ and of some of his words. It is understood in terms of living with Christ and in Christ »through the fellowship of the Holy Spirit«. By analogy, the liturgy is *more than* a mere remembrance of acts and words of the Lord. It is *the* act of the Word; it is the act of self-sacrifice and love. Nicholas Cabasilas, the fourteenth-century liturgical commentator, notes: »The rite is not a mere figure or symbol, but a true sacrifice.«³

Here again, it is the Holy Spirit that is said to »celebrate the liturgy with us all the days of our life.« So the liturgy is seen as the way of entering communion with Christ, the means of appropriating salvation. And that is also the way in which tradition is understood.

It is precisely during the liturgy that Christ is transmitted, handed down to us (»trado«, »paradido«). In fact, there is a mutual handing over: »Thine own of thine own ...« Orthodox spirituality would affirm Irenaeus' words that »our whole life should conform the Eucharist, and the Eucharist should confirm our whole life.«⁴ There is, in the context of liturgy, a virtual identity between Christ and tradition, between Christ as past, present, and future (Rev. 4:8), between the one who has already come and who is yet to come.

The Body of Christ is comprised of a group of sinners which, through the Holy Spirit, is transformed into a community of believers who »in fellowship break the bread« (Acts 2:42). »The holy things are received by the holy,« and the group of sinners is rendered the communion of saints. No wonder there is such a strong emphasis on the invocation (the *epiclesis*) of the Holy Spirit in the Orthodox liturgy. The Spirit offers the assurance that »we have seen the true light, we have received the Holy Spirit, we have found the true faith.«

² See E. Wellesz, *A history of Byzantine Music and Hymnography*, London ²1961 and D. Conomos, *Byzantine Hymnography and Byzantine Chant*, Brookline 1984.

³ Commentary on the Divine Liturgy: *SPCK/St. Vladimir's Seminary Press*, p. 81.

⁴ Against Heresies IV, S. 18: PG 6, 1028 A.

ii. Tradition, Liturgy, and Doctrine

The reference to the Holy Spirit in connection with faith raises the further dimension of the importance and influence of *doctrinal developments* on the liturgy. Imperial patronage in the early fourth century had immediate and profound consequences for the Church generally, and for its worship especially. The emperor's influence was also felt in the domain of doctrine. The fourth century was one of fierce doctrinal conflict and unprecedented theological creativity for the Church. »Homoousian« and »hypostasiac« terminology, christological and trinitarian theology: These inevitably left their mark on Eastern liturgy. There is an added prominence, prestige, and privilege in liturgical matters that gradually is concentrated on the imperial city of New Rome, Constantinople, whose *typikon* becomes »typ-ical« for the whole of the Eastern Church.

No wonder then that liturgy is respected like doctrine, that the »lex orandi« is so closely connected to the »lex credendi«. It is not difficult to appreciate why Byzantines of old and Orthodox today feel that: »Truly, till heaven and earth pass away, not an iota, not a dot, will pass from the law« (Matt. 5:18) of liturgy. Like John of Damascus, the eighth-century champion of icons wrote about tradition: »we do not change the everlasting boundaries which our fathers have set, but we keep the tradition, just as we received it,«⁵ so Nicholas Cabasilas can say of the liturgy: »Beyond this it is not possible to go, nor can anything be added to it.«⁶

There are certain doctrines, never formally defined, which are nonetheless maintained with as much inner conviction by the Orthodox Church as any explicit dogmatic formulation. St. Basil of Caesarea wrote as early as in the fourth century: »Some things we have from written teaching, while others we have received from the apostolic tradition handed down to us in a mystery; and both these things have the same force for piety.«⁷

Certainly, for the Orthodox, the liturgy belongs to one of those powerful »traditions handed down to us in a mystery.« This is precisely why no one will so much as blink an eye during the divine liturgy when the deacon – apparently out of nowhere, but certainly out of apostolic tradition and conviction – still cries out aloud, immediately preceding the recital of the Nicene-Constantinopolitan Creed (»symbol of faith«): »The doors! The doors! Wisdom! Let us be attentive!«

This recalls the early days when the church's entrance was jealously guarded – out of fear for persecution in the first christian period; out of fear for profanation in later centuries. Only the initiated members – those baptized and able to recite the common principles of belief – could remain in the church. No one moves today; certainly no one leaves. Chrysostom complained that in his day people seized this opportunity to leave *with* the catechumens. But the powerful reminder of the link between credal formulation and liturgical adoration remains.

⁵ On the Holy Images II, 12: PG 94, 1297 B.

⁶ On the Life in Christ, Book IV, 1: PG 150, 584. See English translation in SVS, New York 1974, p. 114.

⁷ On the Holy Spirit, ch. 27, in: Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. VIII, 1952, p. 41. Rendering mine.

iii. *Some Contrasts / Comparisons – »my world and your world«*

Attending an Orthodox liturgy, for many non-Orthodox is entering a different world, a world governed by a tradition that goes back many centuries: architecture, iconography, the altar space. Ritual and richness abound here. The faithful do not see the full altar; the »prothesis« where the gifts are prepared – without any obvious participation by the laity – is entirely out of sight.

Where Western liturgy is characterized by simplicity, the keynote of the Eastern eucharist is solemnity. The same may be said of liturgical space, movement, and dress. Solemnity, not simplicity. The distinction in the West between clergy and laity is less apparent, while the service is clerly visible and audible. All those present at a Catholic or Protestant service are normally expected to receive communion.

By contrast, in the Orthodox Liturgy, there is an air of reverence, as well as an atmosphere of informality. The congregation is in fact fairly silent – they will worship with their eyes and ears. They will also worship with their body – moving about, lighting candles, standing, kneeling, making the sign of the cross at any time and many times, bowing or fully prostrating. They worship even with their sense of smell – incense, bread, oil, candle. Surprisingly, not all – indeed few – will receive communion. Everyone, however, lines up for the »anti-doron«, the blessed bread, at the conclusion of the service.

There are some other details which may puzzle a Western christian: while the basic liturgical structure may be similar, many other differences will not be familiar. There is less emphasis on the »Ministry of the Word,« there are lengthy litanies, two central processions – the »little« and »great« entrances (the latter of which attracts the fervent reverence and devotion of the people to the *unconsecrated* gifts) –, the readings are sung, the sermon is not crucial, the kiss of peace is not exchanged except among the clergy, significant prayers are read »silently« (or »mystically« – in fact the »anaphora« may be as inaudible as the priest saying it is invisible –, communion is given with a spoon (to adults and babies alike).

There is almost a sense in which two services are going on at the same time – one in the sanctuary, and the other more visibly. The two coincide at some points, but in many ways the people in the congregation seem to be only passive attendants. This idea of two liturgies, or two levels of liturgy, is significant not so much in itself, but as a unique symbol of another two-fold reality. It is, as will be seen in the next section, a reminder that in the liturgy heaven and earth somehow meet, and in some very real way celebrate.

Furthermore, there is a strong symbolical element. Actions and words have a symbolical dimension. Gestures are made in the present, but they recall events in the past (the birth of Christ [prothesis = Bethlehem: Nazareth], the entry to Jerusalem [the Great Entrance], the burial of Christ [the placing of the Gifts on the altar]).

II. »Blessed is the Kingdom«

i. The Liturgy as Heaven

When the liturgy as text appears in the East towards the end of the fourth century, the Eucharist is seen to be offered by a Church still mindful as much of Christ's second coming as of his passion and resurrection. The sense of eager expectation was always heightened for the early Christians when they gathered for the eucharistic meal. The eucharist was an image of the heavenly banquet, of the divine kingdom. So the early Christians looked two ways: forward and backward, upward and downward; there was a keen sense of »anamnesis« (remembering of the past) and »anaphora« (referring to the future). Here then, already adumbrated, is the double emphasis on heaven and home, or on home as heaven. The future kingdom was a present reality, not a distant hope but an experienced joy: »Where two or three are gathered in my name, there I am also« (Matt. 18:20). »And lo, I am with you always, to the end of the age.« (Matt. 28:20).

The Eucharist was a foretaste of that kingdom. On the bishop's chair, according to Ignatius of Antioch, Christ himself was seated.

The paradox of »homeliness« and »mysteriousness« is already apparent in the second-century theological descriptions, and the West seems early on to prefer images of sacrifice to models of thanksgiving. Thus while Irenaeus of Lyons (who came from Asia Minor to the West) emphasized the Eucharist as an offering of thanks, as a sharing of the first-fruits of creation, the view that came to predominate was that of Cyprian, that the sacrifice offered in the rite was the passion of Christ. We must of course be wary of simplistic distinctions: Cyril of Jerusalem (mid fourth century) underlines, in the East also, the propitiatory character.⁸ It is Cyril who introduces a pious element to liturgy (devotions preceding or during communion; decline in frequency of communion), coupled with a language of fear with regard to the sacrament. This dimension appears again in the teaching of John Chrysostom (therefore in Antioch and subsequently, in Constantinople). In the East, furthermore, practical movements gradually assume symbolical value. The third-century Syrian document called *Didascalia Apostolorum*⁹ describes the deacons' ministerial role as simply practical. In the same century, however, the great Alexandrian thinker Origen develops a theology of christian mystery and symbol. This teaching is developed into a tradition of liturgical interpretation and imitation by Dionysius the Areopagite in the fifth century, Maximus the Confessor in the seventh, Germanos of Constantinople in the eighth, Theodore the Studite in the ninth, Nicholas and Theodore of Andida in the eleventh, Nicholas Cabasilas in the fourteenth, and Symeon of Thessalonika in the fifteenth century. Simple, practical gestures assume solemn, profound significance: »It is the deacons who bring out this oblation ... which they arrange and place on the awe-inspiring altar, a vision ... awe-inspiring even to the onlookers. By means of the symbols we must see Christ, who is now being led out and going forth to his passion, and who, in another moment, is laid out for us on the altar ... And when the offering that is about to be presented is brought out in the sacred vessels, the patens and chalices, you

⁸ Mystagogical Catechesis 5f., On Faith and the Symbol: PG 33, 505–24.

⁹ ed. Connolly & Bishop, Cambridge 1909, p. 120.

must think that Christ the Lord is coming out, led to his passion ... by the invisible host of ministers ... who were also present when the passion of salvation was being accomplished ...

(The deacons) stand around and wave their fans ... because the Body laying there is truly Lord by its union with the divine nature. It is with great fear that it must be laid out, viewed and guarded. These things take place in complete silence because, although the Liturgy has not yet begun, still it is fitting to watch the bringing out and depositing of such a great and wonderful object in recollection and fear and a silent and quiet prayer, without saying anything.¹⁰

ii. *The Liturgy as Home*

When one enters the liturgy in the Orthodox Church, one is entering the familiar surroundings of one's *home*. There is, then, also a sense of homeliness and informality. Contemporary Orthodox, just like their Byzantine forefathers and foremothers used to, behave inside the church much as they behave outside. There exists, for them, no sharp division between sacred and secular. There is much movement, people drifting in and out, lighting candles, venerating icons, even talking. In the fourth century, John Chrysostom complained: »Here in church, there is great disturbance and confusion, and it is as bad as a tavern. There is so much laughing and chattering.«¹¹

To the outsider, it would perhaps appear »as bad as a tavern«. However, physicality and materiality are an important part of Orthodox worship. The bread is always real bread, the wine is bright and red (and it signifies not just death and sacrifice, but life and joy.) Baptism is full immersion, and confession involves physical contact in the laying on of the hand. There is bread and oil and boiled wheat. The patristic principle that »what is not assumed is not healed«¹² is very real here. And the liturgy becomes the ground on which all things meet, and outside of which all things are unrecognizable, isolated.

There is a powerful and pervading sense of home-ness: Orthodox bring to church the food and drink prepared at home. In fact, Orthodox are always leaving the church »dripping, dropping or chewing« something. They are »participants at a festive meal,« sharers of a banquet. But they are not consumers: they are worshipers. Prior to and in preparation for communion, the following prayer is recited: »The lamb of God is broken and distributed; broken yet not divided; forever eaten yet never consumed; sanctifying those who partake.«

There is an important message here for a consumer society like ours, where people are always eating, or drinking while they walk. The liturgical ethic reverses the social ethos: we are not called to be aggressive, to consume and struggle in a world where »only the fittest survive.« We are to share, to be vulnerable, to repeat the words of Christ at the Last Supper, not merely as the institution of a sacrament, but as the inspiration of a new way of life: »Take, eat of this my body; drink of this, all of you, this is my blood.«

¹⁰ Cf. *Taft*, *The Great Entrance*, p. 35.

¹¹ On the First Epistle to the Corinthians XXXVI: *PG* 61, 313.

¹² *Gregory the Theologian*, Ep. 1 to Cleidonius: *PG* 37, 181 C.

In the liturgy you breathe the clean, unpolluted air of the Resurrection. When the witness of the Revelation writes: »I, John, was in the Spirit on the Lord's day ... and I saw a new heaven and a new earth,« he is telling us: »I took part in the liturgy.« St. John is, here, the forerunner of Eastern/Byzantine liturgical commentators. He is saying: Everything makes sense and assumes full meaning in the liturgy. You feel at home and speak your mother tongue – the language of reconciliation and love. You know God exists, because you are embraced warmly and accepted unconditionally. You care for others because you discover them and discern their needs. You are sensitive to the »groans and pains« of creation (Rom. 8:22) because everything is valued and inspired. The only response is gratitude and grace. And the only note of dissonance is that of disconnection, or of ingratitude. You learn to share and to thank: for the sun and for the stars, for the pain and the tears, for the trees and the flowers, for the trials and the failures, for life and for death, for life's realities. This is why the liturgy actually begins from the moment when we leave our homes, when we are on our way to constitute the church. There is no »moment« when it commences, or »time« when it concludes. This is perhaps why Orthodox feel free to arrive late, or to come and go.

iii. Heaven on Earth

This is the *depth* of the liturgy, »the final mystery beyond which it is not possible to go.«¹³ This is the meaning of the liturgy as »heaven on earth« – as the presence of the angels, the archangels, the kingdom of heaven, the earth, the people, the whole of creation, and the Creator God as well. It is far more than the »here and now.« It is an all-embracing drama, a meeting-place of the earthly and the heavenly. This is made clear in our liturgy with the two »entrances«, when we pray: »Make with our entry an entry of your holy angels, celebrating the liturgy with us.«

»In this mystery,« we continue, »we are icons of the cherubim.« Again John Chrysostom affirms: »Those in heaven and those on earth form a single festival, a shared thanksgiving, one choir.«¹⁴

Now to the outsider, perhaps one of the most striking qualities of our liturgy is the opulent ritualism, at least in contrast to the apparent verbalism of other liturgies. Everything is always sung. Orthodox Christians do not come to church simply to pray. Nor do they go to church to be alone. Something is »happening« there, the kingdom of heaven is present there. There is an epiphany and a theophany, and you are called to »join in«, invited to participate. Sometimes people wonder whether Orthodox are aware of this liturgical depth in their tradition. Yet how many of those who join in a dance realize the historical origins of that dance, or even are aware of its sociological significance. And such ignorance hardly detracts from the power or profundity of the experience. Just before each liturgy, Sunday by Sunday, we pray: »God, our God, who sent your heavenly bread, the food of the whole world, to bless us, bless also the offering.«

For centuries Christians have been scandalized that we come together in liturgy to eat, and not just to see and hear and feel the Word of God.¹⁵

¹³ Nicholas Cabasilas, *The Life in Christ*, Book IV, 1: PG 150, 584.

¹⁴ Homily I, i on Order in the Liturgy: PG 56, 97.

The question, however, that needs to be raised in Orthodox circles is how this »otherworldliness« will spill over and into this world. As a window to heaven, the liturgy is not responsible for disconnecting the two worlds but for holding them together in a single reality and order. But what is the Orthodox Church doing to make the spilt blood and broken body of Christ relevant and life-giving to a young child starving for bread in Africa, to a young man dying of AIDS in the United States, or to a young mother suffering in former Yugoslavia? There is no condition, no tragedy, no experience, no pain left outside of the chalice. So what are we doing to share the Body of Christ, which is »broken, but never divided ... for the life of the world?«

III. »Let us Give Thanks to the Lord«

i. The Liturgy as Communion

The communal aspect of worship is central to the understanding of the Orthodox liturgical mind. There is a sense of belonging and devotion, within which one preserves one's personal rhythm. Upon entering the church one does not pray alone, but lights a candle before an icon – an image of the heavenly »cloud of witnesses« – and places it alongside the other candles that have been lit.

So the liturgy is never merely the sum of the gathered individuals. It is not a loose collection of people with some restricted parish plan, diocesan program, church policy, or religious vision. It is the freedom and space of heaven, where each journeys freely, sails at will, thinks and chooses personally. The liturgy does not check but confirms our hopes and dreams. Of course this does not happen at the expense or exclusion of others. The liturgy broadens our horizons and interests. There is ample room – every new presence is not stifling; every new person is not discomforting. In fact it seems as if everyone is present, crowding around the altar: »Hosts of archangels, tens of thousands of angels, the many-eyed cherubim and the six-winged seraphim ... the prophets, apostles, preachers, martyrs, confessors, ascetics,« the living and the dead, the young and old, male and female, conservatives and liberals, sane and insane, healthy and unhealthy, rich and poor, educated and illiterate, religious and agnostic. They're *all* there! We are never alone in liturgy, but always in the company of angels, in the communion of saints, and in the comfort of all creation.

What does not feed them *all* – is not for the joy of *all* – is not food and joy for us either. In liturgy we learn to love. We are not mechanical pieces of a political machine, individuals in an anonymous society. We have a personal ministry in the mystery of life, valued for what we are. In the encounter with the other – *every* other, created others and the Uncreated Other – Christ is formed in us. »God makes of us a home« (John 14:23).

¹⁵ Cf. *Origen*, in: *PG* 13, 1734. Also see *John Chrysostom*, Hom. in. Gen. VI, 2: *PG* 53, 55–7 and especially *Gregory Nazianzus*, On Easter, Oration XLV, 16: *PG* 36, 644–5. The notion of »hearing« the Word underscores the significance of silence in liturgy. Orthodox Christians pray that they »may be made worthy to hear the Holy Gospel«.

How can such a liturgy grow old or stagnate? Upon leaving the liturgy, we are a grain of mustard seed, a kind of leaven, witnesses to the kingdom in the world.

ii. The Liturgy as Mission

We may »depart in peace,« or rather »go out (= προέλθωμεν) in peace.« We move out once again to the same routine, daily schedule, to our respective work. Yet we know otherwise; we see differently; we work at another pace, as a dynamic presence in the world.

Because: »what was from the beginning, what we have heard, what we have seen with our eyes, what we have looked at and touched with our hands, concerning the word of life, this we declare ... the eternal life that was with the Father and was revealed to us ... so that you also may have fellowship with us ... so that our joy may be complete.« (1 John 1:1–4)

The goodness of God is celebrated and results in the godliness of creation. At the Small Entrance, we pray »O Master and Lord ... grant us to glorify your goodness.« And in this experience of reality, in this beginning and fulfillment of everything, there is nothing to add, nothing else to say or explain. The deacon, in mind-blowing words that are often missed, sings: »Let us stand in goodness.« This is not merely a call to be upstanding or awake. It is reminder of the radical reversal of secular values effected in the liturgy. The deacon is basically saying: »Don't just do something; *stand* there!« Again in the Orthodox liturgy, we sing: »Standing in the temple of your glory, we think we are in heaven.« This recalls the apostolic sentiment: »Lord, it is good to be here.« (Matt. 17:4).

And the music serves to underline the communal dimension of worship that unites heaven and earth, though it is sometimes undermined in Orthodox churches where the music is very intricate. In the early christian times, the term choir (χορός), communion (κοινωνία), and church (ἐκκλησία) are used almost synonymously.

The crucial question then is not what happens to the elements or what happens to me, but what happens to the Church. The liturgy is not for inner consumption. This, however, means that Orthodox Christians need to find a vivid language and to recover the liturgy from its reputation of traditionalism and stagnation in order to communicate its treasures. For example, what is the Orthodox Church doing to relate its liturgy to the younger generation and to other people in the English language? And so far as concerns the music, a compelling question is whether today we can use the same Byzantine criteria for English-speaking congregations.

iii. Theory and Practice

There are some more specific critical issues with regard to the contemporary reality. The element of sharing or communion is of course *the theology, or the theory. But what actually happens in practice?* There are certain factors that tended and still tend to obscure the corporate nature of the Liturgy. Curiously, it is often these very features – which diverge from those of the early Church – which are most likely to strike, even attract, the late twentieth-century Western visitor to a typical Orthodox liturgy:

i. First, the kiss of peace – mentioned by John Chrysostom¹⁶ and implied in the Liturgy attributed to him – gradually disappeared towards the end of the first millennium.

ii. Second, while in the early period the singing was shared between cantors and congregation, today it is almost entirely restricted to the cantors or choir. This probably occurred around about the same time, when the hymnography and music became more elaborate, especially in monastic circles.

iii. Third, the priest's prayers are no longer said aloud. In the mid-sixth century, Justinian found it necessary to legislate against the growing practice of reciting certain prayers in a low voice.¹⁷ However, this proved ineffective, and liturgical texts of the eighth century prescribe that the *anaphora* prayers be said *μυστικῶς*.¹⁸ By the time of Nicholas Cabasilas, it is taken for granted that the priest's prayers are inaudible.¹⁹ Yet in the seventh century, even children – who normally stood at the front of the congregation – were able to learn these prayers by heart precisely because they could hear them.²⁰

iv. Not only could people not hear all the Liturgy, but they likewise could not see all the Liturgy. The use of curtains in the sanctuary is widely attested to already in the fourth century (cf. Chrysostom at Antioch, Athanasius at Alexandria, Gregory Nazianzus at Asia Minor). The »iconscreen« was originally waist-high with pillars above the »templon«. But the space between the pillars was left open until at least the thirteenth century. Clearly the triumph of the iconophiles in the ninth century gradually led to the development of a solid screen, but this was as a much later phenomenon. Even so, of course, the icons are not seen as a barrier. The twentieth century Russian thinker/priest Pavel Florensky said that icons »do not conceal anything from the faithful.« Instead, »they reveal the entrance to the other world,« and »proclaim the existence of the kingdom of heaven.«²¹

v. Finally, how far did the laity actively participate by receiving communion? In the pre-Constantinian period, it was taken for granted that the whole congregation would receive communion every Sunday. Some even communicated daily (as Tertullian, Hippolytus, and even later, Basil, bear witness). This practice primarily survived in monastic circles.²² There have of course been individuals (some of them saints) who, through the centuries, have swum against the powerful swell and tried to encourage frequent communion. Yet Orthodoxy has developed a piety centered on infrequent holy communion, nourished by a rite with such profound spiritual and symbolical interpretation that actually tends to militate against frequent participation in the Eucharist.

In spite, however, of these problems – which Orthodox should at least recognize if not some day reconsider – the Orthodox liturgy has something important to offer the West:

¹⁶ Ep. to the Corinthians II, 18: PG 61, 527.

¹⁷ Novella 137,6 in: 565 CE.

¹⁸ cf. the Barberini codex.

¹⁹ cf. Commentary on the Divine Liturgy, SVS edition, pp. 50, 63.

²⁰ cf. *John Moschus*, *Spiritual Meadow* 196: PG 87, 3081 AB.

²¹ cf. *Eastern Churches Review* 8 (1976) 16–7.

²² Cf. *Evergetinos* IV, 34; Symeon the New Theologian, Catechetical Discourse IV and the fourteenth-century Hesychast: Kallistos and Ignatios Xanthopoulos, *Ascetical Works* 91: PG 147, 793–800. Cf. also K. Ware, »The Meaning of the Divine Liturgy of the Byzantine Worshiper«, in *Church and People Byzantinum*, ed. R. Morris, Birmingham 1987, pp. 7–28, to which I am indebted for this section.

»There is a participation in worship which is contemplative rather than active, of the kind appropriate in the Anglican tradition at a cathedral sung Evensong. There is a contemplative quality about the Liturgy and other Orthodox services from which Western Christians may have something to learn. Contemporary Western worship is sometimes so active that it can seem busy and be distracting. Liturgical prayer is punctuated by directions to sit, stand or kneel. The flow of the service is interrupted by announcements of page, hymn and eucharistic prayer numbers. The goal intended is full congregational participation. But the result can sometimes be restless and unprayerful. Revised services provide for silence to be kept at certain moments, but this is more often indicated than prayerfully used. It may be that in a busy, activist world Christians need worship which is not busy and activist. Perhaps something of the contemplative quality of Orthodox worship could impart to Western worship a dimension it has either never had, or is in danger of losing.«²³

IV. »New Heaven and New Earth«

i. The Liturgy as Cosmic

Now the emphasis, mentioned earlier, on »goodness« gives rise to final point about the liturgy, and is reminiscent of another passage, this time from Scripture: »And God saw everything that was made, and indeed it was very good« (Gen. 1:31).

It is so easy to misinterpret the liturgy as being an escape from this world, as a divine ecstasy. However, if I have mentioned tradition and preservation in the Orthodox Church, I need now to speak of the liturgy as transforming the whole world to the last speck of dust, the liturgy as realizing what »conservatives« and »preservatives« claim to do. We all *know* that the world should not be regarded as mere or useful necessity; we *say* that we should live in modest harmony with nature and not in audacious supremacy over it. Yet we are inexorably trapped – even in many attempts to offer solutions – within the stifling circle of our individual desire for self-preservation. The liturgy gives us a fresh and refreshing sense of *enlarged* life. Whenever we narrow religious life to our own concerns, we overlook the calling of the Church in the liturgy to implore – always and everywhere – for the renewal of the whole polluted cosmos.

So the whole world is the space of the liturgy. This is why we pray for people in all circumstances and of all needs: »for the sick, the suffering, the needy, those traveling, for those in captivity,« and »for the whole world, for the parish, every parish, for every city and land, and for the faith who dwell in them.«

Their is a mosaic in Ravenna portraying saints, martyrs, hierarchs, and faithful laity, each holding a crown which they will place at the feet of Christ. The Liturgy presents the same image at the *prothesis*: the priest places the »Lamb« at the center of the »diskos« (= the disk of the world), and all around are the fragments of bread symbolizing the Mother of God, the angels, prophets and saints, all the dead and the living. Together, heaven and

²³ Cf. H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy*, pp. 179–80. This book is a lucid analysis of the development of the Orthodox Liturgy.

earth offer one hymn, one prayer, one feast, on doxology. This adds profound depth to the words of the eucharistic writer *par excellence* of the Apostolic Fathers, Ignatius of Antioch (d.c. 112):

»Unite in one prayer, one supplication, one mind, one hope ... For this is Jesus Christ and there is nothing better than he. Let all therefore hasten as to one shrine, that is God, as to one sanctuary, that is Jesus Christ.«²⁴

There is a keen sense that not only is everyone present at the Liturgy, but the entire creation is focused on the sacredness of God: »We give thanks to you also for this ministry which you deign to receive at our hands, though hosts of archangels and tens of thousands of angels wait on you ... singing, exclaiming, crying aloud and saying: Holy, Holy, Holy.« Everything that lives cries: »holy, holy, holy, Lord God of Sabaoth. Heaven and earth are full of divine glory.«

Indeed everything that lives aspires to share in divine holiness and is an overture to paradise. It is not that the created world escapes to heaven; it is that the whole world is a part of heaven. The Septuagint translation of Psalm 8:4–6 is »you have made us a little less than the angels.« I prefer the Hebrew which is rendered »you have created us a little lower than divine beings« (cf. also Ps. 84: »you are gods, all of you.«) So there is no feeling of being stifled. In the Liturgy one is not an individual in an anonymous multitude, but an organic part of a mystery.²⁵ There one learns to share: to deny oneself, to diminish in humility, to accept, to enjoy, to endure, to thank (= eucharist), to glorify (= doxology). In short, one learns to love, which means to participate in the inner life of God since the briefest, and the only biblical definition of God is that »God is love« (1 John 4:8 and 16).

Through the Liturgy – through this self-offering and universal offering – the world is sanctified, and transformed. The Liturgy (of St. Basil) prays: »Lord, in return for things corruptible, grant us things incorruptible.«

ii. *The Iconic Dimension*

The vision and boundaries of the world are far broader than the limited space and life of any human being. I may be the center of this vision or theophany, but I become aware that I am also but a detail of the world. Indeed the world ceases to be something that I observe objectively and becomes something of which I am a part personally and actively. No longer do I feel as a stranger (threatened and threatening) but as a friend in and of the world. How sadly Christians have misinterpreted the words of Christ that we are *in* but not *of* the world (cf. John 17:14,16). This is then the iconic understanding of the world where the »other« world penetrates and permeates »this« world, and where the eternal infests and invests the historical. Nothing is profane, nothing whatsoever is neutral. Everything is an icon revealing God and indicating a way to God. The whole world is a liturgy – what Maximus Confessor in the seventh century described as a »cosmic liturgy.« And the liturgy merely confesses and celebrates what is already truly there, though often neither clearly perceived nor fully known.

²⁴ Magnesians VII, in *The Apostolic Fathers*, vol. 1 *The Fathers of the Church*, New York 1947. My translation.

²⁵ cf. *Archim. Vasileios*, *Hymn of Entry*, Crestwood, N.Y. 1984, p. 76f.

The liturgy is an image of the world. As we have seen, when an Orthodox christian enters the church, he or she is entering the comfort of their own home. And we may add that, when they leave the church, they are still in the liturgy because the whole world is a sacrament. The whole of the world reveals a celebration of liturgy unleashed.

Our »original sin« lies precisely in our failure or refusal to view life and the world in terms of a sacrament of communion with God. The liturgical approach proclaims a world imbued by a God transforming the world. An attitude of *liturgy* is a crucial corrective to our errors in *ecology*. For we have learned all too well and only too painfully that the ecological crisis both presupposes and builds upon the economical injustice and imbalance of communion in the world.

What Orthodox and all christians need to remember is that the Church is called not to conform to but to transform this world. For the liturgy is not a compromise with this world, but a promise of the world to come. It is an epiphany, a showering of the light and beauty that form the perspective within which one can truly see and perceive. Indeed the same *light* that pervades Orthodox spirituality marks also the rhythm of Orthodox liturgy and music. The refrain chanted after Holy Communion is: »We have seen the true light.« This is not just poetry. Liturgy is never simply a matter of »receiving the sacraments,« of »hearing the word,« or of »composing the music.« Orthodox christians live – habitually, I would say – within a liturgical environment that transfigures body and soul, the entire world, in this vision of the light of the Transfiguration.

V. Concluding Remarks

Usually in religious circles, secularism is seen to be the main threat. Today I think that secularism has produced a form of »religion« that is useful or appealing. Here in the United States it may be *multiculturalism*, where everyone is entitled to their own culture and religion, where religion is good for business and politics. It is so important that we understand multiculturalism in the positive sense – where each culture is not interested only in itself and its own, whether primarily or exclusively; and where one culture does not override or overrun the others, whether indigenous or immigrant.

What is particularly striking about Orthodox worship – from an external, sociological point of view – is its intimate union with the culture of the people. Nationalism has in fact been both the bane and the blessing of Orthodoxy in recent decades. For the autonomy of the local, national Church does not produce anarchy but continuity of tradition. This does not undermine the catholicity of the Church, but serves rather to underline its universality through the diversity of expression.

It remains to be seen how Orthodox christians will spread their roots in this country, whether they will extend an invitation to their non-Orthodox sisters and brothers. Will their attitude be the scriptural: »Do not touch me« (John 20:17)? Or will it be Philip's: »Come and see« (John 1:46)? Just how will they »sing the Lord's song in a strange land« (Ps. 136:1), their old song in a land that has adopted them?

Yet, there is one lesson that can be learned from them, namely that »Christianity is a liturgical religion.« These are the words of the Russian theologian Georges Florovsky

(1893–1979): »The Church is first of all a worshipping community. Worship comes first, doctrine and discipline second.«

Dokumente

[Am 16. März 1997, dem Sonntag der Orthodoxie, konzelebrierten in der Christ-Auferstehungs-Kathedrale der Berliner Diözese der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats alle in Deutschland residierenden kanonischen orthodoxen Diözesanbischöfe. Auch in diesem Jahr wurde wieder der aus diesem Anlaß gemeinsam verfaßte Fastenbrief verlesen. Die Festpredigt hielt Metropolit Augoustinos von Deutschland. Beide Botschaften sind nachfolgend dokumentiert.]

A) Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 1997

»Nun ist sie da, begonnen hat der Kämpfe Zeit, des Fastens Rennbahn. Lasset uns alle-
samt bereitwillig damit beginnen, die Tugenden als Gaben tragend vor den Herrn.«

Mit diesem Aufruf des bedeutendsten Theologen des Bilderstreites, des heiligen Theo-
doros Studites, eröffnete, liebe Schwestern und Brüder, die Orthodoxe Kirche die große
Fastenzeit, indem sie zugleich das Fest ihrer Identität feierte, des Sieges der Wahrheit des
Heils gegen die Macht der Finsternis.

Sie begeht den »Sonntag der Orthodoxie« in dankbarer Erinnerung an die empfangene
Gaben Gottes, dessen Geist sie in die ganze Wahrheit führt (Joh 16, 13). Nicht tri-
umphalistische Sieges euphorie gibt den Ton an, sondern dankbare Demut, verbunden mit
der Aufforderung zum geistigen Kampf: zur Reue, Buße, zum Fasten und tugendhaften
Leben. Das ist die Vorbereitung auf das »Fest aller Feste«, der Weg zur Auferstehung
des Herrn, die das Zentrum des christlichen Glaubens ist.

Die bahnbrechenden Umwälzungen der letzten Jahre, die Gott den Menschen in Ost
und West geschenkt hat, verlangen eine selbstkritische und demütige Haltung, damit sie
als eine Chance zu einer hoffnungsvollen Zukunft des Menschen und der Schöpfung
überhaupt erkannt werden. Mit Betrübniß müssen wir aber erfahren, daß dem Ende des
Kalten Krieges, das die Herzen der Menschen mit Frohsinn erfüllt hat, Auseinandersetzungen
folgen, die Enttäuschung, Resignation und Feindschaft bringen. Die Konflikte
und Auseinandersetzungen, die der totalitären Ordnung folgten, die wachsende Kluft
zwischen Arm und Reich, die Massenarbeitslosigkeit, die belastete Perspektive der jungen
Menschen, die Benachteiligung der Frau, die Mißachtung der Kinder, die Fremden-
feindlichkeit, die Gewaltanwendung, die sozialen Konflikte selbst in Ländern, in denen
Wohlstand und nominell Frieden herrschen, und der Raubbau an den Lebensgrundlagen
künftiger Generationen fordern uns auf, innezuhalten und in Reue und Demut das eigene
Verhalten selbstkritisch zu überprüfen.

Erst dann ist der Weg zur Versöhnung frei, die Frieden und Gemeinschaft stiften,
Wunden heilen, Unrecht gestehen und verzeihen, Feindschaft überwinden und Vertrauen
wachsen lassen kann, so daß sich verfeindete Völker versöhnen, Täter und Opfer mitein-
ander sprechen und Menschen unterschiedlicher Kultur, Mentalität, Nation, Konfession
und Religion ein friedliches Zusammenleben aufbauen.

Versöhnung ist eine göttliche Gabe, ein Geschenk der Liebe Gottes, »der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute« (2 Kor 5, 19). Diese Heilstat der unermesslichen Liebe Gottes ruft uns zur Umkehr und mahnt die besondere Verantwortung aller Menschen im Versöhnungsprozeß an, der das Kommen des Reiches Gottes bedeutet.

Indem wir unseren Gottesdienst feiern, erbitten und verkünden wir den »Frieden von oben«, »Nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt« (Joh 14, 27), und bekunden, daß jegliche Diskriminierung, Menschenverachtung und Feindseligkeit, die in einer Kirche, Konfession und Religion überhaupt ideologisch begründet ist, einen abergläubischen Götzendienst darstellt, der den alle Menschen verbindenden Glauben leugnet.

Lassen wir uns nicht durch listige Agitatoren verführen! Lassen wir uns das Angebot Gottes zur Versöhnung aufnehmen und tragen wir als einzelne, als Familie, Schule, als Gesellschaften und Kirchen dazu bei, daß »der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt« (Phil 4, 7), die Herzen, die Gedanken und die Taten der Menschen beflügelt. Amen.

Metropolit Augoustinos von Deutschland
Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland
Exarchat von Zentraleuropa

Erzbischof Sergij von Evkarpia
Erzbistum der russischen orthodoxen Gemeinden in Westeuropa

Erzbischof Gabriel
Griechisch-orthodoxe Kirche von Antiochien
Exarchat von 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 Metropolie für Deutschland und Zentraleuropa

Metropolit Simeon von Mittel- und Westeuropa
Diözese von Mittel- und Westeuropa der bulgarischen orthodoxen Kirche

(NaGOM 2/1997)

*B) Predigt des Metropoliten Augoustinos von Deutschland zum
Sonntag der Orthodoxie (Berlin, 16. März 1997)*

»Der unumschreibbare Logos des Vaters hat sich selbst umschrieben, da Er aus Dir, Gottesgebälerin, Fleisch geworden ist. Dem entstellten Bild hat Er wiedergegeben die ursprüngliche Gestalt, hat es mit göttlicher Schönheit durchdrungen. Durch seine Darstellung im Werk und im Wort bekennen wir das Heil.«

(Kontakion des Sonntags der Orthodoxie)

Am 11. März, dem ersten Sonntag der österlichen Fastenzeit des Jahres 843, fand in der Kirche der Heiligen Weisheit zu Konstantinopel mit der Feier der Göttlichen Liturgie jene Synode ihre Vollendung, deren die Orthodoxe Kirche seitdem an jedem ersten Sonntag der hl. vierzigstägigen österlichen Fastenzeit gedenkt.

Die von der Kaiserin Theodora einberufene Synode beendete eine fast eineinhalb Jahrhunderte dauernde Zeit tiefgreifender Erschütterungen der Orthodoxen Kirche und des oströmischen Reiches, die Epoche des sogenannten »Bilderstreites«, des Ikonoklasmus. Das 7. Ökumenische Konzil von Nikaia im Jahre 787 hatte zwar eine theologische Klärung zugunsten der Orthodoxie herbeigeführt, konnte aber nicht verhindern, daß der Kampf in seiner zweiten Phase noch heftiger tobte als in der ersten. Erst der Tod des Kaisers Theophilos und die erzwungene Abdankung des fanatisch bilderfeindlichen Patriarchen Ioannes VII. (Grammatikos) ermöglichten jenen endgültigen Sieg der Orthodoxie, den wir heute feiern.

Für uns, die wir uns dank der modernen Medien im Zeitalter der unbegrenzten Reproduzierbarkeit von Bildern und Kunstwerken beständig einer unüberschaubaren Flut von Bildern ausgesetzt sehen, sind Bilder etwas Austauschbares und nahezu Beliebiges geworden. Zwar erfreuen sich heute die Bilder unserer Orthodoxen Kirche in der ganzen christlichen Ökumene einer zunehmenden Aufmerksamkeit, zwar steigt der Marktwert von Ikonen, die meist auf obskure, um nicht zu sagen kriminelle Weise in den Handel gelangen. Aber die Vorstellung, daß Menschen in jener fernen Zeit, die wir das Zeitalter des Ikonoklasmus nennen, ihr Leben dafür gegeben haben, daß Christus, die Gottesgebälerin und alle Heiligen auf Bildern dargestellt und verehrt werden können, befremdet uns.

Wenn wir aber einen jener frühen Räume unserer großen orthodoxen Tradition betreten, dessen Wände über und über mit Bildern des Heils bedeckt sind, so daß die ganze Architektur in den Dienst der überwältigenden Vergegenwärtigung des Mysteriums unserer Erlösung tritt, verstehen wir unmittelbar, daß die Ikone, das Bild Christi, der Gottesgebälerin, der Heiligen, daß die Darstellung alles dessen, was zu unserem Heil geschehen ist, eine Tiefe, eine Schönheit und eine Würde besitzt, die dieser Kunst einen unvergleichlichen Rang verleiht. Denn in den Ikonen wird die Materie dieser Weltzeit transparent, durchlässig für die Wirklichkeit des kommenden Äons.

Für die Orthodoxe Kirche ist darum der Sonntag der Orthodoxie nicht nur die feierliche Erinnerung an eine mehr als 1150 Jahre zurückliegende historische Begebenheit. Vielmehr ist der Kern dieses Festes das Wissen und die Erkenntnis, daß der Sieg, der damals mit dem Blut vieler Martyrer, der Standhaftigkeit zahlloser Bekenner und der

Genialität großer Theologen errungen wurde, eine Wahrheit bewahrt und zum Ausdruck gebracht hat, ohne die die Kirche selbst keinen Bestand hätte. Diese Wahrheit benennt feierlich das Kontakion des heutigen Festes:

»Der unumschreibbare Logos des Vaters hat sich selbst umschrieben, da Er aus Dir, Gottesgebälerin, Fleisch geworden ist. Dem entstellten Bild hat Er wiedergegeben die ursprüngliche Gestalt, hat es mit göttlicher Schönheit durchdrungen. Durch seine Darstellung im Werk und Wort bekennen wir das Heil.«

Das gemalte Bild Christi und Seiner Heiligen bezeugt nichts anderes, als daß das ungewandelte Bild des Vaters, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς, »das Bild des unsichtbaren Gottes«, ἡ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου (Kol 1, 15) leibhaft in unserem Fleisch erschienen ist – so wie es uns der Kolossserbrief sagt: »In Christus wohnt leibhaft die ganze Fülle der Gottheit« (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς; Kol 2, 9). Als Konsequenz dessen formuliert der hl. Johannes von Damaskus: »Weil der Unsichtbare sich mit Fleisch umkleidet hat und sichtbar erschienen ist, stellen wir von jetzt an die Ähnlichkeit Dessen dar, Der Sich offenbart hat.«

Die erste »Ikone« ist Christus selbst: das gleichwesentliche unveränderliche Bild des Vaters. Dieses verborgene, nur Gott selbst offenbare, unstoffliche Bild ist durch die Menschwerdung Christi in die Sichtbarkeit getreten. Seine Sichtbarkeit ist der Grund für das Bild, das wir Ikone nennen. Christus, der, nach einem Wort des hl. Theodor Studites, unumschreibbar ist durch die Zeugung aus dem Vater (ἐξ ἀπεριγράπτου Πατρὸς ἀπερίγραπτος), ist dennoch umschrieben durch die Geburt aus der Mutter (ἐκ περιγεγραμμένης μητρὸς περιγεγραμμένος). Das gemalte Bild Christi ist also im strengen Sinn das Bekenntnis unserer Erlösung, das Bekenntnis, daß Christus im Fleisch gekommen ist: »Durch seine Darstellung im Werk und im Wort **bekennen wir das Heil**«. Darum nennt der hl. Theodor Studites die Ikone den »Schatten des der Gottheit vereinten Fleisches«.

Das Bild Christi ist die notwendige Evidenz Seiner wahrhaften, konkreten, unverfälschten Menschheit. Umgekehrt bedeutet die Leugnung der bildlichen Darstellbarkeit Christi auch die Leugnung Seiner Menschwerdung, d.h. die Leugnung der Ursache unserer Erlösung.

Wenn Christi Leiblichkeit unumschreibbar wäre, dann, so sagt der hl. Patriarch von Konstantinopel Nikephoros, würde auch der Schoß der Jungfrau in dem Augenblick, in dem er Christus empfängt, unumschreibbar.

Wenn die Leiblichkeit Christi nach Seiner Auferstehung unumschreibbar wäre, dann, so sagt der hl. Theodor Studites, wären wir, die wir als Glieder der Kirche die Glieder Seines Leibes (σύσσωμοι αὐτοῦ) sind, ebenfalls unumschreibbar.

Diese Paradoxien zeigen, daß das Mysterium des Heils, die ἑνσαρκος οἰκονομία: Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft – in der Absurdität versinkt, wenn der angenommene Leib des Herrn sich der bildlichen Darstellung versagt.

Mit der Menschheit Christi zugleich offenbart uns die Ikone aber auch »die von der göttlichen Schönheit durchdrungene ursprüngliche Gestalt des entstellten Bildes«, das der Mensch ist.

In der vergangenen Woche, der ersten Woche der österlichen Fastenzeit, haben wir mit den Worten des großen Kanons des hl. Andreas von Kreta den Verlust unserer urbildlichen paradiesischen Schönheit beweint:

»Meine ursprüngliche Schönheit und Herrlichkeit habe ich verloren ...« (Ἀπόλεσα τὸ πρωτόκτιστον κάλλος καὶ τὴν εὐπρέπειάν μου ...)

»Das Bild und die Ähnlichkeit, nach der ich erschaffen bin, habe ich befleckt ...« (Κατερρύπωσα τὸ κατ' εἰκόνα, Σωτήρ, καὶ καθ' ὁμοίωσιν ...)

»Durch die Leidenschaften, Erlöser, habe ich die Schönheit des ursprünglichen Bildes entstellt.« (Κατέχρωσα τῆς πρὶν εἰκόνοσ τοῦ κάλλος, Σῶτερ, τοῖς πάθεσιν.)

Heute zeigt uns die Kirche im Bild Christi und Seiner Heiligen, d.h. aller, die im Heiligen Geist an Seinem vergöttlichten Fleisch teilhaben, das Ziel der in Reue, Gebet und Fasten erwachten Sehnsucht unserer Herzen: Unsere eigene in Christus erlöste und vergöttlichte Natur, die Auferstehung unseres sterblichen Fleisches, das Pascha unseres Lebens.

(NaGOM 2/1997)

Rezensionen

Schmemmann, Alexandre, Le chemin historique de l'Orthodoxie, Paris: YMCA-PRESS, Collection »L'Échelle de Jacob« 1995, 375 S.

»Der historische Weg der Orthodoxie« ist ein Jugendwerk von Al. Schmemmann, das 1954 in russischer Sprache in New York erschien und gleichzeitig sein wahres theologisches Debüt bildet. Die Übersetzung 1995 ins Französische, nach drei russischen Ausgaben und zwei Auflagen in Englisch (1963 und 1977), zeigt das Interesse des Publikums und die Aktualität des Themas. Trotz der Tatsache, daß wir lange nach dem ersten Erscheinen eine Aktualisierung der Beziehungen zwischen der griechischen und der slawischen Orthodoxie wünschten (Vorwort, S. 3) und eventuell eine Darstellung über den Hesychasmus in Südosteuropa mit Paisij Velickovskij im Mittelpunkt oder etwas mehr über den Einfluß der Starzenspiritualität (Seraphim von Sarow) erwartet haben, bietet das Werk Al. Sch.s eine neue Lektüre und ebenso eine interessante Interpretation einiger Ereignisse aus der Geschichte der Orthodoxie. Das Buch ist nicht eine Darstellung der Geschichte der Orthodoxie, sondern es bringt eine theologische Interpretation der historischen Ereignisse und Taten, gar eine kritische Stellungnahme zu den Thesen, die in der Orthodoxie als klassisch galten. Der Verfasser blieb sein ganzes Leben lang dieser Haltung treu, wie sie auch in seinen späteren Werken (z.B. Eucharistie) anzutreffen ist. Neben seiner Liebe zur Freiheit bildet sie Vater Alexanders Wesenszug.

Der Vf. verfolgte mit großem Interesse die Beziehungen Staat – Kirche in verschiedenen Zeitepochen. Die Symphonie zwischen Thron und Altar bedeutet für S. den Verlust der Freiheit der Kirche, die durch ihr Bündnis mit dem Staat Gefangene des Kaisers und der Interessen des Imperiums wurde. Genau dasselbe, meint der Autor, können wir auch in Rußland beobachten, wo die Kirche in einer totalen Abhängigkeit zum Staat endete (S. 41). Der Verfasser gründet seine Anschauung auf die Tatsache, daß die Kirche nicht von dieser Welt ist (S. 171) und sie weder mit dem Imperium noch mit der byzantinischen Gesellschaft oder einer anderen weltlichen Gesellschaft identifiziert werden kann. Die Christen müssen ihre Freiheit gegenüber der Welt bewahren und, obwohl sie in der Welt leben, können sie nicht mit der Welt identifiziert werden.

Das erste Kapitel stellt die Kirche aus Jerusalem und ihre Organisation in den ersten Tagen vor. Als wichtig erscheint dem Verfasser auch die Tätigkeit des Apostels Paulus und des Konzils von Jerusalem, durch die die Kirche ihre Identität behielt. Durch den Bruch mit dem Judentum befreit sich das Christentum von der Gefahr, eine »jüdische Sekte« zu bleiben und äußerte schon zu diesem Zeitpunkt die Überzeugung ihrer universalen Berufung (S. 35).

Die verfolgte Kirche bildet das zweite Kapitel, das die Struktur der Kirche und die Gründe der Verfolgung schildert. Der Verfasser betont die Tatsache, daß in dieser Zeit niemand für Christus starb, sondern die Christen überzeugt waren, durch den Tod das Leben in Christus und mit Christus zu gewinnen. Der christliche Märtyrer war kein Held, sondern ein Zeuge Christi, der durch die Annahme des Todes kundtat, daß die Herrschaft

des Todes zu Ende ging (S. 53). In dieser Zeit schien der Gnostizismus viel gefährlicher für die Kirche als die Verfolgung selbst zu sein, aber dem Christentum gelang es, durch dessen Bekämpfung seine Identität zu bewahren. Interessant finden wir in demselben Kapitel auch die Seiten, die der Bildung des Kanons des Neuen Testaments und den Anfängen der christlichen Theologie gewidmet sind. Man betont die Rolle der Kirche bei der Anerkennung der apostolischen Predigt, wie auch die Tatsache, daß aus diesem Standpunkt der Kanon keine Neuheit bildete, weil der Inhalt des Neuen Testaments mit dem, was die Kirche schon über Jesus wußte, übereinstimmte (S. 61).

Der Triumph des Christentums im dritten Kapitel des Buches beschäftigt sich mit der einsetzenden Veränderung im Leben der Kirche nach Konstantins Bekehrung, mit der Beziehung Staat/Kirche, wie auch mit der durch das Erscheinen des Arianismus ausgelösten Krise. Es ist die Zeit des 1. und des 2. ökumenischen Konzils und der Beginn des Mönchtums und seiner Bedeutung für die christliche Spiritualität.

Mit großem Interesse liest man das Kapitel über die ökumenischen Konzilien, den Widerspruch zwischen Nestorius und Kyril von Alexandrien, die Bekämpfung des Monophysitismus und seine Verurteilung durch das 4. ökumenische Konzil. In demselben Kapitel treffen wir auch die Verurteilung des Origenismus, der sogenannten drei Kapitel und des Monothetismus. Der Zeit Justinians und der Symphonie zwischen Imperium und Kirche schenkt der Verfasser eine besondere Aufmerksamkeit und meint, daß für die Kirche in dieser Beziehung kein Platz mehr bleibt (S. 169). S. betont auch die nicht theologischen Aspekte, welche aber eine bedeutende Rolle in der religiösen Konfiguration dieser Zeit spielten und deren Konsequenzen bis heute spürbar sind. Der Autor ist der Meinung, daß der Widerstand gegen die Orthodoxie im nicht-griechischen Orient unter anderem auch ihrer Identifizierung mit dem Imperium und der Rivalität zwischen Hauptstadt und Provinz zu verdanken ist. Die Eroberung durch die Lombarden im Westen wie auch der Perser im Orient und das Aufkommen des Islams meldet den Untergang des Imperiums an, das sich immer mehr auf die hellenische Welt beschränkte. Unter diesen Umständen wird die Orthodoxie besonders nach dem 6. ökumenischen Konzil die amtliche nationale Religion in Byzanz, wobei sie mit ihren byzantinischen Formen verwechselt wird. Konstantinopel wird ihr Zentrum und die Liturgie wie auch die byzantinische Theologie bekommen gerade in dieser Zeit ein besonderes Ausmaß.

Das Kapitel Byzanz bringt uns den Ikonoklasmus und die Wiederherstellung des Ikonenkultes durch das 7. ökumenische Konzil nahe. Der Verfasser stellt auch für diese Zeit das Verhältnis Staat-Kirche dar. Im selben Kapitel finden wir auch wunderbare Seiten, die die byzantinische Theologie, das athonitische Mönchtum oder die Einheit der Kirche in Erinnerung rufen. Der Beziehung zwischen Rom und Konstantinopel schenkt der Verfasser besondere Bedeutung und betont die Tatsache, daß die beiden zwei verschiedene Ekklesiologien verkörpern. Die zwei unterschiedlichen Anschauungen sind alt, aber der Orient hat nicht von Anfang an entschlossen die Ekklesiologie des Westens abgelehnt. Das Schweigen wurde von den Katholiken als Annahme interpretiert, und als die Kirche des Ostens eine Opposition versuchte, mußte sie dem Druck des Kaisers und den Interessen des Imperiums weichen und vor Rom kapitulieren (S. 272). In diesem Rahmen kam es zur Trennung (1054), die durch die Eroberung von Konstantinopel während des 4. Kreuzzuges (1204) und nach dem Fall des byzantinischen Reiches (1453) verstärkt wurde.

Im selben Kapitel stellt uns der Autor das Treffen zwischen Byzanz und der slawischen Welt vor, welche durch die Tätigkeit von Kyril und Method, durch die bulgarische und die serbische Orthodoxie vertreten ist. Es handelt sich um die Beziehungen des byzantinischen Reiches zu den beiden slawischen Staaten aus dem Süd-Donau-Raum.

Der Fall Konstantinopels und das Verschwinden des byzantinischen Reiches bedeutet für die theologische Entwicklung der Balkanhalbinsel eine wahre Stagnation. Nach 1453 kämpfte die Kirche jahrhundertlang um ihr Überleben. Leider registrierte das Leben der Kirche in dieser Zeit nicht nur die türkische Unterdrückung, sondern auch die nationalen Rivalitäten.

Die russische Orthodoxie bildet das letzte Kapitel des Buches. Der Verfasser geht auf die Bekehrung des Hl. Vladimir wie auch auf die Christianisierung Kiews und seiner Kultur ein. Obwohl das Christentum als ein Akt von außen betrachtet wurde, faszinierte die Liturgie von Anfang an die Russen. Nach der Eroberung durch die Tataren wechselte der Schwerpunkt des russischen Christentums nach Moskau. Mit einer gewissen Nostalgie erinnert der Autor, daß in der Kiewer Zeit die Kirche die volle Freiheit gegenüber dem Staat besaß. Danach begann der Untergang, und als die russisch-orthodoxe Kirche ihre Autokephalie gegenüber Konstantinopel gewann, war sie in Wirklichkeit völlig vom Staat abhängig. An nationale Interessen gekoppelt, verfällt die Kirche der Gefahr, ihre universale Perspektive zu verlieren. Die russische Spiritualität läßt sich in dieser Zeit durch Askese, Kontemplation, Architektur, Malerei und weniger durch Predigt und Theologie charakterisieren.

Der Autor hilft uns, ein klares Bild über den abendländischen Einfluß in Rußland und über die Kiewer Theologie zu gewinnen. Das beste Beispiel in dieser Richtung bleibt uns durch das »Orthodoxe Bekenntnis« (1642) vom Metropolit P. Moghila erhalten. Das Schisma der Alt-Gläubigen und die Reformen Peters des Großen bilden auch Themen des Verfassers. In der Zeit der sogenannten Synodalperiode ist die Kirche zum Departement des Staates geworden, und die Mitglieder der Synode waren völlig dem Kaiser untertänig. Trotzdem kennt diese Zeit eine echte Kulturblüte, die sich unter dem Einfluß des Abendlandes entwickelte. Es ist die Zeit der Wiedergeburt der theologischen Schulen (Akademien) und der Spiritualität des Mönchslebens, die Zeit der großen Starzen von Optino, mit der die innere Befreiung der Orthodoxie beginnt (S. 362). Wir haben erwartet, daß der Verfasser mehr auf diese Anfänge und auf die Spiritualität von Optino eingeht. S. ist der Meinung, daß die russische Kirche die nationalen Grenzen überwinden wird, weil nur auf diese Weise die Orthodoxie ihren universalen Charakter behalten kann.

Schmemmann bemüht sich – nach eigenem Bekunden – die positiven Momente der Orthodoxen Kirche darzustellen, aber er will auch die negativen Aspekte nicht verheimlichen, weil er überzeugt ist, daß die Kraft der Orthodoxie in der Wahrheit und in der Fähigkeit, »die Geister zu unterscheiden«, besteht. Diejenigen, die Vater Alexander Schmemmann kennengelernt haben, wissen, daß diese Erklärung keine förmliche Behauptung ist, sondern die Überzeugung eines Menschen, der die Lüge und den Totalitarismus nicht ertragen konnte.

Mircea Basarab, München

Nikolaou, Theodor, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 3), St. Ottilien: EOS Verlag 1995, 215 S., 30,- DM.

Die vorliegende Publikation vereint 13 Beiträge, mit denen der in München lehrende griechische Theologe Theodor Nikolaou einem breiteren Interessentenkreis auf inhaltlich und methodisch verschiedene Weise – gewissermaßen mosaikartig – die orthodoxe asketisch-monastische Tradition erschließen und verständlicher machen möchte. Die meisten der – z.T. aus Vorträgen erwachsenen – Artikel sind zwar einzeln schon anderswo erschienen, vielen jedoch nur schwer zugänglich. In der nun hier erfolgten Zusammenfassung bilden drei Leitthemen das Einordnungsprinzip: I. Vergöttlichung als die Bestimmung des Menschen; II. Nachfolge Christi bzw. Askese und monastisches Leben als Weg der Vergöttlichung; III. »Teilhabe Gottes« als mystische Erfahrung in den Sakramenten der Kirche.

Während die Artikel des ersten Teils mit ihren schöpfungstheologischen und soteriologischen Überlegungen für alles Weitere gewissermaßen den Rahmen abstecken und den Grund legen, wenden sich die Ausführungen des zweiten Teils konkreten Verwirklichungsformen und Problemfeldern christlicher Nachfolge bzw. asketischen Lebens zu. Dabei kommen solche Themen zur Sprache wie: »Ehe, Sexualität und Enthaltensamkeit« (eigentlich eine Auseinandersetzung mit der Homosexualität), die hesychastische Grundhaltung des Mönchtums, dessen Brückenfunktion zwischen Ost- und Westkirche sowie die besondere Entfaltung, die es auf dem Berg Athos genommen hat. Im letzten Teil geht es schließlich um einen Vergleich zwischen der Mystik Gregors von Nyssa und Plotins, um eine Klärung des Begriffs Spiritualität im Spannungsfeld von Glauben und Werken sowie um Nikolaos Kabasilas und sein Sakramentsverständnis.

Zum einen bietet diese Aufsatzsammlung mit ihrer fast durchgängig und ganz selbstverständlich erscheinenden Berufung auf die Kirchenväter einen wissenschaftlich fundierten, authentischen und lebendigen Einblick in orthodoxe Denk- und Argumentationsweise, zum anderen findet man aber auch Passagen, in denen interkirchlich bedeutsame – und einen katholischen Rezensenten verständlicherweise besonders interessierende – Aspekte oder Probleme ausdrücklich ins Gespräch gebracht werden. Dabei scheut der Verfasser sich nicht, engagiert Position zu beziehen und mögliche Gegensätze in Praxis und Lehre zwischen Ost- und Westkirche überdeutlich herauszustellen. Der Eindruck, daß man orthodoxerseits die Übereinstimmung im Glauben mit der Römisch-katholischen Kirche durchaus nicht so euphorisch ansieht wie umgekehrt, scheint hier eine gewisse Bestätigung zu erfahren. Hervorzuheben ist aber, daß differenziert, ökumenisch vermittelnd und auch selbstkritisch argumentiert wird.

Das zeigt sich z.B. bei der Erörterung der Frage, ob nichtorthodoxe Christen bei Aufnahme in die Orthodoxe Kirche noch einmal getauft werden müßten. Hierzu sieht der Verfasser im Umgang der Alten Kirche mit häretischen Gruppen nicht mehr ohne weiteres einen geeigneten Maßstab für heutiges Verhalten. Vielmehr plädiert er auf dem Hintergrund orthodoxerseits bis in die Gegenwart z.T. auch durch Wiedertaufe praktizierter Aufnahmen »mit Nachdruck und aus voller Überzeugung« dafür, daß dies bei Christen aus den großen bekannten Kirchen, mit denen man im offiziellen theologischen Dialog

stehe, »unbedingt vermieden werden sollte« (S. 47 f.). Als Begründung dient der Hinweis, daß die Taufe in anderen Kirchen zwar nicht genau dem altkirchlichen und orthodoxen Verständnis entspreche, wohl aber »einige konstitutive Elemente« – wie z.B. die trinitarische Formel, den Gebrauch von Wasser oder »das dreifache Besprengen« – bewahrt habe. Hier muß jedoch einem eventuell sich einstellenden falschen Eindruck entgegengehalten werden, daß letzteres in der Katholischen Kirche nicht erlaubt und üblich ist, sondern daß auch dort im Untertauchen das Ideal und mindestens im Übergießen die Norm gesehen wird. Ebenso teilt man grundsätzlich mit der Orthodoxie die Auffassung von der Zusammengehörigkeit der drei Initiationssakramente Taufe, Salbung (Firmung) und Eucharistie; in der Praxis gibt es jedoch z.T. beträchtliche Unterschiede. Hier könnte für Christen westlicher Tradition anregend und bereichernd sein, was in der vorliegenden Publikation im Anschluß an Nikolaos Kabasilas und sein Buch »Vom Leben in Christus« über die organische Verwiesenheit und die mystische Bedeutung dieser Sakramente ausgeführt wird (S. 48–50; 172–188).

Aus der direkten Beschäftigung mit dem Mönchtum sei vor allem auf den Artikel über den Hesychasmus hingewiesen (S. 84–93). Entgegen westlichen Festlegungen dieses Phänomens auf mystisch-asketische Praktiken athonitischer Mönche des 13. und 14. Jahrhunderts zur Erlangung des Taborlichts oder ähnlich begrenzten Deutungen demonstriert der Verfasser recht überzeugend, daß »Ruhe« bzw. »Abgeschiedenheit« als bewußte Grundhaltung und eine damit verbundene Gebetspraxis schon zu den Hauptmerkmalen altkirchlichen Mönchtums gehörten. Daß damit freilich auch die westliche Wertung des sich im 14. Jahrhundert markanter entfaltenden Hesychasmus mit seiner Energienlehre als einer »orthodoxen Neuerung« völlig widersinnig würde, erscheint dem Rezensenten nicht unbedingt als zwingend.

Ökumenisch besonders interessant und bedeutsam sind die Ausführungen über das Mönchtum als einem der »Grundpfeiler altkirchlicher Einheit« und seiner Rolle als lebendiges Verbindungsglied zwischen Ost und West (S. 94–107). Darin erfährt man u.a. auch, daß es auf dem Berg Athos sogar ein Benediktinerkloster gegeben hat, das vom Ende des 10. Jahrhunderts weit über die Wirren des Schismas von 1054 hinaus bis ins 13. Jahrhundert bestand und erst den kirchenspaltenden Folgen der Kreuzzüge zum Opfer fiel. Wenn östliches und westliches Mönchtum sich heute auch in manchen Punkten verschieden darstellt und orthodoxen Klöstern nicht gerade der Ruf vorausseilt, ökumenisch aufgeschlossen zu sein, könnte es nach Meinung des Verfassers von seinem Wesen her doch entscheidend zur Annäherung von Orthodoxer und Katholischer Kirche beitragen.

Ohne Zweifel dürften auch die anderen Artikel nicht nur orthodoxen Lesern wichtige Erkenntnisse über ein entschiedenes »Leben in Christus« und vielleicht sogar geistliche Impulse vermitteln. Ein Verzeichnis mit ausgewählter Literatur sowie ein Schriftstellen-, Namen- und Sachregister erhöhen noch den Gebrauchswert des sonst schon sehr zu empfehlenden Buches.

Gerhard Feige, Erfurt

Külzer, Andreas, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam*. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und meta-byzantinischer Zeit, (= Studien und Texte zur Byzantinistik, Bd. 2), Frankfurt am Main etc.: P. Lang 1994, XVI, 484 S.

Die vorliegende, sehr willkommene Arbeit informiert uns nicht nur umfassend über die bisher edierten *griechischen* Reisebeschreibungen und Pilgerführer für das Heilige Land (im weiten Sinne verstanden als die historischen Landschaften Palästina, Syrien und den Sinai) aus dem Zeitraum vom 7. bis zum 18. Jahrhundert; sie unternimmt auch noch den Versuch, die insgesamt 35 herangezogenen Texte historisch-philologisch (auch literaturgeschichtlich) sowie topographisch auszuwerten und überdies die 12 wichtigsten übersetzt zu präsentieren.

Somit schließt dieses Werk eine Lücke, die um so stärker zu verspüren gewesen war, je mehr man sich im Zuge des in den letzten Jahrzehnten sprunghaft angewachsenen Interesses für alle Aspekte des Reisens auch im Bereich der Mediävistik wieder mit der Pilger- und Wallfahrtsliteratur befaßte. Auf die Dauer konnten daher die vielfältigen Impulse aus der Mediävistik nicht ohne Echo im Bereich der Byzantinistik bleiben. Dennoch sind es insbesondere drei Arbeiten aus Nachbardisziplinen gewesen, die – zusammen mit der Edition griechischer Pilgerführer der Turkokratie durch S. N. Kadas aus dem Jahr 1986 – die Voraussetzungen und Grundlagen für ein derartiges Projekt der Byzantinistik so weit verbessert hatten, daß K.s Arbeit als Dissertation bei P. Schreiner (Köln) entstehen konnte: Bei den erwähnten drei Arbeiten handelt es sich um H. Donner, *Die Palästinabeschreibung des Epiphanius Hagiopolites*, in: ZDPV 87 (1971) 42–91 (Neuedition des Textes und deutsche Übersetzung, der angekündigte Kommentar steht noch immer aus), um K.-D. Seemann, *Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München 1976¹ und schließlich um P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

Aus der knappen *Einleitung* zur Forschungslage (S. 1–6) sind besonders die Bemerkungen über die (aus heutiger Sicht) unzureichende editorische Erschließung der vorhandenen griechischen Texte hervorzuheben; ohne die von K. auf S. 3 f. erwähnten Bemühungen der einstigen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft/= *Pravoslavnoe Palestinskoe Obsčestvo* zu St. Petersburg (konkret: ohne ihre zahlreichen, zumeist von Athanasios Papadopulos-Kerameus besorgten Editionen), in deren außerhalb Rußlands sehr rarem Organ, dem *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, zwischen 1883 und 1914 auch viele griechische Texte publiziert worden sind, sähe es um die *Graeca* freilich noch weit schlechter aus.

Wie von K. auf S. 6 skizziert, besteht seine Arbeit, die sich ausschließlich auf edierte Texte stützt, aus drei Hauptteilen: **1. Allgemeine Darstellung:** Hierin werden von K. vor allem die »einzelnen Texte mit ihren Überlieferungsträgern vorgestellt, ihrer Gattung nach bestimmt und unter verschiedenen Aspekten untersucht«. Dieser Teil hat acht (weiter unten noch einzeln angeführte) Kapitel bzw. Abschnitte (S. 7–138), weshalb hier

¹ Zu Recht betont K. (S. 4) in seiner Einleitung, Seemanns Arbeit biete im Kapitel *Byzantinische Wallfahrtsliteratur und slavische Übersetzungen* »die zur Zeit beste Einführung in die Thematik«.

der Hinweis genügen muß, daß im ersten Kapitel an Texten 10 Reisebeschreibungen von *Epiphanius Hagiopolites* bis hin zu *Jakobos Meloites* aus Patmos (Ende 16. Jh.) und 25 größtenteils anonyme Pilgerführer vom 9. Jh. bis zum 18. Jh. beschrieben werden. **2. Topographica** (S. 139–277): Der ganze Teil erfaßt und erläutert die in den griechischen Reisebeschreibungen und Pilgerführern erwähnten Orte, und zwar wie ein Lexikon mit Lemmata in alphabetischer Anordnung von Aigýptos bis Zypern-Κύπρος. Hier werden also auch die Sonderinformationen der o.a. Quellen herausgestellt und diskutiert. **3. Übersetzungen ausgewählter Pilgerführer und Reisebeschreibungen** (S. 279–419): Ausgewählt wurden 12 Texte.

Ein **Geschichtlicher Abriss** (S. 422–425), die **Zusammenfassung** (S. 426 f.), **Bibliographie** (S. 430–454), **Karten und Pläne** (S. 456–465, wobei gleich bemerkt sei, daß die beiden ersten Kartenskizzen wegen ihrer leider kümmerlichen Repro-Qualität praktisch unbrauchbar sind) sowie ein **Index** (S. 468–484) schließen den Band ab.

Als Ergebnis seiner inhaltsreichen Untersuchung läßt sich (s. S. 426 f.) hier soviel festhalten:

In der Forschung ist im allgemeinen, sieht man von der o.a. Untersuchung *Seemanns* ab, die byzantinisch-griechische Orientliteratur in Form von Reisebeschreibungen und Pilgerführern nach Inhalt und Umfang bisher nicht genügend beachtet worden. Zur Gruppe der allgemein jeweils nur in wenigen Hss überlieferten Reisebeschreibungen, die an sich überwiegend religiös motiviert sind und dementsprechend inhaltlich theologisch geprägt sind, gehören auch mehrere Texte profaner Bestimmung (*Konstantinos Manasses*, 12. Jh., ein Gesandtschaftsbericht; *Andreas Libadenos*, 14. Jh., dito; *Manuel Angelos*, 14. Jh.: ein Gelehrtenbericht [in das Geschichtswerk des *Nikephoros Gregoras* integriert]; schließlich *Jakobos Meloites*, 16. Jh.: ein Kaufmannsbericht).

Politisch-zeitgeschichtliche Ereignisse haben in den theologisch orientierten Reisebeschreibungen praktisch keinen Niederschlag gefunden, erst recht nicht in den Pilgerführern, die sich darauf beschränkten, geographische Kommentare zu den Heiligen Schriften zu sein. Die von ihnen propagierte Reiseroute ließ, was auch bei den lateinischen Pilgerführern zu beobachten ist (die auf die griechischen übrigens keinen Einfluß ausgeübt haben), Galiläa und andere abgelegene Gebiete außer acht.

Bei den Pilgerführern lassen sich drei Haupttraditionsstränge feststellen, die sich nicht neben-, sondern nacheinander im Lauf der Zeit herausgebildet haben.

Die Palästinabeschreibungen sind »immer mit Beschreibungen über Ägypten und den heiligen Berg Sinai verbunden«, da man beide Großräume als eine Einheit verstand.

Wegen ihres durchweg konventionellen Charakters besitzen die griechischen Beschreibungen der *Loca Sancta* einen wesentlich höheren Quellenwert »für die byzantinische Geographie und Mentalitätsgeschichte (...) als für die internationale Palästinakunde«.

Im folgenden seien die einzelnen Kapitel und Abschnitte aufgelistet, wobei in sachlicher bzw. redaktioneller Hinsicht einiges hervorgehoben, ergänzt oder kritisch angemerkt wird:

Einleitung: S. 2f.: Unter den hier genannten Pionierwerken der Forschung vermißt man einen Hinweis auf die große, freilich bei uns auch seltene Sinai-Bibliographie in:

V. N. Benešević, Pamjatniki Sinaja, archeologičeskie i paleografičeskie. Vyp. 1: Pre-dislovie izdatelja, bibliografija o Sinač, ob-jasnenija k tabl. 1–38, i sami tabl. 1–38/ Nebentitel: Monumenta Sinaitica, archaeologica et palaeographica. Fasc. I: Praefationem editoris, bibliographiam Sinaiticam, explicationem tabularum I-XXXVIII, tabulas I-XXXVIII continens, Petropoli/Leningrad 1925. Darin nimmt die Sinai-Bibliographie, d.h. ein Verzeichnis mit dem Titel (übersetzt): »Personen, die auf dem Sinai waren, und Arbeiten über den Sinai« mit 656 Nummern, die Seiten VII-LXXII (mit 27 Abb.) ein (ab hier mit Sigle **Ben.** zitiert).

Der 1. Hauptteil enthält in **Kap. 1. Die Quellen. Griechische Pilgerführer und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai** zunächst den literaturgeschichtlichen Abschnitt *1.1. Theoretische Grundlagen – zu Gattung und Form der Pilgerführer und Reisebeschreibungen*. Hierin stellt K. u.a. auf S. 10 fest, daß, anders als im Westen, die Pilgerliteratur im Osten keine Verwendung in der Liturgie fand und auch die *peregrinatio religiosa* selbst nicht durch die Kirchenleitung sanktioniert wurde, weil man sie für Müßiggang bzw. Flucht vor dem Klosterreglement hielt. Auf S. 11 betont K. mit Recht, man dürfe aus dem Verzicht auf Angaben über Profanes in den Pilgerberichten nicht darauf schließen, die Pilger hätten Derartiges, etwa aus Unbildung, nicht bemerkt; dies sei vielmehr gattungskonform. Nur die Kenntnis der Gattungsspezifika könne also, was schon Seemann betont hat, vor modernen Fehlurteilen, wie sie die entsprechenden Handbuchabschnitte bei K. Krumbacher (Gesch. d. byz. Lit.), aber auch noch bei H. Hunger enthielten (Die hochsprachl. prof. Lit. d. Byz.), bewahren.

In den beiden folgenden Abschnitten *1.2. Reisebeschreibungen über die Heiligen Stätten* und *1.3. Griechische Pilgerführer aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit* führt K., wie schon angedeutet, die seiner Arbeit zugrundegelegten Texte einzeln auf und handelt jeweils die Fragen nach Autorschaft bzw. Entstehungsumständen, Überlieferungsgeschichte und Quellenwert ab. Hier alle Texte einzeln anzuführen, verbietet sich, ich nenne daher nur die, bei denen aus meiner Sicht speziell etwas hervorzuheben bzw. zu deren Behandlung durch K. etwas anzumerken wäre.²

1.2.1. Epiphanius Hagiopolites: S. 15 f.: Die unter Ziffer 2 vermerkte Moskauer Hs dürfte jetzt im dortigen Histor. Museum liegen (kein Hinweis bei K.); die Edition Vasil'evskijs, die bei Ziffer 5 angeführt wird, ist auch bei **Ben.**, S. XX Nr. 80 verzeichnet. S. 17: Statt (Moses) *Dasxuranei* lies: *Dasxuranci* (= von Daschuran). – *1.2.2. Konstantinos Manasses*. S. 18 f.: Man fragt sich, warum K. bei den historischen Erläuterungen dem Leser keinerlei Hinweis auf neuere Sekundärliteratur (z.B. *Lilie, Magdalino*) gibt. Die Überlegungen K.s zur Umdatierung des Hodoiporikon im Anschluß an die Erkenntnisse von *Lampsides* bleiben leider vage und undeutlich. *1.2.3. Johannes Phokas*. S. 20: Anm. 101 sollte den Hinweis enthalten, daß schon Krumbacher, GBL, S. 420 die Reise des Phokas richtig in das Jahr 1177 datiert hatte. – *1.2.4. Andreas Libadenos*: S. 22: K.s

² Zuvor seien hier aber kurz jene Texte (mit ihrer Numerierung bei K.) aufgelistet, zu denen nichts anderes ergänzend anzuführen wäre als die Seite samt Nummer ihrer jeweiligen Sinaibeschreibung in **Ben.**: *1.2.8. Theodosios Zygomalas*: S. XXII Nr. 242; *1.3.2. Anon. Neap. Bibl. Naz. III, 13,27 a. 1253/54*: S. XI, Nr. 102; *1.3.7. Anon. Athous Dionysiu saec. XV*: S. XIX, Nr. 204 f.; *1.3.13. Anon. Hagiu Sabba 429 saec. XVI*: S. XXIII, Nr. 265; *1.3.16. Anon. Mosqu. R. Stb. 523 saec. XVI/XVII*: S. XXIV Nr. 269.

Interpretation des Passus τὸ δωδεκάετιον ἄρτι προσεχῶς διαυλούμενος – die Wendung sei wörtlich mit »die zwölf Jahre noch nicht zweimal erlebt« zu übersetzen, so daß A. Libadenos bei Antritt der Reise gerade 23 Jahre alt gewesen sei und nicht, wie man bisher gemeint hat, knapp 12 Jahre – überzeugt nicht, vgl. nun auch: E. Trapp, Lexikon zur byzant. Gräzität, Fasz. 2, s.v. διαυλέω, durchlaufen (mit Berücksichtigung der Libadenos-Stelle). – 1.2.5. Manuel Angelos (»Agathangelos«). S. 27: K. datiert den bisher »um 1250« angesetzten Text überzeugend in das beginnende 14. Jh. um. – 1.2.7. Daniel Metropolit von Smyrna, später Metropolit von Ephesos: s. auch zur Sinai-Beschreibung Ben., S. XVIII, Nr. 191. S. 29: Lies Rusanos statt Russanos. Zum Marcianus gr. 105 (class. II) (besser: II, 105) findet sich eine Neubeschreibung in: E. Mioni, Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti, vol 1: Codices in classes a prima usque ad quintam inclusi, pars prior, Rom 1967. – 1.2.9. Paisios, Metropolit von Rhodos. S. 31: Zur Sinai-Beschreibung s. auch Ben., S. XXIII, Nr. 257, und zum Glykys-Druck dieses Textes dort S. XXXII Nr. 365 (= Nr. 255 im Verzeichnis der Glykys-Ausgaben bei G. Veloudis, Das griech. Druck- und Verlagshaus »Glikis« in Venedig [1670–1854], Wiesbaden 1974, Anhang I, S. 93 ff.). –

Hinsichtlich der Pilgerführer betont K. S. 36 zu Recht, daß noch viele Texte unediert in den Hss ruhen dürften, doch liefert uns K. leider keine Liste der *Inedita*, die in jedem Fall von Nutzen gewesen wäre. Es ist daher schade, daß er sich nicht wenigstens die Erstellung einer vorläufigen Liste (etwa zum Pilgerführer-Bestand der größeren Fonds) vorgenommen hatte, zumal sie ohne allzu großen Zeitaufwand anzufertigen gewesen wäre. So sei – in Ergänzung zu der Krumbachers GBL entnommenen Angabe in Anm. 207 – an dieser Stelle auf ein weiteres *Ineditum* hingewiesen, einen hübsch illustrierten Pilgerführer (von 1717?) aus der ehemals Königl. Bibl. Berlin, nun aufbewahrt in der Jagiellonischen Bibliothek zu Krakau, wo ich ihn im März 1996 einsehen konnte: *Cod. Berol. graec. oct. 14* (= 390), vgl. C. de Boor, Verzeichnis der griech. Hss der Kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II, Berlin 1897, S. 226 Nr. 390. – S. 36–38: Hier finden sich gute Beobachtungen K.s zu den Schilderungen des Pilgerwegs, bei denen stets Jerusalem »den mit Abstand größten Raum einnimmt«. – 1.3.3. Anon. Hagiu Sabba 137 saec. fin. XIV (? cf. unten). S. 41f. (bes. Anm. 238; vgl. auch S. 146 u. 201): Zum Salbstein Christi im Pantokrator-Kloster/Kpl vgl. besonders C. Mango, in: *Dumb. Oaks Pap.* 23–24 (1969–70) 372–375, hier S. 374 Anm. 36 mit Erwähnung dieses Textes; Mango gibt hier auch den wichtigen Hinweis, die obige Datierung des Anon. Hag. Sabba 137 in das 14. Jh. sei unzutreffend, weil der Text im Hinblick auf den Vergleich der Geburtskirche mit der (1434) abgebrannten Blachernenkirche von Kpl in das 15. Jh. (nach 1434) zu datieren sei. – 1.3.4. Anon. Allatii. S. 42 f.: K. macht nützliche Vorschläge zur Restituierung der ursprünglichen Abfolge dieser Beschreibung. – 1.3.6. Anon. Vindob. theol. gr. 244 saec. XV. S. 44 f.: Man vermißt hier den Hinweis, daß Krumbacher, GBL, S. 421 diesen Text als »sehr interessantes, in der Volkssprache abgefaßtes Wallfahrtsbuch« bezeichnet hat, zumal K. (in Kap. 1.4. Anmerkungen zu Sprache und Stil der Quellen) auch nur recht pauschal die volkssprachliche Färbung der Pilgerführer beschreibt. – 1.3.8. Anon. Athous Iberon 740 saec. princ. XVI. – 9. Anon. Hagiu Sabba a. 1542: S. 47: Lies N. Anagnostes statt Anagnostos. – 1.3.10. Pseudo-Sylvester: s. zur Sinai-Beschreibung auch Ben., S. XXIV, Nr. 270; S. 48: »Kelerom« dürfte der russ. Instrumental von Keler (= Keller?)

sein. – 1.3.11. *Anon. Athous Kutlumisii 156 a. 1558*. S. 49: Lies (der Schreiber) *Nikanor* statt *Nikanoros*, vgl. das folgende Zitat »...Θ(ε)ὺ το δώρον καὶ Νικάνωρος ξίσμα«! – 1.3.12: *Anon. (? s. unten!) Athous Iberon 845 a. 1558/86*: Zur Sinai-Beschreibung s. **Ben.**, S. XXIV, Nr. 268. – S. 49 f.: Der Name des Schreibers lautet entgegen K. nicht (Mönch) *Parthenios B(P)ogioanis*, sondern – vgl. auch das folgende Zitat der Schreiber- notiz v. Fol. 258^v – *Parthenios* »aus Pogoiane, aus dem Gebiet von Depalitz«: ἐκ Πογωνιανῆς ἐκ Δηπαλίτζης χώρας). Durch die Nennung von Depalitz steht es fest, daß mit Pogoiane das epirotische Erzbistum Pogoniane gemeint ist, dessen Sitz sich wohl in Depalitz befand, s. *P. Soustal* (unter Mitwirkung von *J. Koder*), *Nikopolis und Kephallenia*, Wien 1981, S. 240 (Pogoniane) bzw. S. 140 (Depalitz, heute: Molybdoskepastos an der alban. Süd-Grenze); der Schreiber bzw. Verfasser *Parthenios* stammte demnach nicht, wie K. (S. 50) meint, aus Jerusalem, sondern eben aus Zentral-Epeiros. Darüberhinaus halte ich in der Frage der Verfasserschaft die Position K.s für nicht überzeugend, wenn er sich mit seiner Feststellung, »im Gegensatz zu Sp. Lambros, der ihm den Zugang zur Handschrift ermöglicht hatte, hielt A. Papadopoulos-Kerameus eine Autorenschaft des *Parthenios B(P)ogioanis* für unwahrscheinlich, vielmehr glaubte er aufgrund zahlreicher Mißverständnisse und Fehler im Text, in dem Mönch aus Jerusalem lediglich einen Kopisten sehen zu können«, auf die Seite von *Papadopoulos-Kerameus* schlägt und den Verfasser dieser Schrift als »Anonymos« klassifiziert. Denn daß wohl eher *Lambros* Recht hatte und *Parthenios* als Autor gelten müßte, scheinen mir die von K. selbst zitierten Schreibernotizen zu stützen, da ja *Parthenios* in der von K. nicht näher kommentierten Notiz von Fol. 258^v selber sagt »καὶ ἐγραψα καὶ ἱστόρησα ὡς εἶδα ἐκεῖ τὸν τόπον«.³ – 1.3.25. *Anon. Eratyras Athanasii 6 a. 1741*. S. 58 f.: Nur unscharf spricht K. hier von den »Schreiber(n)« der Hs: So überläßt er es dem Leser, den Namen des Schreibers des Pilgerführers dem Text der Schreibernotizen zu entnehmen, die er, anders als *Kadas*, nur fragmentarisch wiedergibt. Deshalb ist hier zumindest die Angabe nachzutragen, daß das Proskynetarion von dem Priester *Athanasios*, dem Neffen des ruhmvollen (verstorbenen) Bischofs von »Moglena und Moleschos«, in Selnitz – gemeint ist höchstwahrscheinlich Selanitz bzw. Slanitz, ein inzwischen verschwundener Ort bei Edessa in Westmakedonien, also auch in der Nähe von Moglena – abgeschrieben wurde.⁴

Auf S. 60–62 gelangt K. zu formalen und inhaltlichen Kriterien für eine Einteilung der untersuchten Pilgerführer-Texte in drei Haupttraditionen, d.h. Haupt-Textkategorien; an-

³ *Kadas* bezeichnet *Parthenios* übrigens, ohne nähere Begründung – aber offenbar im Hinblick auf dessen [Selbst-]Bezeichnungen [»Θυτὸς« bzw. »τον θυτὴν αματωλὸν τον τλήμονα«] in den Schreibernotizen der Hs – im Register seines o.a. Buches als Bischof (S. 312), was K. wohl übersehen hat. Da auch in manchen byzant. Texten θυτὴς als Synonym für »Bischof« steht (vgl. z.B. *Augusta Aconcia Longo*, *Il calendario giambico in monastici di Teodoro Prodromo*. Rom 1983, S. 106 nr. 15 [mit S. 164], könnte *Kadas'* Ansicht zutreffen und wäre nicht *a priori* auszuschließen.

⁴ Bischof *Prochoros* fehlt in der Bischofsliste von Moglena bei *G. Fedalto*, *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum ecclesiarum christianorum orientaliū. I. Patriarchatus Constantinopolitanus*, Padua 1981, S. 561 Nr. 51.6.3; schon aus diesem Grund hätte K. den Namen *Prochoros* herausstellen sollen, statt ihn – in Verknüpfung des Quellenwerts der angeführten Schreibernotizen – zu verschweigen. Zur Lage von Moglena und Molyskos vgl. *Vassiliki Kravari*, *Villes et villages de Macédoine occidentale*, Paris 1989, S. 82 f. samt Karte 10 (Moglena) und S. 302 (Molyskos) bzw. zur Lage von Slanitz ebenda, S. 89.

schließlich folgen auf S. 62 f. Bemerkungen zu Sprache und Stil der Quellen (vgl. dazu oben die Anmerkungen zu Text 1.3.6.), die K. mit Angaben zur Terminologie der Pilgerführer beschließt.

In **Kap. 2: Peregrinatio religiosa – Grundsätzliches zum Phänomen der Pilgerfahrt** beschränkt sich K. darauf, Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenzufassen (S. 67–76). Ähnliches gilt für **Kap. 3: Die Reiseliteratur in der byzantinischen Geographie** mit den Teilen 3.1. *Der Hintergrund – wissenschaftliche und christliche Geographie in Byzanz* und Kap. 3.2. *Reisende und Reiseliteratur* (S. 77–88), leider mit einigen Fehlern bei Angaben von bzw. zu Werktiteln oder Namen.⁵ In 3.1. wäre übrigens auf S. 83 als ein weiterer Grund für die Seltenheit byzantinischer Kaufmannsberichte die Tatsache zu berücksichtigen, daß es seit 1081 durch die Privilegien für die Italiener zunehmend zu einem Niedergang des byzantinischen See-Fernhandels kam.

In **Kap. 4** untersucht K. den Einfluß der Ekphrasis auf die literarische Gestaltung der von ihm behandelten Texte: *Ekphrasis und Pilgerliteratur – zur Anwendung rhetorischer Stilmittel in den griechischen Orientbeschreibungen* (S. 88–95⁶). Danach behandelt er in **Kap. 5: Realienkunde und Nachrichten aus dem Alltäglichen** (S. 95–108) mit interessanten Beobachtungen auf der Grundlage der diesbezüglich allerdings nicht übermäßig reichhaltigen Texte. Auf die Suche nach der Mentalität der byz. Pilger begibt sich K. in **Kap. 6: Die »Sicht des Anderen«.- Juden, Christen unterschiedlicher Konfession und Mohammedaner im Spiegel der griechischen Orientliteratur** (S. 108–115). Das Bild der Juden (zu denen K. [S. 111 f.] keinerlei Sek.-Literatur anführt) ist generell schlecht, nicht viel besser das der Muslime, aber auch Toleranz gegenüber den anderen christlichen Konfessionen wird nur selten zum Ausdruck gebracht. (Auf S. 112 f. zu verbessern die Schreibweise Ἰταλοῖ und Ἀγαρηνοῖ). Hierauf folgt **Kap. 7: Bemerkungen zu ausgewählten Orientbeschreibungen nichtgriechischer Provenienz** (S. 115–130). Behandelt werden – in subjektiver Auswahl, wie K. betont (S. 115) – Daniil von Cernigov (sic, statt Černigov), Benjamin von Tudela, Theodericus Monachus, Sir John of Mandeville, Felix Fabri, Arnold von Harff und Salomon Schweigger. Den Abschluß des ersten Hauptteils bildet **Kap. 8: Jerusalem und Konstantinopel** (S. 131–138), worin K. besonders dem Aufkommen und Fortwirken der Vorstellung nachgeht, in Konstantinopel das Neue Jerusalem zu sehen.⁷

⁵ S. 77: Notitiae episcopatum. – S. 78 Anm. 435: Es geht nicht an, zur Taxis des Neilos Doxapatres auf PG zu verweisen, s. *LexMA* Bd. 6 s.v. Neilos D.- S. 80: Origines statt *Origenes*. – S. 84 *Practica della mercatura* des F.B. Pegalotti statt *Pratica ... des ... Pegolotti*.

⁶ Man ist überrascht, auf S. 91 Anm. 511 für die Schrift *De signis* des Niketas Choniates noch auf die Edition im Bonner Corpus verwiesen zu werden, statt auf CFHB 11/1 (1975), ed. van Dieten, S. 647–655. – Derlei begegnet auch im *Verzeichnis ausgewählter Quellen* (S. 433–437), s. z.B. Nr. 15 (Eusebios, Vita Constantini: noch PG angegeben statt F. Winkelmanns Ausgabe in: GCS [1975, 21991] und 21 (Georgios Synkellos, zit. nach Bonner Corpus statt nach der Ausgabe von A.A. Mosshammer, Bibl. Teubn. 1984).

⁷ Zur Deutung des auf S. 134 Anm. 776 (ungenau) zitierten, legendären Ausspruchs Justinians I. bei der Einweihung der neuen Hagia Sophia im Jahr 537 vgl. meine Bemerkungen in: *Fontes Minores VII* (1986) S. 89–91, und zuletzt J. Koder, Justinians Sieg über Salomon, in: *Θυμίαμα, στη μνήμη Λασκαρίνας Μπούρα*, Athen 1994, 135–142.

Zum zweiten Hauptteil (Topographica) wurde oben schon das Nötige gesagt. Das Kapitel stellt gewissermaßen das Kernstück der Arbeit dar und bietet eine Fülle von Informationen zu allen in den Texten erwähnten Orten und Bauten. Kritisch anzumerken ist allerdings generell, daß sich verschiedentlich bestimmte Informationsdefizite bemerkbar machen, die etwa dadurch entstanden, daß K. es verabsäumt hat, ein so einschlägiges Nachschlagewerk wie den DHGE (*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*) oder auch die zentrale Monographie von *H.E. Mayer* (Bistümer, Klöster und Stifte im Königreich Jerusalem. Stuttgart 1977) zu konsultieren. – An Einzelheiten sei hier lediglich folgendes festgehalten: S. 146: K. übergeht den Hinweis des *Phokas* auf die Anordnung des lateinischen Bischofs von Bethlehem (*Radulf*), er wolle Kaiser Manuel I. durch das Anbringen seines Bildes Dankesrespekt für seine Ausschmückung der Kirche erweisen (vgl. auch unten). – S. 187 unten: zum Neubau der Sionskirche durch die Kreuzritter vgl. genauere Angaben bei *Mayer* (wie oben), S. 232f. – S. 199: Der hier erwähnte byz.-ägypt. Vertrag von »1030 n. Chr.«, relevant für die spätere Restaurierung der Grabeskirche, wurde nach *F. Dölger*, *Regesten ...*, Nr. 824 im Jahre 1027 (für die Datierung: 1027/Anfang 1028 s. nun *F.Dölger/P. Wirth*, *Regesten ...* I.2, ²1995, Nr. 823b) geschlossen. –

Die angefügten Übersetzungen schließlich verleihen der Arbeit K.s keinen geringen Quellenwert, obwohl in diesem Teil auch manche Versehen bzw. Fehler zu entdecken sind: S. 280 Abs. 2 (*Photios*): Lies »*glückselige* (statt: heilige) *Helena*«. – S. 282 unten (*K. Manasses*): Lies »Du wirst mit dem *Sebastos* (statt: mit dem Kaiser) nach Jerusalem ...«. – S. 283, 2. Absatz oben: Lies »... aus der *lieblichsten/süßesten* kaiserlichen Stadt (statt: aus der unendlichen kaiserlichen Stadt)«. – S. 284 gegen Ende des 1. Absatzes: Lies »... *das als Braut zu geleiten* und zur Hochzeit mit dem ...Kaiser Manuel zu führen, *der Delegierte heimlich beauftragt war*« statt »das der der Delgierte heimlich als Braut ausstaten ließ, um sie zur Hochzeit mit dem ... Kaiser Manuel zu führen«. – Ebda, 3. Absatz 5. Zeile: Lies »in dem um unseretwillen, ..., *derjenige wie ein junger Löwe in Schlaf gefallen war*, der aus Staub den Adam gebildet hatte und den Nachkommen Adams ...« statt »in dem um unseretwillen, ..., wie ein junger Löwe, der in Schlaf gefallen war, der, der aus Staub den Adam gebildet hatte, den Nachkommen Adams ...« – Weiter unten: Lies »zum Sion, *der mich* mit vielen Gnadengaben verzaubert hatte« statt »zum Sion, den Er mit vielen Gnadengaben verzaubert hatte«. – S. 302 unten (*Phokas*): Lies »... hat die *großzügige* Hand meines *höchst ehrbaren* Kaisers errichtet, mit *vergoldeten* Mosaiken hat er die ganze Kirche ausgeschmückt. *An ihr hat*, um dem Kaiser die Großzügigkeit zu vergelten, *der in der Region daneben eingesetzte Hirte* der Lateiner⁸ an verschiedenen Stellen, selbst *im Bema* (thysiasterion) über der heiligen Höhle, das Bild des Kaisers angebracht« statt »... hat die ehrliebende Hand meines allgepriesenen Kaisers errichtet, mit goldenen Mosaiken hat er die ganze Kirche ausgeschmückt. Um dem Kaiser die Großzügigkeit zu vergelten, hat der vor Ort eingesetzte Priester der Lateiner sogleich an verschiedenen Stellen, selbst im Thysiasteron (sic, G. P.) ...« (Hier erweist es sich, daß K. manchmal etwas sorglos mit dem Text umgeht: Der griech. Text spricht eindeutig nicht

⁸ Gemeint ist natürlich der Umstand, daß neben dem bisherigen griechisch-orthodoxen nun auch im Rahmen des Kreuzfahrer-Königreichs von Jerusalem ein lateinischer Bischof hier in Bethlehem installiert worden war.

von einem *Priester vor Ort*, sondern vom [Ober-]Hirten τῆς χώρας, also doch von dem Bischof [von Bethlehem], und man fragt sich, warum K. nicht den Namen des Bischofs zu eruieren versucht hat: Da das Datum der von K. selbst S. 146 [in Anm. 837]) erwähnten unvollständigen griechischen Inschrift der Geburtskirche – 1169 – feststeht und K. eben auch die spätere handschriftliche Überlieferung der griech. Inschrift teilweise bekannt war (s. oben), worin der Bischof *Raul* genannt wird, hätte es ihm ein kurzer Blick in den DHGE Bd. 6 (1935) s.v. Bethléem (von *G. Levenq*, Sp. 1248–1251) ermöglicht, *Raul* mit Bf. Radulfus I. = Radulfus Intrusus zu identifizieren (s. dort Sp. 1249).⁹

Bevor ich schließe, noch ein Wort zur äußeren Gestalt der Arbeit und zur Orthographie: Bei den Fußnoten fehlt häufig die Großschreibung am Anfang, ebenso häufig ist bei ihnen ein offenes Ende: ein typischer Layout-Fehler bei selbstproduzierten Texten. Leider litt die Orthographie bzw. das Deutsch (aber auch die korrekte Transliteration russ. Titel, bei denen K. gerne Transkription und Transliteration mischt und das Setzen der »Hačeks« vergißt¹⁰), s. S. 1: alttestamentarisch, S. 2: Piacenzapilger statt Pilger aus Piacenza, S. 3 Anm. 9: edided, S. 9: historich, S. 16: stemmatisieren (statt: in ein Stemma bringen o. ä.), S. 39: Quaetiones, S. 40: Nummerierung, S. 85: den Tätigkeiten ..zu gedenken, S. 298: Nahe ihnen, S. 344: Marmorverkrustung statt -inkrustation. – Eigenartig ist, daß K.s Vorliebe für griechisch-lateinische (z.T. auch noch in sich fehlerhafte) Mischformen bei der Bezeichnung von Handschriften offenbar auf keine Kritik seitens der Gutachter seiner Arbeit gestoßen ist: Bezeichnungen wie (s. S. 36) *Cod. Athous Megiste Lauras* (sic) 874 a.1623 oder *Cod. Meteoras* (sic) *Metamorphoseos* 50 oder (S. 58) *Anonymos Athous Gregoriu* 159 a. 1680 etc. begegnen allenthalben ab S. 41, wobei K. auch einmal inkonsequent vom *Anonymos* zum *Anonymus* (S. 42) übergeht.

Doch diese Dinge betreffen eher Kleinigkeiten, denen gegenüber – wie auch gegenüber den weiter oben gemachten Verbesserungs- bzw. Ergänzungsvorschlägen – grundsätzlich die beachtliche Leistung K.s hervorzuheben ist: Seine Arbeit gibt insgesamt ein solides Fundament für weitere Forschungen auf diesem Gebiet ab, wobei es nun u.a. auch darum ginge, die bislang noch unpublizierten Pilger-Texte aufzuspüren und die Dokumentation zur handschriftlichen Überlieferung aller bei K. erwähnten Texte nach Möglichkeit zu komplettieren. Abschließend bleibt festzustellen, daß K. sein Vorhaben, die byzantinisch-griechischen Orientreiseberichte, insbesondere aber die Proskynetaria erstmals umfassend zu untersuchen, überzeugend gelöst und uns ein ebenso für die Reise- und Pilgerliteratur wie auch für die Kulturgeschichte der orthodoxen Welt höchst nützliches, grundlegendes Werk an die Hand gegeben hat.

Günter Prinzing, Mainz

⁹ Vgl. zu *Radulf* nun auch *G. Fedalto*, La chiesa latina in Oriente, II: Hierarchia latina orientis, Verona 1976, S. 58: Radulfus (1156–1186), und zu seinem Beitrag zum Bildschmuck der Kirche s. jetzt besonders *G. Kühnel*, Die Konzilsdarstellungen in der Geburtskirche in Bethlehem..., in: *Byz. Ztschr.* 86–87 (1993–94) 86–107, hier 91 (die Inschrift, mit Taf. VI, Abb. 12: Foto!), 101f. u. 104 (wo aber das Reisedatum des *Phokas*, aus dessen Text *Kühnel* zitiert, irrtümlich mit 1185 statt 1177 angegeben ist).

¹⁰ Zum Beispiel: Pravoslavoje Palestinskoje Obschestvo statt Pravoslavnoe Palestinskoe Obščestvo. Ärgerlich: S. 52: Rumjantsjevskoj statt Rumjancevskij, ebenda Sewast'janov statt Sevast'janov.

Schulz, Günther, Das Landeskonzil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung, Göttingen: Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 212 S., 58,- DM.

Das russische Landeskonzil vom Jahre 1917/18 und seine Beschlüsse gelten bis in die Gegenwart für die russische orthodoxe Kirche (Patriarchat Moskau und die Auslandskirche) als Grundlage, als »magna charta«, für kirchenpolitische Entscheidungen. Dies gilt für das Wahlverfahren der Oberhäupter ebenso wie für die Zusammensetzung der Landeskonzile (in der Emigration der drei »Gesamtkonzile«) oder für Bestimmungen hinsichtlich des kirchlichen Lebens. Einem Tagesordnungspunkt – der Gemeindeordnung der ROK – widmet sich der Autor in seiner Arbeit ausführlicher (vgl. S. 133–174). Der Rest des Buches, immerhin 80% der Gesamtdarstellung, befaßt sich mit dem Verlauf des Konzils, der Quellenlage und der bisherigen Bearbeitung des Konzils in der wissenschaftlichen Sekundärliteratur. Der ausführliche Untertitel des Buches (Archivbestände und Editionen, Struktur ...) gibt einen Hinweis auf den Inhalt der Untersuchung. Die ausführliche Darstellung der bisherigen Forschung zum Landeskonzil (S. 101–121) zeigt, daß das Konzil seit 1941 in der Forschung behandelt worden ist, weshalb nicht ganz klar wird, warum der Vf. im Haupttitel von einem »unbekannten Reformpotential« spricht.

Die bisherigen Arbeiten befaßten sich mit Teilaspekten des Konzils, wobei die Wiedererrichtung des Patriarchats, die Gemeindeordnung (wie erneut in der vorliegenden Arbeit), die Beteiligung der Laien und die Reformen im Mittelpunkt des Interesses standen. Die Beschränkung auf einen Themenbereich in der bisherigen Forschung wurde notwendig, da das Konzil ein umfassendes Arbeitspensum bewältigte. Die Arbeit von Schulz unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von der seiner Vorgänger. Insofern ist die Kritik auch nicht nachzuvollziehen, die er an der bisherigen Forschung übt. Smolitsch untersucht in seiner Arbeit den »Konzilsvorbereitungsausschuß« und widmet sich dem Aspekt der »Beziehungen zwischen Staat und Kirche« während des Landeskonzils. Er erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Konzilsgeschichte zu schreiben. Schulz kritisiert aber (S. 109), daß »nicht minder wichtige Themenkreise (Gemeindeordnung, Predigtstätigkeit, Eparchialverwaltung, Neuordnung der Klöster und des Mönchtums usw.) ... bei Smolitsch gar nicht oder nur am Rande auftauchen ... Das Statut (gemeint ist das Gemeindestatut, Anm. G.S.) wird auf eine halbe Seite zusammengepreßt«. Es war auch nicht das Anliegen von Smolitsch, das »Statut« zu behandeln. Auch bei Schulz werden Themenkreise – notwendigerweise – zusammengepreßt.

Doch wird durch diese Beschränkung weder die bisherige Forschung noch die Arbeit von Schulz in ihrem Wert gemindert. Die Untersuchung von Schulz bietet interessante Einblicke in die Zusammensetzung und die Arbeitsweise des Konzils (S. 27–63). Ausführlich geht der Vf. dann auf die Quellenlage ein (S. 64–100). An keinem Ort in Rußland sind alle Konzilsakten komplett vorhanden. Im Westen sind im Institutum Pontificium Orientale in Rom bis auf 3 Fasc. (I,3,V und X 1) alle übrigen Konzilsakten vorhanden, was nicht neu ist. Die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung (S. 101–102) über das Konzil ist – wie schon erwähnt – nicht ganz frei von einseitiger Kritik. Unter den Punkten, die für weitere Forschungen von Bedeutung sind, wird sicher die Re-

zeption der Konzilsbeschlüsse für die ROK des Moskauer Patriarchats von immenser Bedeutung werden. Die Aufarbeitung der jüngeren Kirchengeschichte hat in Rußland gerade erst angefangen (Ein Beispiel hierfür ist der umfangreiche Dokumentenband mit über 1000 Seiten »Akty Svjat. Tichona«, in dem Dokumente der Jahre 1917–1943 enthalten sind). Das Patriarchat muß sich auf die Grundlagen des Landeskonzils 1917/18 erst wieder zurückbesinnen. Von der russischen Auslandskirche wurden die Konzilsbeschlüsse immer als kirchenrechtliche Grundlage akzeptiert und als unverzichtbare Basis einer möglichen Wiedervereinigung der russischen Kirchen betrachtet.

Der 4. Abschnitt, die Vorbereitung des Konzils (S. 122–132), faßt die bisherigen Forschungsergebnisse zu dieser Thematik zusammen. Das eigentliche Thema, die Gemeindeordnung, wird auf den S. 133–167 behandelt. Der erste Entwurf, die provisorische Gemeindeordnung, und die Änderungsanträge werden auszugsweise erwähnt (behandelt werden auch die Änderungen durch die Landeskonzile 1945, 1961, 1988, S. 175–177). Hier muß es fast als ärgerlich angesehen werden, daß der Vf. zwar die Änderungsanträge zitiert, die verabschiedete Gemeindeordnung sucht man bei ihm aber vergeblich. So kann man Entwurf, Änderungsanträge und verabschiedete Gemeindeordnung leider nicht vergleichen. Dieser Mangel wird zusätzlich unverständlich, weil Schulz selber schreibt, »Sehr verdienstvoll bietet Prichodko im Anhang eine solide Übersetzung der Gemeindeordnung des Konzils«. Das Buch von Prichodko ist aber nur schwer zugänglich. So wird man auf die Arbeit von Prichodko »Die Pfarrei in der neueren Gesetzgebung der Russischen Kirche«, Brixen 1947, auch künftig nicht verzichten können, wenn man sich mit dem Gemeindestatut der ROK befassen will.

Ein kleiner Hinweis: das Vorwort hat Schulz am 11. Juni, dem »Tag des Gedenkens an das Erste Ökumenische Konzil in Nizäa« (wie er meint), verfaßt. Am 11. Juni gedenkt die ROK und die gesamte Orthodoxie der Apostel Bartholomäus und Barnabas. Der Gedenktag an das Konzil von Nizäa fällt auf den 29. Mai (alter Stil), dies ist allerdings nach neuem Stil der 11. Juni.

Georg Seide, Ottobrunn

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Zeitpunkt des Panorthodoxen Konzils

Das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche kann nach Auffassung des Metropoliten von der Schweiz, **Damaskinos Papandreou**, noch vor dem Jahre 2.000 stattfinden. Papandreou, der mit Vorbereitungen für das Panorthodoxe Konzil betraut ist, erklärte in Wien vor »Pro Oriente«, die Orthodoxie müsse allerdings zuvor ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen klären. [*Radio Vaticana*, 3.–5.12.1996]

Orthodoxe Frauen fordern mehr Rechte

Vom 4. bis 8. Oktober 1996 fand in Damaskus ein erstes internationales Treffen orthodoxer Christinnen statt. Auf gemeinsame Initiative der orthodoxen Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien nahmen etwa 65 Frauen aus den Patriarchaten sowie aus den fünf altorientalischen Kirchen – der armenischen, äthiopischen, koptischen, südindischen und syrischen Kirche – an der Veranstaltung teil. Vier Themenkreise wurden behandelt: »Der Heilige Geist im Leben der Kirche«, »Die Tradition heute verstehen«, »Orthodox sein und Frau sein«, »Die Frau und der zeitgenössische Pastoraldienst«. Zur Eröffnungsdiskussion war der orthodoxe Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien anwesend; der altorientalische Patriarch Syriens, **Ignatios Zakka**, gab zum Abschluß der Tagung einen Empfang.

Die Teilnehmerinnen des Treffens, das **Kyriaki Fitzgerald** als Repräsentantin des

Ökumenischen Patriarchats in theologischer Hinsicht koordinierte, forderten grundsätzlich mehr Verantwortung für Frauen in der Kirche, besonders die Wiedereinführung des weiblichen Diakonats in allen orthodoxen und altorientalischen Kirchen. Kritik wurde an liturgischen Gegebenheiten geübt: Es beeinträchtige die Würde der Frau, wenn Priester menstruierende Frauen nicht zur Kommunion zuließen und Mädchen direkt im Anschluß an ihre Taufe und Myronsalbung den Aufenthalt im Allerheiligsten verweigerten. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 6 (11.2.1997) 10]

Nachrichten über Orthodoxie im Internet

Unter der Internetadresse <http://www.goarch.org> erscheint seit kurzem die Homepage der Greek Orthodox Archdiocese of America, die in englischer Sprache Nachrichten über die Erzdiözese, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die übrige Orthodoxie bietet sowie eine Online-Version der Zeitschrift »The Orthodox Observer« anbietet. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 51 (10.12.1996)]

2. Ökumenisches Patriarchat

Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee?

Der türkische Minister **Ahmet Cemil Tude** erklärte in der Zeitung »Turkiye«, die Umwandlung der Hagia Sophia in eine Moschee werde bald stattfinden. Der türkische Vertreter bei der UNESCO hingegen erklärte gegenüber Repräsentanten derselben Organisation, der Status der

Hagia Sophia werde nicht verändert. Auch der Direktor des UNESCO-Zentrums für das Weltkulturerbe, **Bernd von Droste**, vertrat die Ansicht, eine Umwandlung sei »unwahrscheinlich«; die Hagia Sophia stünde auf der Liste der UNESCO-Weltkulturdenkmäler. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 42 (8.10.1996) 15]

Der Ökumenische Patriarch in Schottland

Vom 5.–8. Juli 1996 weilte der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, in Schottland. Von der Universität Edinburgh, wo er die dortige orthodoxe Gemeinde besucht hat, wurde er mit dem Ehrendokortitel ausgezeichnet. Am Sonntag, den 7. Juli vollzog der Patriarch zusammen mit dem Ortshierarchen, Erzbischof **Grigorios**, die Göttliche Liturgie in der orthodoxen St. Lukas-Kirche in Glasgow. [*Ökumenisches Patriarchat* – *Kirchliche Nachrichten*, Juli 1996, S. 4–5]

Griechische Orthodoxe auf Imbros und Tenedos in Gefahr

Der Lausanner Vertrag von 1923 sprach die damals fast rein griechisch bevölkerten Inseln Imbros und Tenedos aus geostrategischen Gründen der Türkei zu. Der den orthodoxen Christen vertraglich zugesicherte Schutz konnte indes nicht verhindern, daß fast 200 Kirchen, Kapellen und Klöster zerstört und bereits 1964 griechischsprachige Schulen geschlossen wurden. Die türkische Regierung kam und kommt ihren Verpflichtungen aus dem Vertrag von Lausanne nicht nach. Die Zahl der auf beiden Inseln lebenden Griechen sank von 9.000 auf 250, während die Zahl der Türken von 100 auf 7.500 stieg. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 38 (10.9.1996) 16]

Bartholomaios I. in Hong-Kong, Australien und Neuseeland

Vom 3. bis 28. November 1996 weilte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zu Besuchen in Hong-Kong, Australien und Neuseeland. Seinen kurzen Pastoralbesuch in der Metropole von Hong-Kong nutzte Bartholomaios unter anderem dazu, das Grundstück, auf dem die künftige Kathedralkirche gebaut wird, und die dortige orthodoxe Gemeinde zu besuchen und einen Vortrag in der chinesischen Universität zu halten.

In Australien hielt sich Bartholomaios zuerst in Perth auf. Am 7. November führte der Ökumenische Patriarch mit dem australischen Premierminister **John Howard** ein Gespräch über die politische Lage im östlichen Europa. Über Adelaide reiste Bartholomaios I. nach Canberra. Dort empfing ihn der Generalgouverneur, **Sir William Dean**, der die Bedeutung der orthodoxen Bevölkerung Australiens für das Gemeinwesen hervorhob. Bartholomaios lobte die vorbildlichen Bemühungen der australischen Gesellschaft um Toleranz und kulturellen Pluralismus und erwähnte in diesem Zusammenhang auch die interkonfessionellen Dialoge. In Melbourne kam der Patriarch zahlreichen pastoralen Verpflichtungen nach. Am 18. November brach er von Brisbane aus zu einem dreitägigen Besuch der Diözese von Neuseeland auf. In Wellington hieß der neuseeländische Metropolit **Dionysios**, dessen Amtsgewalt sich auch über Indonesien, die Philippinen und Korea erstreckt, den hohen Gast aus Konstantinopel willkommen. Es handelte sich um den ersten Besuch eines Ökumenischen Patriarchen in Neuseeland. Vom 22. bis 27. November hielt sich Bartholomaios in Sydney auf. Er traf mit vielen Gläubigen

zusammen, besuchte zahlreiche orthodoxe Einrichtungen, unter anderen das 1986 gegründete Institut für Orthodoxe Theologie, und feierte mehrere Gottesdienste. In Sydney fungierte Erzbischof **Stylianos**, der die Erzdiözese des Ökumenischen Patriarchats in Australien seit 1975 leitet, als Gastgeber. Bartholomaios I. besuchte die der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats unterstehenden, ungefähr eine Million zählenden orthodoxen Christen – 700.000 davon sind griechischer Abstammung – erstmals als Ökumenischer Patriarch. [*SOP* 214 (1997) 3 f.]

Neue Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats

Die Heilige Synode des Patriarchats wählte im September 1996 den seit 1979 amtierenden Vikarbischof von Buenos Aires, **Gennadios (Chrysolakis)**, zum Metropoliten und Oberhirten der neugebildeten Metropole von Südamerika. Der ehemalige Bischof von Constantia und, seit 1979, von Toronto, **Sotirios (Athanasoulas)**, wurde zum führenden Hierarch der neugebildeten Metropole von Toronto. Nachfolger des zum Erzbischof von Amerika berufenen Metropoliten **Spyridon** in der Metropole von Italien ist der bisherige Vikarbischof derselben Metropole, Bischof **Gennadios (Zervos)**. Der neue Metropolit war 1967 Archimandrit und Generalvikar, ab 1970 Bischof der für Italien zuständigen Metropole von Österreich. Neuer Metropolit von Panama und Exarch von Zentralamerika ist seit Dezember 1996 der bisherige Vikar von New York, Bischof **Athenagoras (Anastasiadis)**. Zum ersten orthodoxen Metropoliten von Hong Kong wurde der bisherige Kanzler des Erzbistums in Chicago, Archimandrit **Nikitas (Loulias)** bestimmt. [*Orthodoxie aktuell* 1/1997, S. 7]

Türkisches Gericht verurteilt Metropolit Iakovos

Metropolit **Iakovos** von Laodikeia, ein bekannter Hierarch des Ökumenischen Patriarchates, wurde am 15. Januar 1997 von einem türkischen Gericht zu fünf Monaten Haft verurteilt, weil er in der Kirche der bulgarischen Gemeinde des hl. Stephan in Istanbul, die der Jurisdiktion Konstantinopels untersteht, auf Einladung des dortigen Kirchenvorstandes am Ostersonntag des vorigen Jahres die Vesper der Liebe gefeiert hat. Ein Mitglied dieses Kirchenvorstandes, von dem sich die anderen Mitglieder inzwischen distanziert haben, sah darin den Versuch einer Gräzisierung der bulgarischen Gemeinde und hat aus diesem Grund Metropolit Iakovos angezeigt. Zwar sieht die laizistische Verfassung der Türkei ein Eingreifen der Justiz in innerkirchliche Angelegenheiten nicht vor, die Anzeige wurde trotzdem aufgegriffen und ein Prozeß geführt. Die verhängte Haftstrafe wurde vorerst ausgesetzt, da ein Berufungsverfahren bei einem Appellationsgericht in Ankara nachfolgen wird. Inzwischen hat der Ökumenische Rat der Kirchen schriftlich beim türkischen Justizminister interveniert und die sofortige Aufhebung des Istanbulurteils gefordert. [*NaGOM* 1/1997, S. 4; *Enimerosis* 13 (1997), Heft 1, S. 3]

Treffen mit Erbakan gewünscht

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hat sein Interesse an einem Treffen mit dem türkischen Regierungschef **Necmettin Erbakan** bekundet. Nach dessen Amtsantritt hatten griechisch-orthodoxe Gemeinden der Türkei befürchtet, Erbakans fundamentalistische Refah-Partei könnte ihnen noch mehr Schwierigkeiten bereiten, was jedoch bislang ausblieb.

Bartholomaios möchte Erbakan – besonders zur Beruhigung der ca. 4.000 griechisch-orthodoxen Christen, die noch in der Türkei leben – darum bitten, die Einhaltung der von der türkischen Verfassung garantierten Minderheitenrechte zu gewährleisten. Im übrigen soll die für 1997 erwartete Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule von Chalki Gesprächsgegenstand sein. [*Süddeutsche Zeitung* vom 17.2.1997, S. 6]

Schirmherrschaft über Symposion

Im September 1996 fand auf einem Schiff, das von Trapezunt (Türkei) nach Thessaloniki fuhr, ein Symposion statt, das sich mit der ökologischen Krise des Schwarzen Meeres befaßte. Mehr als 150 Wissenschaftler, Philosophen und Kirchenvertreter nahmen daran teil. Die Schirmherrschaft hatte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** zusammen mit **Jacques Santer**, dem Präsidenten des Europarates, inne. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 51 (10.12.1996) 10]

* Im Alter von 60 Jahren verstarb in Frankfurt am Main der langjährige Pfarrer der dortigen Gemeinde des hl. Propheten Elias, Erzpriester **Vasilios Zangas**. Vater Vasilios wurde 1936 in Griechenland geboren, absolvierte sein Theologiestudium an der Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats in Chalki und stand seit 1964 im Dienst der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland. [*NaGOM* 7/1996, S. 4]

3. Patriarchat von Alexandrien

Der Metropolit von Kambala und Uganda verstorben

Am 18. Januar 1997 verstarb nach langjähriger Krankheit der eingeborene afrikanische Metropolit von Kambala und Uganda, **Theodoros Nangyama**. Die Bestattung des Hierarchen des Patriarchates von Alexandrien fand in Kambala statt. Der Metropolit wurde 1924 geboren und hat ab 1945 die griechisch-orthodoxe Schule des Patriarchates in Kairo besucht. In den Jahren 1956–1960 hat er an der Theologischen Fakultät der Universität Athen orthodoxe Theologie studiert. Zum Bischof wurde er 1994 gewählt und nach der Gründung der neuen Diözese von Kambala und Uganda zu ihrem ersten Metropoliten ernannt. [*Peiraike Ekklesia*, Februar 1997, S. 55]

Neuer Patriarch von Alexandrien gewählt

Am 21. Februar 1997 wurde der bisherige Metropolit von Kamerun, **Petros (Papapetrou)**, zum neuen Patriarchen von Alexandrien gewählt. Aufgrund der Stimmen der aus Laien und Geistlichen bestehenden Wahlkommission des Patriarchats standen folgende drei Kandidaten zur endgültigen Wahl: Der Metropolit von Kamerun, **Petros**, (154 Stimmen), der Metropolit von Zentralafrika, **Timotheos**, (113 Stimmen) und der Metropolit von Simbabwe, **Chrysostomos**, (101 Stimmen). In der Endrunde, an der sich die acht amtierenden Metropoliten des afrikanischen Patriarchats beteiligen dürfen, haben sechs Hierarchen den Metropoliten von Kamerun, der 1949 auf Zypern geboren wurde, zum Patriarchen gewählt. Die Inthronisation des neuen Patriarchen fand am 9. März 1997 in der Hl.-Sabbas-Kathedrale von Alexandrien statt. [*To Bima* 23.2. 1997, S. A12; *SOP* 216 (1997) 1–2]

4. Patriarchat von Antiochien

Der Patriarch von Antiochien im Phanar

Vom 26. bis 27. August 1996 stattete der orthodoxe Patriarch von Antiochien **Ignatios IV.** am Sitz des Ökumenischen Patriarchats einen offiziellen Besuch ab. Das Oberhaupt der arabischen Orthodoxie wurde vom Metropoliten von Biblos und Botrya, **Georg**, begleitet und durch den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** als Glaubensbruder herzlich empfangen. In Anwesenheit auch des Metropoliten von Pergamos, **Ioannis**, diskutierten die vier Hierarchen wichtige Fragen, die für die Orthodoxie von Belang sind. [*Ökumenisches Patriarchat – Kirchliche Nachrichten*, August 1996, S. 11]

5. Patriarchat von Jerusalem

Biblische Datierung bestätigt

Israelische Wissenschaftler der Ben-Gurion-Universität bestätigten nunmehr die biblische Datierung der Zerstörung Jerusalems. Die im Buch Josua erwähnte Schlacht um Jericho habe tatsächlich im frühen 16. Jahrhundert v. Chr. stattgefunden; die jüngsten geologischen Untersuchungen erlaubten diese Aussage. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 32 (30.7.1996) 2]

6. Patriarchat von Rußland

Diözese von St. Petersburg und Ladoga

Zur Zeit umfaßt die Diözese von St. Petersburg und Ladoga 226 Gemeinden, 7 Klöster und 4 Metochien. Sie verfügt über 284 Priester sowie 123 Diakone. Kathedralkirche des Metropoliten von St. Petersburg ist seit kurzem wieder der Kaza-

ner Dom auf dem Nevskij-Prospekt, der in sowjetischer Zeit als Museum für Religion und Atheismus diente. Sorge bereiten Metropolit **Vladimir (Kotljarov)** nach eigenem Bekunden der Proselytismus finanzstarker ausländischer Sekten, besonders von Mormonen und Zeugen Jehovas. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 43 (15.10.1996) 11]

Orthodoxie in Weißrußland wächst

Die weißrussische orthodoxe Kirche hatte während der späten sowjetischen Zeit nur noch 200 Gotteshäuser zur Verfügung, und es war schwierig, diakonische Arbeit zu leisten. Jetzt gibt es rund 1.000 Kirchen, in Minsk entstanden mehrere kirchliche Sozialstationen, am Stadtrand ein besonders großes karitatives Zentrum. Zudem wurde ein Frauenkloster gegründet und an der Universität von Minsk eine Theologische Fakultät eröffnet, welcher der Metropolit **Filaret (Vachromeev)** als Dekan vorsteht. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 43 (15.10.1996) 11]

Religiöse Statistik aus Rußland

Statistischen Erhebungen zufolge ist die Zahl der Russen, die sich zum christlichen Glauben bekennen, auf 72% gestiegen. Der Zuwachs macht sich besonders in der Orthodoxen Kirche bemerkbar, da sich 50% der Erwachsenen als aktive orthodoxe Christen bekennen (im Jahr 1991 waren es 30%). Außerdem weisen sich 4% als Muslime (1991 waren es 1%) aus. Die Statistik von 1991 weist 53% der erwachsenen Russen als Atheisten aus. [*Episkopsis* 537 (30.11.1996) 17]

Gebeine des hl. Maksim Grek wieder aufgefunden

Im Sommer 1996 wurden im Dreieinigkeits-Sergij-Kloster bei Moskau die Ge-

beine des erst im Jahre 1988 kanonisierten Maksim Grek (Maximos der Grieche) wieder aufgefunden und inzwischen zur Verehrung freigegeben. Das Grab des heiligen Maksim Grek (um 1470 bis 1556) wurde in den 30er Jahren neben nicht wenigen anderen Grabstätten im Dreieinigkeits-Sergij-Kloster von Kommunisten geschändet. Seitdem waren die Gebeine verschwunden. Nach langer Vorbereitung begannen am 25. Juni 1996 mit Billigung des Patriarchen **Aleksij II.** und unter Leitung des russischen Archäologen **Sergej Alekseevic Belaev** die erfolgreichen Ausgrabungen.

Maksim Grek kam 1518 auf Einladung des Großfürsten Vasilij III. nach Rußland. Der hochgebildete Athosmönch übersetzte unter anderem den Psalter neu ins Kirchenslavische. Auf Vorwürfe hin, die Heilige Schrift zu verfälschen, wurde er eingekerkert. Er verbrachte etliche Jahre in geistiger Askese, zuletzt im Dreieinigkeits-Sergij-Kloster, wo er 1556 verstarb. Die Gläubigen schätzen Maksim Grek als Starzen, Fürsprecher und Bekenner sehr. Zu seinem 100. Todestag wurde ihm im Dreieinigkeits-Sergij-Kloster eine Grabeskirche errichtet, die zahlreiche Pilger anzog. [*Narodnaja Gazeta*, 9.7.1996]

Heiligsprechung des letzten Zaren erwogen

Die Heilige Synode des Moskauer Patriarchats leitete in Moskau ein Verfahren ein, das zur Kanonisierung des letzten russischen Zaren, **Nikolaus II.**, führen kann. Der Zar hatte 1917 abgedankt und war 1918 zusammen mit seiner Familie in Ekaterinburg von Bolschewiki ermordet worden. [*Süddeutsche Zeitung*, 22.10.1996, S. 6]

Orthodoxie bald Staatsreligion in Belarus?

Weißrußlands Präsident **Aleksandr Lukasenko** sprach sich dafür aus, den Kommunismus zugunsten der Orthodoxie aufzugeben. Er bedauerte, daß die ideologische Erziehung mit dem Ende Sowjetrußlands Schaden genommen habe: »Wir sollten das System wiederherstellen, aber zentriert auf die Orthodoxie statt auf den Marxismus-Leninismus!« Der seit 1994 amtierende frühere Kolchoz-Vorsitzende bekennt, er sei »früher Atheist gewesen, aber jetzt bin ich orthodoxer Gläubiger geworden«. In einer Rede in der Universität von Minsk betonte er seine Bereitschaft, die »Rolle der Orthodoxen Kirche in Belarus zu stärken«. Der römisch-katholische Kardinal **Kazimierz Swiatek** befürchtet, in Belarus könnte die Orthodoxie Staatsreligion werden. Die Diskriminierung der Katholiken, die 20% der weißrussischen Bevölkerung ausmachen, könnte – so die Sorge des Kardinals – »schlimmer sein als während der kommunistischen Herrschaft«. [*Orthodoxie aktuell* 1/1997, S. 7–8]

Ukrainischer Kirchenrat gebildet

Der von verschiedenen Seiten vorgeschlagene »Pan-Ukrainische Kirchenrat« nimmt konkrete Gestalt an. Ein Vorbereitungskomitee in Kiev hat ein Konzept für die Arbeitsweise des Rates ausgearbeitet. Vorsitzender dieses Komitees ist der ukrainische Vizepremier **Ivan Kuras**. Ziel des Kirchenrates ist die Stärkung des ökumenischen Dialogs, die Versöhnung unter den verschiedenen Kirchen und aktive Teilnahme an der geistlichen Erneuerung der Ukraine sowie die Koordinierung von Hilfsprojekten und Aktivitäten im Bereich des Erziehungswesens. Es ist geplant, daß die obersten Würdenträger der verschiedenen Kirchen turnusgemäß den Vorsitz übernehmen.

Als Mitglieder sollen im Kirchenrat vertreten sein: Metropolit **Volodymyr** (orth. Moskau), »Patriarch« **Dymytri** (ukrain.-orth.), »Patriarch« **Filaret** (orth. Kiev.), Erzbischof **Miroslav Kardinal Lubaschivkyj** (ukrain.-kath.), Erzbischof **Marian Jaworski** (röm.-kath.), Repräsentanten der protestantischen Kirchen, der jüdischen und muslimischen Gemeinden. [*Pro Oriente* 30/1996]

Streit um Kirchen flaut ab

Der Streit um Kirchengebäude werde in der westlichen Ukraine (Galizien) meistens zugunsten der griech.-kath. (unierten) Kirche entschieden, äußerten am 11. April 1996 Mitglieder einer Regierungskommission. Gotteshäuser, die früher den Unierten gehörten, fielen heute selbst dann an sie zurück, wenn die meisten Gläubigen des Ortes orthodox seien. Die Orthodoxen hätten oft das Gefühl, von den westukrainischen Behörden benachteiligt zu werden. Beklagt wird auch, daß orthodoxe Gemeinden von den ukrainischen Behörden kein Land zugewiesen bekommen, auf dem sie eine Kirche bauen könnten. Immerhin sei die Zahl der Konfliktfälle 1995 – im Vergleich zu 1994 – von 236 auf 131 gesunken. In 91 Kirchen feiern Orthodoxe und Unierte abwechselnd ihren Gottesdienst – allerdings vielfach infolge von Weisungen der Behörden: diese Situation birgt weiteren Konfliktstoff. [*Pro Oriente* 30/1996]

Patriarch Aleksij II. prangerte Massenelend an

In bisher nicht gekannter Eindeutigkeit prangerte Patriarch **Aleksij II.** das Massenelend in Rußland an. Die neugewonnene Freiheit werde für viele Russen dadurch entwertet, daß »die wirtschaftliche Basis für deren Realisierung fehlt«, sagte Aleksij

vor allem mit Blick auf alte Menschen und Arbeiter. Die Kluft zwischen Armen und Reichen habe einen kritischen Stand erreicht. [*Publik-Forum* 1 (14.1.1997) 49]

* Bischof **Konstantin (Gorjanov)**, bisher Rektor des Theologischen Seminars in Minsk (Weißrußland), wurde zum Rektor der St. Petersburger Geistlichen Akademie ernannt. [*Ökumenische Rundschau* 46 (1997) 113]

7. Patriarchat von Serbien

Serbische Regierung kritisiert

Mit deutlichen Worten kritisierte und verurteilte die Heilige Synode der serbischen orthodoxen Kirche das Verhalten des serbischen Präsidenten **Slobodan Milošević** und seiner Regierung. Sie erklärte, die Regierung habe das Volk an den Rand der Armut und den Staat an den Rand des Zusammenbruchs geführt. Die Kirche verurteile schärfstens die Fälschung der Volksstimmen, die Erstickung der politischen und religiösen Freiheiten, beispielsweise die Verhinderung des Religionsunterrichts in den Schulen, die verweigerte Zurückgabe und Konfiszierung kirchlichen Eigentums. Das Regime verrate die »ruhmvolle und mühevolle« Geschichte, das Volksgedächtnis, geistige und nationale Werte, und habe überdies verursacht, daß Serbien mit der ganzen Welt zerstritten sei. Die Bischöfe unterstreichen dabei, daß die Kirche diese Kritik und Verurteilung vornehme als jahrhundertelange Bewahrerin der Heiligtümer und Werte des Volkes. Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien forderte in seiner Weihnachtsbotschaft, der frei geäußerte Wille des Volkes müsse respektiert werden. Er verurteilte zugleich jede Gewalt und Will-

kür. [*Herder Korrespondenz* 51 (1997) 105]

Keine Einladung ausgesprochen

Ein offizieller Vertreter der athonischen Mönchsregierung, **Germanos**, wies Presseberichte (vgl. *Ofo* 10, 1996, 291) zurück, wonach dem früheren Präsidenten der Serbischen Republik in Bosnien, **Dr. Radovan Karadžić**, angeboten wurde, sich im serbischen Athos-Kloster Chilandar niederzulassen. Weiter heißt es, die Heilige Kommunität habe noch nie Personen Asyl gewährt, die wegen krimineller Handlungen gesucht würden. Auch General **Radko Mladić**, der auf Drängen des Patriarchen **Pavle** von seinem Amt zurücktrat, habe keine Einladung erhalten, auf den Athos zu kommen. [*Orthodoxie aktuell* 1 (1997) 13]

8. Patriarchat von Rumänien

Kongreß der Lehreinrichtungen für Orthodoxe Theologie

Vom 12. bis 17. August 1996 fand mit dem Segen des Patriarchen **Teoctist** in Bukarest der vierte Kongreß der Lehreinrichtungen für Orthodoxe Theologie statt. Das Thema lautete »Die Sendung der Kirche heute und morgen«. An dem Treffen nahmen ungefähr 60 orthodoxe Theologen aus Bulgarien, Finnland, Frankreich, Griechenland, Jugoslawien, Rußland, der Slowakei und den USA sowie Vertreter der 14 Orthodox-Theologischen Fakultäten Rumäniens teil. Konferenzen dieser Art wurden zuvor 1936 und 1976 in Athen und 1987 in Boston abgehalten.

Im Plenum wurde die Frage nach der Sendung der Kirche grundlegend theologisch behandelt. Vater **Dumitru Popescu** aus Bukarest faßte seine Gedanken dazu

recht anschaulich zusammen. Die Welt sei nicht geschaffen worden, auf daß der Mensch säkular werde, sondern damit er verklärt werde. Dies müsse die Kirche zeigen. Die Orthodoxe Kirche könne der Welt dabei helfen, ihren wirklichen Angelpunkt, der in Christus sei, wiederzuentdecken. In Arbeitsgruppen wurden Themen aus den Bereichen der dogmatischen Theologie, der Liturgik und der Missionswissenschaft diskutiert. [*SOP* 211 (1996) 4–5]

9. Patriarchat von Bulgarien

Jubiläum der Entschlafung des hl. Ioann von Rila

Seit August 1996 beging die bulgarische orthodoxe Kirche mit einer Reihe von Festlichkeiten die 1050-jährige Wiederkehr des Tages, an dem der hl. Ioann von Rila entschlief. In dem hl. Ioann von Rila ehrt die orthodoxe Kirche Bulgariens den Nationalheiligen des Landes und Patron des bulgarischen Volkes, zugleich auch den Gründer des nach ihm benannten und sehr bedeutenden Klosters. Am 18. August, dem Festtag des Heiligen, gedachte Patriarch **Maxim** in Anwesenheit der gesamten Synode der orthodoxen Kirche Bulgariens, der Regierungsvertreter und zahlreicher Gläubiger des hl. Ioann in der Klosterkirche des Rila-Klosters. Die offiziellen Feierlichkeiten fanden am 19. Oktober, dem Fest der Übertragung der Gebeine des Heiligen aus der damaligen Hauptstadt Bulgariens, Veliko Tarnovo, in das Rila-Kloster, statt. Zu diesem Ereignis waren der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** sowie der serbische Patriarch **Pavle** und zahlreiche Vertreter der anderen autokephalen orthodoxen Kirchen angeeignet. [*Orthodoxie aktuell* 1/1997, S. 9]

10. Kirche von Griechenland

Sektengefahr betont

Die in Athen erscheinende »Athener Zeitung« berichtet, daß in Griechenland derzeit 74 Sekten und 129 andere »religiöse und parareligiöse Gruppen« wirken. Eine staatliche Registrierung ihrer Aktivitäten gibt es nicht. Die Kirche von Griechenland, die sich als einzige griechische Institution mit diesem Problem auseinandersetzt, bewertet die Tätigkeit der Zeugen Jehovas, der Buddhisten und der Scientologen als besonders beunruhigend. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 48 (19.11.1996) 9]

Wiederaufbau des Klosters auf dem Olymp

Das im Zweiten Weltkrieg zerstörte, 500 Jahre alte Kloster des hl. Dionysios auf dem Olymp wird wieder aufgebaut. Von den einst 100 Mönchen lebt nur noch Vater **Anthimos** auf dem Olymp. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 37 (3.9.1996) 21]

11. Kirche von Polen

Statistische Daten

In der Zeitschrift der Orthodoxen Metropolie von Warschau (No. 2/1996) wurde statistisches Material zur polnischen autokephalen orthodoxen Kirche veröffentlicht. Danach zählt die Orthodoxe Kirche in Polen 571.000 Gläubige in sechs Diözesen mit 333 Kirchen (211 Gemeindegemeinden, 35 Filialkirchen und 87 Kapellen). Die meisten Orthodoxen, nämlich 221.600, leben in der Diözese Bialystok-Danzig; rund 170.000 sind weißrussischer bzw. polnischer Nationalität, bei den etwa 16.300 Gläubigen in Danzig und 15.900 in Allenstein handelt es sich um dorthin um-

gesiedelte Ukrainer. Die Diözese von Warschau und Bielsk zählt 185.700 Gläubige; die meisten (170.000) sind im Gebiet von West-Bialystok beheimatet, im Warschauer Dekanat leben nur 14.000 Orthodoxe. Die übrigen vier Bistümer sind wesentlich kleiner: Lodsch-Posen mit 56.900 Gemeindemitgliedern; Breslau-Stettin mit 54.600 Gläubigen; Lublin-Chelm mit 41.900 und Przemysl-Nowosadek mit nur 10.600.

Die orthodoxe Kirche Polens umfaßt in nationaler Hinsicht Polen, Weißrussen, Ukrainer, Lemken (Ruthenen) und Russen. Ihre Verteilung ist recht unterschiedlich. Ein historischer Vergleich zwischen den Zahlen von 1931 und 1991 ergibt folgendes Bild: Im Gebiet von Bialystok, wo heute insgesamt 340.000 Orthodoxe leben, waren es vor dem Krieg 304.700. In seinerzeit überwiegend deutschen Oberschlesien gab es 1931 rund 400 Orthodoxe, jetzt sind es 18.000; im damals ebenfalls deutschen Ermland und Masuren waren es 300, heute leben dort rund 20.800 Orthodoxe, vor allem solche, die aus der Ukraine dorthin umgesiedelt sind. In preußischer Zeit wurden in Niederschlesien keine orthodoxen Christen gezählt, heute sind es 23.500; gleiches gilt für Westpommern, wo 1991 20.200 Orthodoxe lebten. [*Orthodoxie aktuell* 1/1997, S. 11]

12. Kirche von Albanien

Fundamentalisten schändeten Kirche

In Voskopoja zerstörten islamische Fundamentalisten in der orthodoxen Kirche des heiligen Erzengels Michael mehr als zwanzig Fresken. Auf Fresken mit biblischen Szenen fand man die Aufschrift »Allahu akbar« (»Gott ist groß«). **Hafiz Sabri Koci**, der Präsident der islamischen

Gemeinschaft Albaniens, verurteilte die Kirchenschändung als einen »barbarischen Akt, der die religiösen Gemeinschaften aufbringen soll«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 43 (15.10.1996) 11]

Neue römisch-katholische Bischöfe in Albanien

Während das Verbot der albanischen Regierung zur Einreise der drei bereits gewählten und geweihten orthodoxen Metropoliten griechischer Abstammung ins Land noch andauert, und der Erzbischof **Anastasios Yannoulatos** die orthodoxe Kirche Albaniens weiter allein betreut, kommen für die Römisch-katholische Kirche Albaniens neue Bischöfe hinzu. Am 6. Januar 1997 weihte Papst **Johannes Paul II.** in der St.-Petrus-Kirche in Rom zwei weitere albanische Bischöfe, die sofort in Albanien eingesetzt wurden. Einer von ihnen wurde sogar für den Raum von Südalbanien (dem sog. Nordepirus) zuständig, der hauptsächlich von orthodoxen Christen griechischer Abstammung bewohnt wird und nur um die 2.000 katholische Christen zählt. Somit ist die Zahl der römisch-katholischen Bischöfe in Albanien auf 6 angestiegen. [*Ephemerios* 46 (1997) 55]

13. Kirche von Estland

Abstimmung über jurisdiktionelle Zugehörigkeit

Im August 1996 konnte der Streit um die Jurisdiktionshoheit über die estnische Orthodoxie zwischen Konstantinopel und Moskau vorläufig beigelegt werden (vgl. *Ofo* 9, 1995, 156 f. und 287 f.; *Ofo* 10, 1996, 265–267 und 297). Die erzielte Übereinkunft sieht vor, daß jede orthodoxe Gemeinde in Estland über ihre jurisdiktio-

nelle Zugehörigkeit abstimmen kann. Von den 84 stimmberechtigten Gemeinden entschieden sich laut amtlichen Abstimmungsergebnisses 54 für die Zugehörigkeit zu der Konstantinopel unterstehenden Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche, 30 Gemeinden wollen dem Moskauer Patriarchat unterstehen. Diese sind offenbar zahlenmäßig bedeutend größer als jene 54 Gemeinden, die nunmehr jurisdiktionell dem Ökumenischen Patriarchat angehören. Der Entscheidung kommt auch deshalb erhebliche politische Bedeutung zu, weil der Grundbesitz der orthodoxen Kirche nahezu 5% der Fläche Estlands ausmacht. [*Pro Oriente*, 31/1996]

B. Altorientalische Kirchen

Erneuerungen in der armenischen Kirche

Am 23. Mai 1996 wurde die Bibliothek der erst 1995 (s. *Ofo* 10, 1996, 159) gegründeten Theologischen Fakultät an der Universität Yerevan feierlich eröffnet. **Karekin Bekdjian**, Bischof der armenischen apostolischen Diözese in Deutschland mit Sitz in Köln, übergab von der Evangelischen und Katholischen Kirche herausgegebene deutschsprachige Fachliteratur.

Am 9. September 1996 fand in Etschmiadsin eine Bischofsversammlung unter dem Vorsitz von Katholikos **Karekin I.** statt. Es wurde über die bevorstehende 1.700-Jahrfeier der offiziellen Christianisierung Armeniens sowie über Fragen der in Arbeit befindlichen Kirchenordnung beraten. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 93 (September 1996) 56]

Syrisch-orthodoxe Diözese von Europa

Das syrisch-orthodoxe Patriarchat von Antiochien zählt heute 24 Bistümer, darunter 12 in Indien, und 11 Patriarchalvi-

kariate mit insgesamt 210 Priestern und Mönchen sowie 30 Nonnen. Die meisten Diözesen umfassen weniger als zehn Pfarreien. Die größte Diözese in Syrien, die von Jazirah und Euphrat, hat 15 Gemeinden. Auch die Erzdiözese von Tur Abdin im Südosten der Türkei, die Heimat der meisten heute in Deutschland lebenden rund 38.000 syrisch-orthodoxen Christen, umfaßt nur noch 13 Gemeinden. Die vom syrisch-orthodoxen Patriarchat eingerichtete Diözese von Europa hingegen ist mit 56 Gemeinden ihrer Pfarrerzahl nach die größte ihrer Kirche. In Deutschland gibt es unter anderem in Ahlen, Augsburg, Bad Vilbel, Bebra, Berlin, Füssen, Gießen, Göttingen, Hamburg, Köln, Paderborn, Wiesbaden und Worms Gemeinden. An einigen Orten amtieren sogar mehrere Pfarrer. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 37 (3.9.1996) 8]

C. Orthodoxie und Ökumene

ÖRK verurteilt Anschlag auf Phanar

Am 30. September 1996 kam es am Phanar, dem Amtssitz des Ökumenischen Patriarchen in Istanbul, zur Explosion einer Handgranate, welche glücklicherweise nur geringen Sachschaden anrichtete. Wie die türkische Nachrichtenagentur »Anadolu Ajansi« berichtete, hatte sich die muslimisch-fundamentalistische Untergrundorganisation »Große östliche Angreifer« zu dem Anschlag bekannt.

Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), **Konrad Raiser**, verurteilte den Anschlag. Raiser forderte in einem Schreiben an den türkischen Ministerpräsidenten **Erbakan**, die türkische Regierung solle schnell auf den Fall reagieren; die Verbrecher müßten zur Verantwortung gezogen werden. In einem

weiteren Schreiben versicherte der Generalsekretär dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.**, der ÖRK bleibe dem Symbol und der Realität des Ökumenischen Patriarchats unverändert verpflichtet. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 42 (8.10.1996) 20]

Orthodox-Katholische Gespräche

Vom 15. bis 19. November 1996 trafen sich in der Erzabtei der Missionsbenediktiner in St. Ottilien (Bayern) Repräsentanten der russischen orthodoxen Kirche und der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz zu theologischen Gesprächen. 1986 hatten sich Vertreter beider Kirchen erstmals im Moskauer Danilov-Kloster getroffen. Weitere Begegnungen fanden 1988 in München und 1992 in Altötting statt. Thema der Gespräche war vor allem die »Autorität in der Kirche«. Die Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint« wurde erörtert. Dabei ging es auch um das Papsttum, besonders um das Primatsverständnis und die Primatsausübung. Der Exarch von Weißrußland, Metropolit **Filaret** von Minsk, leitete die Delegation der russischen orthodoxen Kirche, welcher mehrere Theologieprofessoren angehörten. Der katholischen Delegation stand der Erzbischof von München und Freising, Kardinal **Friedrich Wetter**, vor.

Unterdessen hob Papst **Johannes Paul II.** in einer Botschaft zum Fest des hl. Andreas, die Kardinal **Edward Cassidy** im Phanar überbrachte, die Bedeutung des orthodox-katholischen Dialogs für die ersehnte Einheit der Kirche hervor und rief zu einer Intensivierung der Gespräche auf. Der Dialog kam 1989 wegen der Uniatenfrage und dem an Rom gerichteten Vorwurf des Proselytismus ins Stocken. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** befürwortet den Dialog nach wie vor un-

eingeschränkt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 50 (3.12.1996) 1; *Ordinariats-Korrespondenz* 24 (28.11.1996) 8]

Altorientalisch-katholischer Dialog

Das 4. »Pro Oriente« – Studienseminar, eine Veranstaltung, die dem altorientalisch-katholischen Dialog dient, hatte die Autorität in der Kirche zum Thema. Übereinstimmend erklärten die Teilnehmer, Modell der Autorität und ihrer Ausübung in der Kirche müsse die »Selbstentäußerung« Gottes sein, wie sie im Leben und Sterben Christi sichtbar wurde. Es sei von »entscheidender Bedeutung«, »die normativen Prinzipien und die Strukturen der Autorität«, wie sie sich in frühchristlicher Zeit entwickelt hatten, heute wieder gemeinsam zu entdecken. Die katholischen Teilnehmer des Studienseminars räumten ein, daß die Autorität des Bischofs von Rom im Westen im ersten Jahrtausend weitgehend der Autorität der östlichen Patriarchen in ihrem jeweiligen Bereich ähnlich war. Erst im zweiten Jahrtausend habe sich Roms Anspruch auf pastorale und jurisdiktionelle Autorität über die Weltkirche entwickelt. Die Frage nach dem Jurisdiktionsprimat hat nach wie vor, wie sich herausstellte, die schärfste kirchentrennende Wirkung zwischen Altorientalen und Katholiken.

Als Hauptreferenten nahmen an dem Seminar von katholischer Seite P. **Herve Legrand** OP (Paris) und von altorientalischer Seite P. **Kondothra K.M. George** von der malankarisch-orthodoxen Kirche teil. Weitere Teilnehmer waren u. a. der koptische Metropolit **Amba Bishoy** von Damiette, der syrisch-orthodoxe Erzbischof von Aleppo, **Mar Gregorios Youhanna Ibrahim**, der Wiener armenisch-apostolische Erzbischof Dr. **Mesrob Krikorian** sowie die österreichischen Kir-

chenrechtler **Richard Potz** und Redemptoristenpater Dr. **Bruno Primetshofer**. – Die Themen der drei ersten Studienseminare lauten: »Primat« (1991), »Konzilien und Konziliarität« (1992), »Ekklesio-logie und Einheit der Kirche« (1994). [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 35 (20.8.1996) 2]

Gemeinsame Erklärung zur Zwei-Naturen-Lehre

Das Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche, Katholikos Patriarch **Karekin I.**, hielt sich vom 10. bis 14. Dezember 1996 in Rom auf, wo er »in brüderlichem Geist« mit Papst **Johannes Paul II.** zusammentraf. Mit der jetzt veröffentlichten gemeinsamen Erklärung zu der beigelegten Kontroverse über die zwei Naturen Christi bescheinigen sich die Armenische Apostolische Kirche und die Römisch-katholische Kirche einander »den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus und dieselbe Nachfolge im apostolischen Amt«. Intensivierte Kontakte sollen künftig die schon bestehende Gemeinsamkeit zwischen beiden Kirchen mit dem Ziel »der Wiedererlangung der Gemeinschaft im Glauben und im Dienst« fördern. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 51 (10.12.1996) 4; 53/54 (23.12.1996) 11]

Vorwürfe gegen den Patriarchen Teoctist

In einem Interview vom 4. Dezember 1996 behaupteten der römisch-katholische Bischof **Tempfli** und der reformierte Bischof **Toekes**, die orthodoxe Kirche Rumäniens zeige sich unfähig zur Reue. Patriarch **Teoctist I.** von Bukarest und ganz Rumänien, der in der Regierungszeit von Präsident **Nicolai Ceaucescu** sein Amt übernommen hat, taue in keiner Weise als Partner. Von einem konstruktiven Dialog zwischen den Kirchen Rumäniens

könne man zur Zeit nicht sprechen, hieß es weiter. [*Radio Vaticana*, 3.-5.12.1996]

Konfliktstoff Frauenordination

In einer gemeinsamen Erklärung gaben Papst **Johannes Paul II.** und der Erzbischof von Canterbury, **George Carey**, bekannt, das größte Hindernis auf dem Weg zur Kircheneinheit zwischen der Römisch-katholischen und Anglikanischen Kirche sei die 1992 von der Kirche von England eingeführte Frauenordination. Die Gespräche der beiden Kirchenoberhäupter über Eucharistie, Priesteramt und Priesterweihe ließen Annäherung erkennen, hieß es in der Erklärung.

Aus Protest gegen die Frauenordination haben bislang 320 anglikanische Geistliche in Großbritannien ihr Amt aufgegeben. Anglikanische Priester, die gegen die Priesterweihe von Frauen sind, können bis zum Jahr 2004 aus Gewissensgründen zurücktreten. Sie erhalten für drei Jahre mindestens zwei Drittel ihrer bisherigen Bezüge. Über 50jährige können in den Vorruhestand gehen. Diese Rechtslage könnte der Anglikanischen Kirche bis zum Jahr 2013 auf Grund von Pensionsansprüchen Kosten in Höhe von rund 52 Millionen Mark verursachen. [*Süddeutsche Zeitung*, 7./8.12.1996, S. 8; *Christen heute* 40 (1996) 222]

Frauenordination von Church of Wales beschlossen

Mitte September 1996 sprach sich die Synode der Anglikanischen Kirche von Wales mit Zweidrittelmehrheit für die Frauenordination aus. Im Frühjahr 1997 sollen 80 Diakoninnen zu Priesterinnen geweiht werden. Die Vorarbeiten zu dem jetzt gebilligten Kirchengesetz begannen in der Synode bereits 1993. [*Christen heute* 40 (1996) 202]

Erklärung von Porvoo – Eintritt in engere Kirchengemeinschaft

Im Rahmen dreier Festgottesdienste wurde die Erklärung von Porvoo, welche die Beziehungen der Lutherischen und Anglikanischen Kirchen des nördlichen Europa regelt, unterzeichnet. Die Gottesdienste fanden am 1. September 1996 in Trondheim (Norwegen), am 8. September in Tallinn (Estland) und am 28. November in London statt. Mit der Erklärung von Porvoo erkennen die unterzeichnenden Kirchen neben anderem nicht nur Taufe und Abendmahl gegenseitig an, sondern auch das Amt. Sie betonen ihr gemeinsames Verständnis des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession.

Auf anglikanischer Seite gehören die Church of England, Church of Ireland, Scottish Episcopal Church und Church of Wales zu den Unterzeichnern. Auf lutherischer Seite schlossen sich bislang die Kirchen von Finnland, Schweden, Norwegen und Island sowie von Estland und Litauen der Erklärung an. Die lettische Synode vertagte die endgültige Entscheidung mit knapper Mehrheit; die dänische Kirche hatte vor einem Jahr beschlossen, die Erklärung nicht zu unterzeichnen. [*ECH* 12 (September 1996); *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 34 (13.8.1996) 12; 39 (17.9.1996) 3]

Ökumenische Versammlung in Erfurt

Vom 13. bis 16. Juni 1996 fand in Erfurt die erste gesamtdeutsche Ökumenische Versammlung statt. Ihre Losung war »Versöhnung suchen – Leben gewinnen«. Es nahmen dreizehn der vierzehn Mitgliedskirchen und drei der vier Gastkirchen mit 115 Delegierten teil. Die Träger-schaft hatten sie der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) Deutschland

übertragen. Dem Leitungskreis gehörte unter anderen Erzpriester **Konstantin Miron** von der Griechisch-Orthodoxen Metropole an. [*Ökumenische Rundschau* 45 (1996) 375]

ÖRK in finanziellen Schwierigkeiten

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) steckt nach Aussagen seines Generalsekretärs, **Konrad Raiser**, in einer tiefen finanziellen Krise. Das Personal des ÖRK in Genf wurde deshalb um 20 % auf 237 Vollzeitbeschäftigte reduziert. Raiser beklagte, daß 40 % der Mitglieder nicht einmal den jährlichen Mindestbeitrag von 1.000 Schweizer Franken entrichten. [30 Tage 9 (1996) 21]

Orthodox-jüdischer Dialog vielversprechend aufgenommen

Vom 4. bis 7. Dezember 1996 kam es im kilikischen Myra (Türkei) zu der ersten offiziellen Begegnung zwischen Vertretern der Orthodoxie und des Judentums. Auf persönliche Initiative des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** nahmen Rabbiner, Bischöfe und Theologen beider Seiten unter dem Motto »Alles wirkliche Leben ist Begegnung, ist ein Gespräch zwischen Ich und Du!« (Martin Buber) den Dialog auf. Bartholomaios I. zog einen Schlußstrich unter eineinhalb Jahrtausende einer latenten, religiös motivierten Judenfeindschaft vieler orientalischer und osteuropäischer Christen. Er führte damit auf dem Treffen von Myra konsequent fort, wofür er schon in der sogenannten »Bosporus-Erklärung« von 1994 eingetreten war. Damals hatten Bartholomaios I., Rabbiner **Arthur Schneier** von der Stiftung »Ruf des Gewissens«, der türkische Muslimführer **Mehmet Nuri Yilmaz** und Kardinal **Roger Etchegaray** als Präsident des vatikanischen Rates für Frieden und

Gerechtigkeit zu einem »konstruktiven Dialog zwischen den Glaubensgemeinschaften zur Vorbeugung neuer Glaubenskriege« aufgerufen.

Nach den Worten eines der führenden jüdischen Dialogteilnehmer, des Athener Professors **Stefanos Rozanis**, sollte in Myra ein dauerhafter »Religionsfrieden« zwischen Orthodoxen und Juden erreicht werden. Die übereinstimmenden Aussagen des Alten und Neuen Testaments »Seine Wege sind Wege des Friedens« und »Selig die Friedensstifter, sie werden Kinder Gottes genannt werden« wurden zum Fundament des Dialogs. Zeit und Ort für den Versuch, das Eis zwischen Juden und orthodoxen Christen zu brechen, waren mit Bedacht ausgewählt worden. Der hl. Nikolaus, Bischof von Myra, war einer derjenigen Heiligen, die sich um ein brüderliches Verhältnis zu Juden bemühten. Er ging so als Begleiter des Propheten Elias während der Tage vor dem in den christlichen Advent fallenden Lichterfest Chanukka in die jüdische Volksfrömmigkeit auf dem Balkan und im Nahen Osten ein. Das Beispiel des hl. Nikolaus machte jedoch bislang kaum Schule. Eine judenfreundliche Einstellung blieb sowohl in der lateinischen als auch in der orthodoxen Christenheit für lange Zeit selten; vielmehr waren immer wieder Pogrome an der Tagesordnung. Bartholomaios I. hofft, daß der orthodox-jüdische Dialog hier zu einer grundlegenden Wende beitragen wird. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 52 (17.12.1996) 3]

Absage an Judenmission

Der Reformierte Bund hat die 2,4 Millionen reformierten Christen in Deutschland aufgefordert, »allen Bestrebungen, Juden zu missionieren, eindeutig zu widersprechen«. Gott habe Christen und Juden

berufen, an seiner Mission teilzuhaben. Es bestehe ein »wurzelhafter Zusammenhang« von Kirche und jüdischem Volk. Man bitte um eine »gute Nachbarschaft« zu den jüdischen Gemeinden und zum Volk Israel. Der Ausschuß »Juden und Christen« des Reformierten Bundes will künftig mehr mit Israel und dem Judentum reden; in der Vergangenheit habe man mehr über Israel und das Judentum gesprochen. Auch werde man Rechtsradikalismus und Antisemitismus eindeutiger entgegentreten als dies bislang geschehen sei. Judenmission solle finanziell und ideell nicht mehr unterstützt werden. Nicht zuletzt wolle man auch weiterhin latenten Antijudaismus und erst recht Antisemitismus in der Theologie aufdecken und verurteilen. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 50 (3.12.1996) 4]

D. Sonstiges

Gottesdienst in der »Tokali Kilise« verboten

Im Rahmen der Städtepartnerschaft zwischen der griechischen Stadt Larissa und der türkischen Stadt Ürgüp in Kappadokien besuchte Bürgermeister **Christodoulos Kaffes** Ürgüp. Aus diesem Anlaß sollte in einer der bekannten Höhlenkirchen von Görem, der »Tokali Kilise«, eine Liturgie gefeiert werden. Der Gottesdienst war von den zuständigen örtlichen Behörden gemäß der türkischen Verfassung, die Religionsfreiheit garantiert, genehmigt worden. Offenbar auf Druck von Islamisten der seit Juni 1996 regierenden »Wohlfahrtspartei« des amtierenden Ministerpräsidenten **Erbakan** sprach jedoch das türkische Erziehungsministerium ein Verbot aus. [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 30.10.1996, S.19].

Kirche soll Moschee werden

Eine von Kreuzrittern erbaute Kirche in Halikarnassos (Bodrum) soll nach Berichten der türkischen Tageszeitungen »Sabah« und »Yeni Yuzil« unter Berufung auf das türkische Kultusministerium in eine Moschee umgewandelt werden. Das Gebäude wird derzeit als Museum für aus dem Meer geborgene antike Schätze genutzt. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 43 (15.10.1996) 11]

Opera omnia des heiligen Ambrosius

Im Hinblick auf die Feiern zum 1600. Todestag des heiligen Ambrosius, der von 374 bis 397 Bischof von Mailand war, will die Bibliotheca Ambrosiana die Ausgabe der Gesamtwerke des Heiligen abschließen. Seit 1974 wurden 24 Bände der Schriften des heiligen Ambrosius veröffentlicht, sowie eine mittelalterliche Anthologie seiner Texte über das Hohelied, zwei Bände mit griechischen und lateinischen Quellen über ihn und fünf Bände mit Schriften aus dem Umfeld des Heiligen. Abschließend soll 1997 eine ausgewählte Bibliographie und Chronologie erscheinen. [*30 Tage* 9 (1996) 22]

Rückläufige Priesterzahlen

Vatikanischen Angaben zufolge ist die Zahl römisch-katholischer Priester in den vergangenen 16 Jahren um 13 % auf 218.581 gesunken. In Ländern wie Belgien, Frankreich und den Niederlanden gab es bis zu einem Drittel rückläufige Zahlen, in Polen hingegen nahm die Zahl der Priester um 34 % zu. Auch die Ukraine, Litauen und Rumänien verzeichneten einen Zuwachs. Das priesterreichste Land mit 56.000 Klerikern ist Italien. In Deutschland arbeiten 21.132 römisch-katholische Priester, 14 % weniger als 1978. [*Christen heute* 40 (1996) 222]

Verheirateter Priester

Mit **Scott Medlock** wurde in Alaska erstmals ein verheirateter Mann zum römisch-katholischen Priester geweiht. Erzbischof **Francis Hurley** von Anchorage nahm die Weihe des ehemaligen methodistischen Geistlichen vor. An der Zeremonie nahmen die Frau und die drei Kinder des neuen Priesters teil. Medlock war vor vier Jahren zur Römisch-katholischen Kirche übergetreten und hatte von Papst **Johannes Paul II.** die Genehmigung zur Priesterweihe erhalten. [*Christen heute* 40 (1996) 182]

Religionsverschiedene Ehe als Einstellungshindernis

Das Eingehen einer religionsverschiedenen Ehe kann ein Hindernis für die Übernahme in den pfarramtlichen Dienst darstellen. Dies erklärte der Sprecher der Evangelisch-Lutherischen Kirche Hannovers, **Uwe Arnhold**. Er wies darauf hin, daß es mit den Anforderungen an den Pfarrerberuf unvereinbar sein könne, wenn der Ehepartner nicht der Kirche angehöre. Das Pfarrergesetz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) bestimme: »Pfarrer und Pfarrerrinnen sind auch in ihrer Lebensführung in Ehe und Familie ihrem Auftrag verpflichtet.« An diese Bestimmung wisse sich die hannoversche Landeskirche gebunden. Anlaß für die Klarstellung war ein Zeitungsbericht über eine Pfarramtskandidatin, die mit einem muslimischen Arzt verheiratet ist. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 33 (6.8.1996) 4]

Byzantinistenkongreß in Kopenhagen

Vom 18. bis 24. August 1996 tagte in Kopenhagen der XIX. Internationale Byzantinistenkongreß. Unter den etwa 450 Teilnehmer aus ca. 30 Ländern waren be-

sonders viele Wissenschaftler aus Rußland, Armenien, der Ukraine und den übrigen Ländern Osteuropas. Es gab fünf Rahmenthemen: 1. Die Identität von Byzanz, 2. Bild und Einfluß von Byzanz in den Augen seiner Zeitgenossen, 3. Byzanz und der Norden, 4. Bild und Einfluß von Byzanz nach 1453, 5. Instrumente der Studien: Gegenwart und Zukunft der byzantinischen Studien.

Es zeigte sich, daß die Byzantinistik auch einen wertvollen Beitrag zu leisten vermag, wenn es darum geht, Grundlagen für den interkonfessionellen Dialog zu schaffen. Besonders die Ausführungen von **Karsten Fredelius** zum Thema »Byzanz und der Westen 1204–1996, eine europäische Perspektive« waren hier von Belang. Einzelne Kurzbeiträge sprachen die Problematik des orthodox-katholischen Dialoges an. So berichtete **Heinrich Staats** von einem Religionsgespräch über das »Filioque«, das Heinrich der Löwe im Jahre 1172 mit dem byzantinischen Kaiser Manuel I. geführt hatte, ohne daß dabei die Byzantiner dem Filioque großen Widerstand entgegengesetzt hätten. **A. Barmine** ging auf das Schrifttum des byzantinischen Theologen Niketas von Maroneia (12. Jh.) über das Filioque ein. Niketas habe die Identität der Formel »durch den Sohn« und »de filio« erwiesen. Ein weiterer Vortrag war der Pentarchie als Modell der Kirchenleitung gewidmet. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 38 (10.9.1996) 17]

Eröffnung des Melanchthon-Jahres

Am 31. Oktober 1996, dem Reformationstag, wurde in Wittenberg das »Melanchthonjahr 1997« eröffnet. Es gilt dem Hauptverfasser der Confessio Augustana von 1530 und dem »Praeceptor Germaniae«, der am 16. Februar 1497 in Bretten

(Baden) geboren wurde und am 19. April 1560 in Wittenberg starb. [*Ökumenische Rundschau* 46 (1997) 112 f.]

* Der Bischof von Würzburg, **Dr. Paul-Werner Scheele**, ist auf der Herbstversammlung der katholischen Deutschen Bischofskonferenz für weitere fünf Jahre im Vorsitz der Kommission für ökumenische Fragen bestätigt worden. [*Ökumenische Rundschau* 46 (1997) 113]

Aus der Chronik des Instituts im Jahre 1996:

Der Studiengang »Orthodoxe Theologie«

Der Studiengang »Orthodoxe Theologie« konnte im Jahr 1996 erfreulicherweise ein gutes Stück vorangebracht werden. Zu den konkreten und wichtigen Schritten im zurückliegenden Jahr zählen:

a. Fakultät für Orthodoxe Theologie »in Gründung«: Nach einer Entscheidung des Staatsministeriums für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst gehören die orthodoxen Professoren wegen der Eigenart und Eigenständigkeit der Orthodoxen Theologie keiner anderen Fakultät an. Aufgrund dieser Entscheidung, aber auch wegen der voranschreitenden Entwicklung wird inzwischen von einer Fakultät für Orthodoxe Theologie »in Gründung« gesprochen.

b. Personal: Für das akademische Jahr 1996/97 wurden die drei neuen Professorenstellen mit folgenden Vertretern besetzt: Prof. Dr. **Johannes Galanis** (Thessaloniki) für Biblische Theologie (Neues Testament), Prof. Dr. **Nikolitsa Georgopoulou** (Athen) im WS 1996/97 und Prof. Dr. **Georgios Mantzaridis** (Thessaloniki) im SS 1997 für Systematische Theologie sowie Erzpriester Prof. **Vladimir Ivanov** (Berlin/Moskau) für Praktische Theologie (Liturgik), der kurzfristig für die ursprünglich bestellte Vertreterin Frau Prof. Dr. **Sophie Deicha** (Paris) eingesprungen ist. Während die drei Professorenstellen auch für das kommende akademische Jahr 1997/98 mit Gastprofessoren besetzt werden, werden sie nach derzeitigen Planungen ab WS 1998/99 längerfristig besetzt. Bewerber können sich für weitere Auskünfte an das Institut wenden.

Als neue zweite wissenschaftliche Hilfskraft wird inzwischen der Diakon, Herr Dipl. theol. **Dimitrios Korakas**, beschäftigt.

c. Einschreibung: Was die Einschreibung von Studierwilligen für das Fach Orthodoxe Theologie angeht, hat es zwar auch in den beiden zurückliegenden Semestern (SS 1996 und WS 1996/97) einige Schwierigkeiten gegeben. Aber derartige Schwierigkeiten, die auch dieses Mal dadurch bedingt waren, daß die Studien- und Prüfungsordnungen für »Orthodoxe Theologie« noch nicht genehmigt worden waren, gehen allmählich zu Ende. Denn der Senat der Universität hat die beiden Ordnungen bereits in seiner Sitzung vom 25. Juli 1996 verabschiedet, und inzwischen hat auch das Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst seine Genehmigung erteilt. Dadurch ist eine richtige Immatrikulation für »Orthodoxe Theologie« nunmehr möglich. Im WS 1996/97 betrug die Zahl der Studenten, die sich für »Orthodoxe Theologie« als Hauptfach haben einschreiben lassen, vierundzwanzig. Ein sehr guter Anfang!

d. Gemeinsame Kommission: Der akademische Senat der Universität hat in seiner Sitzung am 19. Dezember 1996 die Bildung einer **Gemeinsamen Kommission** für die Orthodoxe Theologie beschlossen (gemäß Art. 42 BayHSchG). Die Gemeinsame Kommission wurde auf Antrag der beiden Theologischen Fakultäten gebildet und tritt an die Stelle eines **Fachbereichsrates**. Sie muß darum entsprechend zusammengesetzt sein. Für die Dauer der nächsten zwei Jahre gehören ihr folgende Mitglieder an: 1. Sieben Vertreter der Professoren (die vier Professoren für Orthodoxe Theologie, neben Prof. Dr. Dr.

Theodor Nikolaou die drei jeweiligen Gastprofessoren, Prof. Dr. **Heinrich Döring** von der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Gunther Wenz** von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Prof. Dr. **Edgar Hösch** von der Philosophischen Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften), 2. Zwei Vertreter der wissenschaftlichen Mitarbeiter aus dem Institut für Orthodoxe Theologie (Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** und **Thomai Chouvarda**), 3. Ein Vertreter der sonstigen Mitarbeiter des Instituts für Orthodoxe Theologie (**Ursula Reinhardt**), 4. Zwei Vertreter der Studenten der Orthodoxen Theologie (**Georgios Vlachonis** und **Gerhard Wolf**) und 5. Eine Frauenbeauftragte, mit beratender Stimme (Dr. **Christina Hoegen-Rohls**).

Wegen der kirchenrechtlichen Bindungen haben die beiden Theologischen Fakultäten durch Beschlüsse des jeweiligen Fachbereichsrates der Gemeinsamen Kommission folgende Aufgaben und Entscheidungsbefugnisse übertragen: 1. Entwicklung und Reform des Studienganges Orthodoxe Theologie, insbesondere Erarbeitung und Verabschiedung von Vorschlägen für die Studien- und Prüfungsordnung, 2. Planung und Sicherstellung eines abgestimmten Lehrangebots für den Studiengang Orthodoxe Theologie, 3. Bestellung der Mitglieder des Prüfungsausschusses für den Studiengang Orthodoxe Theologie, 4. Durchführung der Berufungsverfahren für das Fachgebiet Orthodoxe Theologie und 5. gegebenenfalls Erarbeitung und Verabschiedung einer Promotions- und Habilitationsordnung für das Fach Orthodoxe Theologie. Die beiden letzten Aufgaben werden unter Mitwirkung der der Gemeinsamen Kommission nicht angehörenden Professoren der bei-

den theologischen Fakultäten wahrgenommen.

Sonstiges

* Vom 22. September bis 1. Oktober veranstaltete das Institut eine wissenschaftliche Exkursion zum Hl. Berg Athos. An der Exkursion, die zu insgesamt elf der zwanzig Klöster und zu einer Skiti führte und eine geistige Bereicherung der Teilnehmer bedeutete, haben 25 Professoren und Studenten teilgenommen. Am 30. September wurden die Exkursionsteilnehmer durch die Theologische Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki empfangen.

* Der festliche Eröffnungsgottesdienst für das akademische Jahr 1996/97 wurde am 20.11.1996 in der Allerheiligen-Kirche gefeiert. Am Gottesdienst haben insgesamt zwölf Priester und Diakone aller in München vertretenen orthodoxen Kirchen teilgenommen. Die Ansprache mit dem Thema »**Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche**« hat Prof. **Nikolaou** gehalten (vgl. den Text unten, S. 113ff).

* Herausgabe des 4. Bandes der **Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie**: Der Deutschlandbesuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos I. (22.–29. Oktober 1993) – Eine Dokumentation – zusammengestellt von **Radu Constantin Miron**, St. Ottilien 1995, 147 S.

Prof. Th. Nikolaou:

Interview über Fragen der Bedeutung der Orthodoxie in Westeuropa und die

Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie in München mit Herrn Milićić von der Belgrader Zeitung »Vesti«, 1. Februar.

Teilnahme am Treffen der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in München, 10. Februar.

Studienreise mit dem Schwerpunkt »Auf den Spuren des Apostels Paulus« (Südtürkei und Kappadokien) vom 7. bis 14. April.

Begegnung und Mittagessen mit S. Seligkeit, dem Patriarchen von Tiflis und ganz Georgien, Elia II., anlässlich seines Besuches in München am 17. Mai.

Einladung zum Abendessen durch den Bayerischen Ministerpräsidenten Herrn E. Stoiber, anlässlich des Besuches des griechischen Staatspräsidenten, Herrn K. Stephanopoulos, in der Residenz München am 12. Juni. Begegnung und kurzes Gespräch mit dem griechischen Staatspräsidenten, Herrn K. Stephanopoulos, in der Allerheiligen-Kirche am 13. Juni.

Am 1. Oktober fünfundzwanzigjähriges Dienstjubiläum; in einer »Dankurkunde« vom 18.9.1996 wurden ihm »für die dem Freistaat Bayern geleisteten Dienste der Dank und die Anerkennung der Bayerischen Staatsregierung« ausgesprochen.

Fernsehgespräch mit dem Thema **»Orthodoxie und moderne Welt«** im griechischen Fernsehsender TV 100 (Das Gespräch wurde am 1. Oktober in Thessaloniki aufgenommen. Dauer des Gesprächs ca. eine Stunde unter Teilnahme von Prof. Martzelos). Gesendet am 27. Oktober und am 1. November.

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen (in Zusammenarbeit mit der Klasse Künste) der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in München, 13. Dezember.

Vortragstätigkeit:

»Die orthodox-katholischen Beziehungen gestern und heute« in der Gemeinde St. Rita anlässlich einer Veranstaltung des Münchner Bildungswerkes. München, 10. Januar.

»Theologie der Befreiung im orthodoxen Kontext am Beispiel des griechischen Befreiungskampfes« im Rahmen des griechischen Nationalfeiertages und in Anwesenheit einer Abordnung des griechischen Parlaments und des Staatsministers des Freistaates Bayern, Herrn Zehetmair, in München. München, 24. März.

»Die Ikone in ihrer Bedeutung für die Unterweisung der Christen« veranstaltet vom Katholischen Bildungswerk in Riedlingen bei Ulm, 23. Juni.

»Stand und Perspektiven des Orthodox-Katholischen Dialogs« im Akademiker-Zentrum (Prof. Beierwaltes) in München. München, 15. Juli.

»Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa« während der 36. Internationalen Hochschulwoche der Südosteuropa-Gesellschaft, veranstaltet von der Südosteuropa-Gesellschaft und der Akademie für politische Bildung in Tutzing. Tutzing, 8. Oktober.

»Hellenismus. Die Wurzel der europäischen Kultur« beim Internationalen Kongreß »Cultura Europea« in Pamplona/Spanien. Pamplona, 26. Oktober.

Prof. Dr. Georgios Galitis

Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der römisch-katholischen Kirche von Deutschland in Würzburg, 3.-4. Mai.

Vortragstätigkeit:

»**Kenntnis und Unkenntnis Gottes nach der Lehre der drei Hierarchen**«, anlässlich der Feier der drei Hierarchen (Basileios des Großen, Gregor des Theologen und Johannes Chrysostomos) in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Allerheiligen in München, 28. Januar.

»**Die Stellung der Orthodoxie im vereinigten Europa**«, in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Allerheiligen in München, 10. Februar.

»**Orthodoxie – Was ist das eigentlich?**« im Rahmen der Veranstaltung anlässlich des Sonntages der Orthodoxie in Bielefeld, 2. März.

»**Festrede**« im Rahmen des Panorthodoxen Gottesdienstes am Sonntag der Orthodoxie in Bielefeld, 3. März.

»**Kirche, Tradition und Schriftauslegung in der Theologie der Orthodoxen Kirche**« im Rahmen der Kurswoche im Institut für Theologische und Pastorale Fortbildung in Freising, 25.–26. April.

»**Der Steinschlag im gemeinsamen Weg. Zum Stand des Dialogs zwischen der Katholischen und Orthodoxen Kirche**« im Rahmen des Ökumenischen Colloquiums mit Thema: »Unterwegs zur Gemeinschaft. Die Orthodoxe und die Katholische Kirche in Dialog und Begegnung« in Trier, 15.–17. Mai.

Prof. Dr. Georgios Martzelos*Vortragstätigkeit:*

»**Das Christentum gegenüber den aktuellen Strömungen**« in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Allerheiligen in München, 16. März.

»**Die Anfänge und Voraussetzungen des Filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes**« in der Kirchlichen Hochschule Bethel, 3. Mai; an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, 5. Juni.

»**Theologischer Animismus und orthodoxe Pneumatologie**« an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, 6. Juni.

»**Vernunft und Offenbarung in der Theologie Luthers und in der orthodoxen Überlieferung**« an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, 7. Juni.

»**Der hl. Berg Athos und seine Bedeutung für Europa**« in der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland (Bonn), 17. Juni; in der Benediktinerabtei Niederaltaich, 29. Juni; in den griechisch-orthodoxen Kirchengemeinden von Gertsried und Allerheiligen München, 6. Juli.

Prof. Dr. Vladimir Ivanov

Teilnahme an der Konsultation »Faith and Order« des ÖRK, in Tansania, 10. bis 24. August.

Teilnahme an der Sitzung des Studienausschusses der KEK in Jasi/Rumänien, 16. bis 21. September.

Vortragstätigkeit:

»Das byzantinische Erbe in der russischen Theologie«, in der Deutsch-Griechischen Gesellschaft Berlin, 8. Januar.

»Kirche, Kultur und Gesellschaft aus orthodoxer Sicht«, bei der Konsultation »European Ecumenical Forum on ›Gospel and Culture(s)‹ – Toward new ways of inculturation of faith in secularized Europa – Perspectives of a common mission« – A consultation of the Conference of European Churches and the Missionsacademy in Cooperation with the EU-Programme »Giving a Soul to Europe« in Hamburg, 18. bis 22. Mai.

»Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Ikonentheologie«, im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 29. Juli bis 10. August.

Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der römisch-katholischen Kirche von Deutschland in Würzburg, 3.-4. Mai.

Vortragstätigkeit:

»Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München. Entstehung-Entwicklung-Perspektiven« im Rahmen des Anfängerprojekts der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU München, 31. Januar.

»Die byzantinische Kirchenmusik« im Rahmen der ökumenischen Werkwoche der LMU München im Gemeindesaal der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 29. Oktober.

»Das liturgische Leben der Orthodoxen Kirche« in der römisch-katholischen Kirche in Breitbrunn (Ammersee), 30. Oktober.

»Die Orthodoxe Kirche und ihre Unterschiede zur Römisch-katholischen Kirche« im Familienkreis der Pfarrgemeinde St. Augustin in Trudering/München, 12. Dezember.

(red. von Dieter Fahl und Kon. Nikolakopoulos)

Anhang zur Chronik

A) Patriarch Bartholomaios zieht Bilanz des orthodox-katholischen Dialogs

Für den 13.–20. Juni 1996 war die nächste Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission – und zwar diesmal in Rom – vorgesehen. Es war von Anfang an abzusehen, daß es sich um keine leichte Begegnung handeln würde, denn die ursprünglich vorgesehene und bei der ersten Begegnung 1980 begonnene thematische Reihenfolge war schon bei der letzten Vollversammlung im Juni 1993 im orthodoxen Kloster und Seminar zu Balamand/Libanon unterbrochen worden. Hatte man auf den ersten Sitzungen weniger strittige Themen behandelt, um so zuerst das gemeinsame Fundament beider Kirchen herauszustellen, forderte die orthodoxe Seite angesichts der aktuellen Entwicklungen in Osteuropa in den letzten Jahren und der damit verbundenen Wiederbelebung der unierten Kirchen in der Ukraine und in Rumänien zuerst eine Abklärung des Stellenwerts der Unierten und des Uniatismus.

Vorbereitet durch die Treffen in Freising 1990 und Arriccicia/Italien 1991 wurde in Balamand ein gemeinsames Dokument mit dem programmatischen Titel »Der Uniatismus, eine Unionsmethode der Vergangenheit und die gegenwärtige Suche nach der vollen Gemeinschaft« verabschiedet, das genau dieses Problem lösen sollte. Darin wurde der Uniatismus als ein Versuch der Einigung zwischen der Orthodoxie und Rom charakterisiert, der sich historisch als falsch erwiesen habe und von daher aufgegeben werden solle. Allerdings hätten die existierenden katholischen Ostkirchen, die Unierten, durchaus ein Lebensrecht und auch das Recht, ihre Mitglieder seelsorgerlich zu betreuen. Aufs Ganze gesehen aber seien Orthodoxe und Römisch-katholische Kirche »Schwesterkirchen«, die daher gemeinsam nach der Einheit strebten und dies nicht durch den Weg von Bekehrungen einzelner ihrer Mitglieder oder Unionen ihrer Teilkirchen. Jeder Proselytismus solle für die Zukunft also ausgeschlossen werden.

Allerdings muß man wohl sagen, daß der Text von Balamand nicht den gewünschten Erfolg hatte, das Problem der Unionen beziehungsweise des Uniatismus schlagartig zur beiderseitigen Zufriedenheit zu lösen. Vielmehr erfuhr er auf beiden Seiten teils herbe Kritik: Etliche Unierte, vor allem unter den griechisch-katholischen Ukrainern, etwa warfen den römisch-katholischen Kommissionsmitgliedern vor, statt eines klaren Bekenntnisses zur Union und den katholischen Ostkirchen einen Text unterzeichnet zu haben, den sie als Verrat betrachteten, da er den Uniatismus als überholte Methode der Beziehungen zwischen Schwesterkirchen charakterisierte – und sie somit als Relikte einer vorökumenischen Vergangenheit erscheinen ließ. Umgekehrt gab es aber auch einige orthodoxe Stimmen, die in der Bereitschaft der orthodoxen Kommissionsmitglieder, ein Lebensrecht auch für die unierten Kirchen anzuerkennen, ein unzuverlässiges Nachgeben gegenüber Rom sahen und es entsprechend kritisierten. So verglich jüngst ein Beitrag in der konservativen russischen Zeitung »Russkij Vestnik« das Konsensdokument mit der Union von Ferrara-Florenz und nannte es die »Balamander Union«.

Vor allem aber merkten orthodoxe Kritiker an, daß dieses Dokument zwar in der Theorie die Methode des Uniatismus für die Gegenwart negativ beurteile, daß die römische Praxis jedoch dem Text nicht entspreche. Von seiten der römisch-katholischen Kommissionsmitglieder betrachtete man hingegen das Balamand-Dokument als hinreichende Klärung der Frage des Uniatismus oder zumindest als genügende Basis für eine solche Klärung und wünschte bei der diesjährigen Sitzung in Rom zu der ununterbrochenen Reihenfolge des ursprünglichen Themenkatalogs zurückzukehren, da man die Frage der Unionen damit »abgehakt« habe.

Doch es kam jetzt zu einer erneuten Verzögerung, denn die orthodoxe Seite wünschte eine Verschiebung der Vollversammlung auf das nächste Jahr. Dazu verlautete sie in mehreren katholischen Presseveröffentlichungen – etwa in der »Herder-Korrespondenz«, der Grund habe in den Spannungen zwischen einzelnen orthodoxen autokephalen Kirchen gelegen, besonders in dem Disput über die jurisdiktionelle Zukunft der estnischen Orthodoxen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und dem von Moskau. Da diese derzeit alle Kräfte beanspruchten, sei auf Wunsch der orthodoxen Dialogpartner die Verlegung notwendig geworden.

Daraufhin sah sich allerdings der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in einem Interview, das er der Journalistin Cindy Wooden vom Catholic News Service (CNS) gab, zu einer recht scharfen Erwiderung und Richtigstellung veranlaßt. Dabei benutzte der Patriarch, der als der alten Ehrenordnung nach erster unter den ranggleichen Vorstehern der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen panorthodoxe Aktivitäten koordiniert, die Gelegenheit, um Bilanz zu ziehen und eine grundsätzliche Wertung der letzten Entwicklungen des katholisch-orthodoxen Dialogs vorzunehmen.

Auf die Frage: »Es ist jetzt fast ein Jahr vergangen, seit Eure Heiligkeit sich mit Papst Johannes Paul II. im Vatikan trafen. Sie riefen damals die orthodoxen und katholischen Gläubigen auf, an die Stelle von vergangenen Rivalitäten einen neuen Geist der Brüderlichkeit und Zusammenarbeit treten zu lassen. Haben Sie Anzeichen dafür gesehen, daß dies tatsächlich geschieht?«, antwortete Patriarch Bartholomaios I. nüchtern: »Leider sind wir nicht in der Lage, bestimmte Anzeichen aufzuzeigen oder einzelne Aktionen der römisch-katholischen Kirche zu benennen, die als unleugbare Zeichen des Fortschritts und der Entwicklung in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen betrachtet werden könnten.«

Allerdings schränkte der Patriarch seinen negativen Eindruck dahingehend ein, daß er den Zeitfaktor betonte: »Jedoch ist, um gerecht zu sein und im Rahmen der Wirklichkeit zu bleiben, die Zeitspanne von einem Jahr, seitdem das Treffen Unserer Wenigkeit mit Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. im Vatikan stattfand, keine genügend lange Periode, in der solch gesegnete Geschehnisse zustande kommen könnten, wie wir sie beide wünschten im Blick auf das Erreichen einer besseren und tieferen Zusammenarbeit.

Insofern bedeutet auch das Fehlen solcher eindrucksvollen Zeichen der Besserung nicht gleichzeitig, daß der gegenseitige Wunsch zur Besserung ebenfalls fehlt. Unser Wunsch zur Besserung wird konstant in der einen oder anderen Weise ausgedrückt durch viele andere Zeichen des Kontakts und der Zusammenarbeit in verschiedenen Bereichen des modernen Lebens, besonders durch den institutionalisierten Austausch von Besu-

chen, Informationen und Kontakten im Allgemeinen; und dies geschieht in einem Geist der brüderlichen Höflichkeit.«

Die zweite Frage sprach dann direkt die Verschiebung der Dialogrunde an und wies darauf hin, daß Papst Johannes Paul II. wie auch der römisch-katholische Kommissionsleiter Kardinal Cassidy die Hoffnung geäußert hätten, daß der Dialog zu der theologischen Diskussion über die Autorität in der Kirche zurückkehren könnte, nachdem man mehrere Jahre über eher praktische Fragen verhandelt hat. Cindy Wooden fragte den Patriarchen direkt: »Teilen Sie diesen Wunsch? Wird eine Erwägung der ekklesiologischen Konsequenzen des Balamand-Dokuments den Dialog in diese Richtung führen? Muß mehr Arbeit auf internationaler Ebene geleistet werden, um lokale Spannungen zu lösen?«

In seiner Antwort äußerte sich Bartholomaios I. überraschend direkt nicht nur zur Frage der Verschiebung, sondern nahm auch eine Wertung des Dialogs selbst vor: »In der Tat wurde eine Vollversammlung der gemeinsamen Kommission für unseren Dialog vom 13.–20. Juni in Rom geplant. Wir wissen, daß die römisch-katholische Seite gern so schnell wie möglich zurückkehren möchte zu der naturgemäßen Thematik unseres offiziellen theologischen Dialogs, so wie ursprünglich geplant. Dennoch, ungeachtet dessen, wie sehr wir Orthodoxen denselben Wunsch hegen, das heißt unseren Dialog gemäß der ursprünglich abgestimmten Thematik wiederaufzunehmen, können wir leider nicht die Hast und den Optimismus des Vatikan teilen, demzufolge die Frage des Uniatismus auf der Basis des Balamand-Dokuments endgültig oder wenigstens für den gegenwärtigen Zeitpunkt ausreichend geklärt sei. Wie wir alle wissen, wurde diese Frage plötzlich akut nach dem Zerfall des Kommunismus, und wir Orthodoxen tragen auf keinen Fall dafür die Schuld. Aus diesem Grunde wissen wir noch nicht, wieviel Zeit nötig sein wird, um diesen brennenden Streitpunkt des Uniatismus in einer befriedigenden Weise zu klären, so daß wir wieder in der Lage sein werden, die ursprüngliche Thematik des Dialogs wiederaufzunehmen.«

In vorsichtiger Weise näherte sich dann die Frage dem Problem der Beziehungen zwischen den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen. Dies auch im Hinblick auf mögliche unterschiedliche Standpunkte zum katholisch-orthodoxen Dialog, wie sie von einigen katholischen Ökumenikern apostrophiert worden waren, die ihre Besorgnis geäußert hatten, die Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen könnten es schwierig machen, daß sämtliche Mitglieder der orthodox-katholischen Dialogkommission in Rom anwesend sein werden. Nicht selten war ja in der katholischen, aber auch der weltlichen Presse Patriarch Bartholomaios als Motor der katholisch-orthodoxen Aussöhnung herausgestellt worden, während man vor allem dem russischen Patriarchen Aleksij unterstellte, er wirke hier eher hemmend. So fragte C. Wooden: »Ist das ein Problem? Sind die Spannungen so ernst, daß sie die Ängste derer rechtfertigen, die denken, daß, selbst wenn die christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Fragen des Glaubens übereinstimmen, die praktische Einheit fast unmöglich sein würde?«

Die Antwort von Patriarch Bartholomaios dürfte hier eine wirkliche Klarstellung bedeuten. Er stellte zwar fest, es sei »kein Geheimnis, daß in den Beziehungen zwischen den autokephalen orthodoxen Schwesterkirchen Probleme bestehen oder von Zeit zu Zeit auftreten. Dies macht in der Tat reibungslose Zusammenarbeit und gemein-

same brüderliche Handlungen in bezug auf gemeinsame Interessen und Nutzen schwieriger.«

Aber die Verschiebung der Vollversammlung sei nicht hier begründet: »Wenn sich jedoch die gemeinsame Dialogkommission nicht in diesem Jahr in Rom treffen kann, wie es geplant worden war, wäre es unfair und unrichtig, dieses allein den schwelenden Problemen zuzuschreiben, die noch zwischen bestimmten orthodoxen Kirchen bestehen.«

Der Grund läge im Gegenteil in den gravierenden Problemen, die weiterhin zwischen Rom und der Orthodoxie bestünden – und zwar nicht zuletzt auch in der Wertung des bisher Erreichten in eben diesem Dialog: »Die Verschiebung der Zusammenkunft ist hauptsächlich zurückzuführen auf eine Fehlinterpretation und den Mißbrauch des von den Orthodoxen im Balamand-Dokument gezeigten konzilianten christlichen Geistes. Diese Mißinterpretation und der Mißbrauch des Balamand-Dokuments traten nicht allein auf wegen bestimmter engstirniger negativer Kritik durch orthodoxe überkonservative oder fanatische Elemente, sondern ist hauptsächlich der völlig unerwarteten Ausnutzung des oben erwähnten konzilianten Balamand-Dokumentes durch die römisch-katholische Seite begründet, die sich beeilte, dieses Dokument, das unter außerordentlich schwierigen und ganz spezifischen Bedingungen verfaßt worden war, als eine Vereinbarung endgültigen Charakters oder, noch schlimmer, als ein Glaubensbekenntnis zu betrachten.«

So warnte Patriarch Bartholomaios eindringlich vor jeder Überstürzung bei der Weiterführung des Dialogs. Eile und Überoptimismus trügen nicht zu einer Versöhnung in Besonnenheit bei, sondern bekundeten einen unerlaubten Triumphalismus, »der neues Unbehagen und Mißtrauen unter großen Gruppen unserer Gläubigen erzeugt.«

Sicher mögen die klaren Worte von Patriarch Bartholomaios manchem stürmischen Ökumeniker hart klingen, aber bei ruhiger Betrachtung bedeuten sie keineswegs ein Abrücken der Orthodoxen Kirche vom Dialog, sondern eine sachliche und besorgte Zwischenbilanz: Wie Bartholomaios wünschen die weitaus meisten führenden Vertreter der gesamten Orthodoxie eine Fortsetzung des Dialogs, aber unter Bedingungen, die geeignet sind, nicht neue Zerwürfnisse zu provozieren, und die auch dem orthodoxen Kirchenvolk die Rezeption der in Dialogkommissionen und bei Treffen auf hoher Ebene getroffenen Konsensdokumente möglich machen – eingedenk jener treffenden Formulierungen orthodoxer Kirchlichkeit, die die vier östlichen Patriarchen mit 29 Bischöfen ihrer Synode Papst Pius IX. 1848 (als Antwort auf die Enzyklika »An die Christen im Orient«) sandten: »Bei uns können Neuerungen weder von den Patriarchen noch von Konzilien eingeführt werden, da bei uns der Wächter der Religion im gemeinsamen Leib der Kirche besteht, d.h. im Volk selbst, das will, daß sein religiöser Glaube auf ewig unverändert und demjenigen der Väter entsprechend sei« (Art. XVII).

Nikolaus Thon, Bochum

*B) Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche.
 Ansprache von Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou anlässlich des
 Eröffnungsgottesdienstes, 20.11.1996 (vgl. oben, S. 105).*

Verehrte Väter,
 Liebe Kollegen und liebe Studierende,
 Liebe Schwestern und Brüder,

wir sind in diesem Gottesdienst zusammengekommen, um den Beginn des neuen Akademischen Jahres 1996/97 gemeinsam zu feiern. Damit setzen wir das fort, was bereits im vorigen Jahr praktiziert wurde und sich mit der Zeit zu einer guten Tradition in München entfalten könnte.

Wie im vorigen Jahr begehen wir unseren Eröffnungsgottesdienst im Zusammenhang mit einem Fest unserer Kirche. Voriges Jahr war dies anlässlich des Festes des heiligen Nikolaus, der als großer, ökumenischer Heiliger die Ost- und Westkirche verbindet. In diesem Jahr fällt unser Eröffnungsgottesdienst mit dem Fest der Εἰσόδια τῆς Θεοτόκου, des Einzugs Mariens in den Tempel, zusammen. Auch dieses Fest vereinigt die Kirche des Ostens und des Westens, obwohl dieser Sachverhalt vielen Christen in der westlichen Kirche nicht geläufig ist. Das Fest ist wohl um die Mitte des sechsten Jh.s in Jerusalem eingeführt worden. Von da aus wurde es auch in Konstantinopel bekannt und erfuhr eine beträchtliche Aufwertung besonders durch die Reden und die Hymnen bedeutender byzantinischer Theologen, wie z. B. der Patriarchen von Konstantinopel Germanos I. und Tarasios oder des Metropoliten von Nikomedeia Basileios. Seit dem zehnten bzw. elften Jh. wurde das Fest auch in der Westkirche gefeiert. Ein ausgezeichnete Zeuge dieser Tradition sind Gemälde aus der Renaissancezeit, die das Fest zum Inhalt haben. Aber inzwischen ist es hier ziemlich in Vergessenheit geraten und nur unter der farblosen Bezeichnung »Gedenktag unserer lieben Frau in Jerusalem« zu finden.

Das Fest des Einzugs Mariens in den Tempel gründet in der Erzählung des apokryphen Protoevangeliums des Jakobus, das um die Mitte des 2. Jh.s verfaßt wurde. Nach dieser Erzählung bringen Joachim und Anna die dreijährige Maria in den Tempel, wo sie bis zu ihrer Verlobung mit Joseph lebte. Auch wenn der historische Hintergrund dieser Erzählung nicht gesichert ist, so ist der Inhalt des Festes und der Zeitpunkt, in dem es gefeiert wird, theologisch höchst interessant und überaus symbolträchtig. Wie man den Hymnen des Festes entnimmt, hat es am Anfang der 40tägigen Vorweihnachtszeit einen tief christologischen Sinn. Maria begibt sich nämlich in den Tempel, um sich auf die Geburt Jesu Christi vorzubereiten. Sie bereitet sich während ihres Aufenthaltes im Tempel vor, damit sie selber zum würdigen, lebendigen Tempel des Sohnes und Logos Gottes wird. Darum bezeichnet das Apolytikion des Festes diesen Tag »als das Prooemium des Wohlgefallens Gottes und die Vorankündigung des Heils der Menschen« (Σήμερον τῆς εὐδοκίας Θεοῦ τὸ προοίμιον, καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἢ προκήρυξις). Aus demselben Grund singen wir in der Kirche ab heute (d.h. ab dem 21. November) den herrlichen Weihnachtshymnus: »Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε ...« (Christus wird geboren, lobet ihn ...). Mit diesem Fest feiern wir nicht so sehr ein historisches oder weniger historisches

Ereignis, vielmehr beginnen wir in Entsprechung zu der allheiligen Mutter Gottes mit der Vorbereitung auf das Weihnachtsfest, auf das einmalige Ereignis der Menschwerdung des Wortes Gottes.

Eine ähnliche Vorbereitung, liebe Studentinnen und Studenten, bedeutet auch ihr Lebensabschnitt des Studiums der orthodoxen Theologie an der Universität München. Zunächst bereitet auch das Studium der Theologie – wie jedes andere Studium – auf das Berufsleben vor. Aber darüber hinaus und in erhöhtem Maße zielt das Theologiestudium auf einen besonderen Dienst ab, den Dienst in der Kirche, sei es als Geistlicher oder als Laitheologe. Und da die Kirche das Heilswerk des menschengewordenen Logos fortsetzt, ist das Studium der Theologie eine Vorbereitung auf den Dienst dieses Heilswerkes. Das Theologiestudium ist keine rein intellektuelle Angelegenheit, sondern sehr stark mit dem Gebet und dem Leben der Kirche verbunden. Die theologische Wissenschaft und Forschung schlechthin und entsprechend das Theologiestudium haben die Aufgabe, den überlieferten Glauben zu reflektieren, nach Möglichkeit einsichtig und verständlich zu machen; aber gleichzeitig stehen sie im Dienste dieses Glaubens. Es geht um das bekannte Problem des Verhältnisses zwischen Glauben und Erkenntnis bzw. Forschung. Bereits in der Alten Kirche hat man über diesen Sachverhalt intensiv nachgedacht und es wurden drei Alternativen aufgestellt:

- »glaube und forsche nicht« (πίστευε καὶ μὴ ἐρεῦνα)
- »forsche und glaube« (ἐρεῦνα καὶ πίστευε)
- »glaube und forsche« (πίστευε καὶ ἐρεῦνα)

Während die erste für einen blinden und unreflektierten Glauben plädiert und die zweite den Glauben praktisch ausschaltet, stellt die dritte Alternative den goldenen und bewährten Weg der Theologie dar. Denn sie unterstreicht den Primat des Glaubens und gleichzeitig betont sie den unerlässlichen Nutzen der Erkenntnis. In diesem Sinne dürfen die theologische Wissenschaft und Forschung die wesentlichen Inhalte des Glaubens (z.B. den Inhalt des Glaubensbekenntnisses) nicht in Frage stellen oder durch pseudowissenschaftliche Erkenntnisse verändern bzw. erweitern oder gar ersetzen.

Das Studium der Theologie dient demnach der Erfahrung des Heils in der Kirche und bereitet auf diese Erfahrung vor. Die wahre Theologie besteht darum in dieser Rückkopplung mit der Kirche, mit dem Gebet und dem liturgischen Leben der Kirche. Wegen dieser engen Verflechtung von Theologie und Gebet kann Evagrius Pontikos uneingeschränkt sagen: »Wenn du Theologe bist, wirst du wahrhaftig beten und wenn du wahrhaftig betest, bist du Theologe« (*Evagrius Pontikos*, De oratione 60: PG 79, 1180 B). Ähnlich hatte Eusebios von Kaisareia sich geäußert: Die Theologen bringen, sagt er, »das prophetische Rauchopfer dar, indem sie diesem (sc. Gott) durch die zu ihm emporsteigenden Gebete die wohlriechende Frucht der vollkommenen Theologie darbieten« (*Eusebios von Kaisareia*, Dem. evangelicae 10,1: BEP 27, 53).

Liebe Schwestern und Brüder!

Abschließend erlauben Sie mir, die Studentinnen und Studenten der orthodoxen Theologie herzlich zu begrüßen und allen ein erfolgreiches Studium zu wünschen. Besonders

richtet sich mein Gruß an die neuen unter ihnen und ich heiße sie willkommen. Ich möchte es nicht versäumen, an dieser Stelle auch die Gastprofessoren in diesem Wintersemester, Vater Ivanov, Frau Georgopoulou und Herrn Galanis zu begrüßen und ihnen für ihre Unterstützung bei der Lehrtätigkeit zu danken. Ich danke ebenfalls Vater Apostolos Malamoussis und den übrigen Priestern, die heute abend diese feierliche interorthodoxe Liturgie gestaltet haben. Uns allen wünsche ich den Segen unseres dreieinigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen!

Eingesandte Schriften

Anaplasia (1996) Nr. 362–367

St. Andreas-Bote (1996)

Apostolos Barnabas 57 (1996)

Apostolopoulou, Georgia, Heidegger and the Revision of the Classic, Sonderdruck aus: ΧΡΟΝΙΚΑ ΑΙΣΘΗΤΙΚΗΣ (Annales d'Esthétique – Annals for Aesthetics). Proceedings of the Symposium on Aesthetics in education, culture and tradition, Athens, 11–12 November 1994, 34 (1995) 87–104

Diess., Ἱστορία καὶ ὑποκειμενικότητα στὴ φιλοσοφία τοῦ Χέγκελ, Ioannina: Panepistimio Ioanninon 1995, 218 S. (ISBN 960-233-019-8)

Aristoteles Universität Thessaloniki, Theologische Fakultät (Hg.), Καρὸς, Festschrift f. Prof. Damianos Ath. Doikos, (EETHStH 5, Neue Reihe), Thessaloniki 1995, 700 S.

Asian, José A. S., Towards a New Culture of Work. A Lecture, Leioa (Bilbao) 1996, 29 S.

Belopopsky, Alexander – Oikonomou, Dimitri, Orthodoxy and Ecology. Resource Book + Annex 1: Orthodox Services for the Creation + Annex 2: The Earth is the Lord's: Study and Activities for Young People, o. A.: Syndesmos 1996, 109 S. + 25 S. + 20 S.

Der Bote (1996)

Bunge, Gabriel, Irdene Gefäße. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Federzeichnungen v. Francesco Riganti, Würzburg: »Der Christliche Osten« 1996, 189 S. (ISBN 3-927894-22-2)

Der Christliche Osten 51 (1996)

Chrysavgis, John, Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press 1996, IX, 93 pp. (ISBN 1-885652-03-8)

Deltio Biblikon Meleton Bd. 15, 1996

Demosthenous-Pashalidou, Areti P., Ἡ λύση τοῦ γάμου στὸ Μουσουλμανικὸ Δίκαιο μέ εἰδικὴ ἀναφορά στὰ προβλήματα τῶν μεικτῶν γάμων, Diss., Lefkosia 1996, XXIII, 287 S. (ISBN 9963-8169-0-8)

Dimitrakopoulos, Ph. A., Βυζάντιο καὶ νεοελληνικὴ διανόηση στὰ μέσα τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνος, Athen: Kastaniotis 1996, 277 S. + 6 Abb. (ISBN 960-03-1690-2)

Ders., Ἀλέξανδρου Παπαδιαμάντη »Τρικολόρο« ἢ »Ἡ Μακρακκινάνα«. Τὸ κείμενο τοῦ Μπουκέτου, Sonderdruck aus: Ἀκτὴ 21, 2, Lefkosia 1997, 14 S.

Église et État en Europe (= Ἐκκλησία καὶ πολιτεία στὴν Εὐρώπη), (Les Études Théologiques de Chambésy 11), Chambésy-Genève 1996, 278 S.

Ekklesia 73 (1996)

Enimerosis 12 (1996)

Ephemerios 45 (1996)

Episkepsis 27 (1996), Nr. 527–538

European Academy of Sciences and Arts (Hg.), Dialogue between Christianity and Secularism in Latvia of the European-Latvian Institute. Riga, March 1995, (Annals of the European Academy of Sciences and Arts 15), o. A. 1996, 111 S. (ISBN 1018-8033)

Fürbeth, Frank (Hg.), Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes, Bd. 1, 1996, Heft 2. Frauen-Beziehungsgeflechte im Mittelalter, hg. v. Hedwig Röckelein – Hans-Werner Goetz, München: Akademie Verlag

Genesis (Γένεσις), Zeitschrift der Fachschaft der postgraduierten Studenten der Theologischen Fakultät Thessaloniki, Heft 4 a – November 1996: Festschrift für den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I.

Georgios (Archimandrit), Ὁρθοδοξία καὶ Οὐμανισμός – Ὁρθοδοξία καὶ Παπισμός, Iera Moni Osiou Grigo-

- riou Agion Oros ²1995, 127 S. (ISBN 960-7553-00-4)
- Georgopoulou, Nikolitsa D.*, Ο πλατωνικός μύθος της Διοτίμας, Athen 1994, 188 S.
- Gamillscheg, Maria-Helene*, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre, (Das östliche Christentum, Neue Folge 45), Würzburg: Augustinus-Verl. 1996, 230 S. (ISBN 3-7613-0183-9)
- The Greek Orthodox Theological Review* 40 (1995)
- Herder Korrespondenz* 50 (1996)
- Iera Koinotis Agiou Orous*, Παρατηρήσεις περί τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου ὀρθοδόξων καὶ ἀντιχαλκηδονίων, Agion Oros 1996, 111 S.,
- Iera Koinobiaki Skiti tou Prophitou Iliou* (Hg.), Χαρεπιστήριοι Οἴκοι καὶ Παρακλητικοὶ Κανόνες εἰς τὸν ἔνδοξον προφήτην Ἠλίαν, Agion Oros 1994, 47 S.
- Iera Koinobiaki Skiti Prophitou Iliou* (Hg.), ΦΩΤΕΙΝΕΣ ΙΕΡΑΤΙΚΕΣ ΜΟΡΦΕΣ. Ἀρχιμ. Ἰωακείμ Καρσιζίδης (+), Agion Oros 1995, 48 S.
- Iera Moni Agiou Pavlou* (Hg.), Τὰ Δῶρα τῶν Μάγων πηγὴ χάριτος μέχρι σήμερα, Agion Oros 1990, 46 S.
- Iera Moni Osiou Grigoriou* (Hg.), Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγορευτῶν Πατέρων περί τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (Μονοφυσιτῶν), Agion Oros 1995, 205 S. (ISBN 960-7553-03-9)
- Internationale kirchliche Zeitschrift* 86 (1996)
- Ioakim (Archimandrit)*, Παλαίστρα ἁγίων ἀνδρῶν, Iera Skiti Xenofontos Agion Oros 1991, 111 S.
- Irénikon* 69 (1996)
- Istina* 41 (1996)
- Johann-Adam-Möhler-Institut* (Hg.), Kleine Konfessionskunde, (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Möhler-Instituts 19), Paderborn: Bonifatius 1996, 331 S. (ISBN 3-87088-920-9)
- Kadas, Sot. N.*, Τὰ σημειώματα τῶν χειρογράφων τῆς μονῆς Διονυσίου Ἁγίου Ὁρους, Iera Moni Osiou Dionysiou Agion Oros 1996, 417 S., 30 S. Abb. (ISBN 960-85894-0-1)
- Karachristos, Ioakim (Archimandrit)*, Καιομένη λαμπάδα, Iera Koinobiaki Skiti Prophitou Iliou Agion Oros 1992, 152 S.
- Karachristos, Ioakim (Archimandrit)*, Ἱερά Μονή Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος Νικητῶν, Kavala ²1994, 68 S.
- Ders.*, Πρεσβεία Θερμῇ. Ὁμιλίες εἰς Παρακλήσεις τῆς Παναγίας, Iera Koinobiaki Skiti Prophitou Iliou Agion Oros ⁴1996, 203 S.
- Karathanou, Sotiris*, Γράμματα χωρίς παραλήπτη. Ἐλευθέρη ποιητικὴ ἀπόδοση τῶν Ἐπιστολῶν τῆς Ἀποκαλύψεως, Thessaloniki: Tinos 1992, 39 S.
- Ders.*, Τὸ παραμῦθι τῆς Κυρᾶς. Ἡ ζωντανὴ ἀγορευτικὴ παράδοση, Athen: Tinos ο.Ι., 90 S.
- Ders.*, Τὸ παραμῦθι ποῦ δὲν τελειώνει. Ἀπὸ τῆς ζῶσα Ἀγορευτικῆς παράδοσης, Athen: Tinos 1995, 131 S.
- Το Κέντρο Πολιτιστικῶν Μελετῶν Ἁγιοι Κύριλλος καὶ Μεθόδιος, Thessaloniki 1996
- Kleronomia* 25 (1993); 26 (1994)
- Kostopoulos, Kyrillos (Archim.)*, Ὁ παπισμός εἶναι αἵρεση. Ἀγ. Γραφή - Θεοφόροι πατέρες καὶ Οἰκουμενικὲς Σύνοδοι τό ὁμολογοῦν, Patras 1996, 157 S. (ISBN 960-90505-0-6)
- Maltzew, Alexios*, Akathistos zu unserer hochgelobten Gebieterin, der Gottesgebälerin und Immerjungfrau Maria, Würzburg: »Der Christliche Osten« 1996, 19 S. (ISBN 3-927894-25-7)
- Mantzaris, Georgios*, Γέροντας Σωφρόνιος, θεολόγος τῆς ὑποστατικῆς ἀρχῆς, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 27 (1995) 201-214
- Ders.*, Ὁρθόδοξη θεολογία καὶ κοινωνικὴ ζωὴ, 2. überarb. Aufl., Thessaloniki: Pournaras 1996, 230 S. (ISBN 960-242-134-7)
- Metallinos, Georgios*, Πρακτικὰ ἐπιστημονικοῦ συμποσίου. »Ταῦτις τῆς Κεφαλληνίας μετὰ τὴ Μελίτη τῶν Πράξεων« (Ἀργυστόλι - Ληξούρι Κεφαλληνίας, 1-2 Ἰουνίου 1993), Athen: Iera Mitropolis Kephallinias 1996, 224 S. + 5 S. Abb.
- Mitteilungen der Berliner Georgischen Gesellschaft* e.V. 5 (1996), Heft 11
- Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland* (1996)

Ökumenische Rundschau 45 (1996)

Ökumenisches Forum 19 (1996)

Orthodoxe Gegenwart (1996), Hefte 59–61

Ὁρθοδοξία – ἑλληνισμός πορεία στήν τρίτη χιλιετία, Bd. 2, Berg Athos: Hl. Koutloumousiou-Kloster 1996, 463 S.

Orthodoxie Aktuell 1 (1997), Heft 1

O Osios Grigorios (Ἐτησία ἑκδόσις τῆς ἱεράς κοινοβιακῆς Μονῆς Ὁσίου Γρηγορίου Ἁγίου Ὁρους) Periodos 2, 20 (1995) 87 S.; 21 (1996) 92 S.

Ostkirchliche Studien 45 (1996)

Pandourski, Vassil, Art Treasures in the Ecclesiastical Museum of History and Archaeology, Sofia 1977

Pantainos 88 (1996)

Patristische Arbeitsstelle Bochum der Nordrheinwestfälischen Akademie der Wissenschaften (Hg.), Athanasius Werke, 1. Bd.: 1. Teil: Die dogmatischen Schriften. 1. Lieferung: Epistula ad Episcopos Aegypti et Libyae, Edition vorbereitet v. Karin Metzler, besorgt v. Dirk Uwe Hansen und Kyriakos Savvidis, hg. unter der Leitung v. Martin Tetz, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1996, XXXII, 64 S. (ISBN 3-11-015116-2)

Peiraike Ekklesia (1996)

Phronema 11 (1996)

Prcela, Frano, Auf der Suche nach der verlorenen Wahrheit und Einheit. Juraj Krizanec, der Patriarch Nikon und die Mönche von Solovki, Sonderdruck aus: Eggenesperger, Thomas – Engel, Ulrich (Hgg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1995, S. 217–233

Rodríguez, Pedro, Der theologische Dialog der katholischen Kirche mit den orthodoxen Kirchen, Sonderdruck aus: Forum Katholische Theologie 7 (1991) 290–307

Rothe, Hans – Verescagin, E. M. (Hgg.), Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach den slavischen Handschriften der Rus' des 12. und 13. Jahrhunderts. Teil 1: 1. bis 8. Dezember, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 98 bzw. Patristica Slavica 2), Opladen: Westdeutscher Verlag 1996, LXX, 662 S. (ISBN 3-531-05119-9)

Sabev, Todor, The Orthodox Churches in the World Council of Churches. Towards the Future, Geneva (Bialystok/Poland): WCC Publications (Syndesmos) 1996, 100 S. (2–8254–1184–1)

Schneider, Michael, Leben in Christus, (Koinonia – Oriens XLII), St. Ottilien: EOS-Verlag 1996, 61 S. (ISBN 3-88096-257-X)

Sijaković, Bogoljub, Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie, Podgorica: Oktoih 1996, 224 S. (ISBN 86-7659-083-4)

Smirnov, Mark – Avvakumov, Georgij (Bearb.), Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum, Sammlung von Aufsätzen, Vorwort: Adolf Hampel, Redaktion und Anmerkungen: s. Bearb., Würzburg: »Der Christliche Osten« 1996, 294 S. (ISBN 3-927894-24-9)

Sobornost 18 (1996)

Solia 61 (1996)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1996), Nr. 204–213

Spentsas, Sabbas P., Γ. Γεμιστός – Πλήθων ο φιλόσοφος του Μυστρά. Οι οικονομικές, κοινωνικές και δημοσιονομικές του απόψεις, Athen: M. Kardamitsa 1996, 189 S.

Stimme der Orthodoxie (1996)

Suttner, Ernst Christoph, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg: »Der Christliche Osten« 1996, 130 S. (ISBN 3-927894-23-0)

Theologia 67 (1996)

Theologische Fakultät der Universität Athen, Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς, Bd. 5. Dekanat: Vasileios G. Tsakonas, Festschrift für Andreas Theodorou, Athen 1995, 875 S., 16 S. Abb.

Una Sancta 51 (1996)

Varnalidis, Sotirios, Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο. Μαρτυρία – Εὐθύνες – Πρωτοβουλίες, Athen 1996, 59 S.

Vassiliadis, Petros (ed.), Oikoumene and theology. The 1993–95 Erasmus Lectures in Ecumenical Theology, (Ekklesia-Koinonia-Oikoumeni 11), Thessaloniki: Paratiritis 1996, 179 S.

Viciano, Alberto, Christologische Deutung von *Röm* 8, 19–22 bei Gregor von Nyssa und Theodoret von Kyros, in: Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike, (Supplements to Vigiliae Christianae XII), Leiden-New-York-Kopenhagen u.a.: E. J. Brill 1990, S. 191–391

Ders., Theodoret von Kyros als Interpret des Apostels Paulus, *Theologie und Glaube* 80 (1990) 279–315

Ders., Ο ΣΚΟΠΟΣ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ. Théodoret de Cyr et ses principes herméneutiques dans le prologue du commentaire du cantique des cantiques, in *Lecture cristiane dei Libri Sapienziali. XX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 9–11 maggio 1991), Roma 1992, S. 419–435

Ders., Das Bild des Apostels Paulus im Kommentar zu den paulinischen Briefen des Theodoret von Kyros, (*Studia Patristica XXV*), Leuven: Peeters Press 1993, S. 176–188

St. Vladimir's Theological Quarterly 40 (1996)

Voudouris, Angelos L., Ἀναστασιματάρτιον, ποιηθέν κατὰ τὸ ὄφος τῆς Ἁγίας καὶ Μεγάλης Ἐκκλησίας παρὰ Πέτρου Πρωτοψάλτου τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας Βυζαντίου. Ἐξηγημένον παρὰ Ἀγγέλου Δομεστίκου πρὸς κοινὴν χρῆσιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν μουσικῶν διδασκάλων τοῦ ἡμετέρου γένους. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1949, Bde. 1 und 2, Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, 397 bzw. 389 S.

Wetter, Friedrich, Was ist los mit unserer Zeit? Bilanz und Ausblick, Silvesterpredigt 1996 in der Münchener Liebfrauenkirche, hg. v. *Pressereferat der Erzdiözese München und Freising*, o.A., 28 S.

Autoren

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Chrysavgis, John

Rev., Prof. Dr. theol., Holy Cross Greek Orthodox School of Theology und Hellenic College
50 Goddard Avenue, Brookline, Massachusetts, 02146 USA

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

Ivanov, Vladimir

Protopresbyter, Prof. Dr. theol., Gastprof. am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Wildensteiner Str. 10, D-10318 Berlin

Martzelos, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der Universität Thessaloniki
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

Prinzing, Gunter

Univ.-Prof. Dr. phil., Historisches Seminar, Arbeitsbereich V Byzantinistik der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz
Postfach 3980, D-55099 Mainz

Seide, Georg

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Tsetsis, Georges

Protopresbyter, Ständiger Vertreter des Ökumenischen Patriarchats am Ökumenischen Rat der Kirchen
P.O. Box No 66, 150, Route de Ferney, CH-1211 Geneva 20

Thon, Nikolaus

Hypodiakon, 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** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, 12 Bde., Athen 1962–68.

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts

für Orthodoxe Theologie der Universität München

Herausgegeben von o. Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou

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

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

»Orthodoxes Forum«

Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstraße 29

D-80539 München

Tel. & Fax (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



INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort	131
Athanasios Basdekis , Neu fremd geworden? Spannungen und Perspektiven zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche	133
Thomas FitzGerald , Spirituality and Reception	157
Georg Mantzaridis , Die neueste Statistik aus dem Hl. Berg Athos	169
Kyrillos Katerelos , Die Priesterweihe und die rechtmäßige Eheschließung	173
Michael Altripp , Die Piscina im Baptisterium der Ekatonapyliane auf Paros	193
Albert Keller , Philosophie zwischen Tradition und Innovation	205

DOKUMENTE

A) »Die griechischen und die lateinischen Überlieferungen im Hinblick auf den Ausgang des Heiligen Geistes«	223
B) »Zu einem gemeinsamen Datum für das Osterfest«. Konferenz des ÖRK und des Kirchenrates vom Mittleren Osten (Aleppo/Syrien, 10. März 1997)	232
C) »Eine neue Vision Europas«. Schlußbotschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (Graz, 29. Juni 1997)	240

REZENSIONEN

<i>Bunge, G.</i> , Irdene Gefäße, Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter (W. Klein)	
<i>Gauer, H.</i> , Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten (Th. Nikolaou)	
<i>Matsoukas, N. Ath.</i> , Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349) (Th. Nikolaou)	
Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa (G. Seide)	
<i>Bria, I.</i> , Die Orthodoxie in Europa. Der Ort der rumänischen Spiritualität (M. Basarab)	245

CHRONIK	253
----------------------	-----

Anhang zur Chronik:

Gruß S.A. des Ökumenischen Patriarchen <i>Bartholomaios I.</i> zur Eröffnungssitzung des Akademischen Treffens von Christen und Muslimen (Konstantinopel, 3. Juni 1997)	277
--	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN 283

AUTOREN 287

ABKÜRZUNGEN 288

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 289

Geleitwort

Die orthodoxen Christen feiern traditionsgemäß nicht den Geburtstag, sondern den Namenstag. Denn durch den Namenstag heben sie die Bedeutung ihrer geistigen Geburt und Erneuerung hervor, welche zeichenhaft durch die Namensgebung bei der Taufe erfolgt. Die Namenstagsfeier demonstriert somit ihre christliche Identität und bezeugt ihre geistige Verbundenheit mit dem Namenspatron.

Wenn in Abweichung von dieser Praxis das vorliegende Heft Seiner Eminenz dem Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa, Herrn Augoustinos (Labardakis), zu seinem 60. Geburtstag gewidmet wird, so geschieht dies nicht so sehr im Sinne einer Anpassung an Bräuche dieses Landes (obwohl auch dies eine durchaus selbstverständliche Entwicklung darstellt). Vielmehr bedeutet diese Widmung einen willkommenen Anlaß, um einem Menschen Dank und Anerkennung auszusprechen, der sein Leben in den Dienst des Volkes Gottes gestellt hat und seit fast vierzig Jahren unermüdet und mit Gottes Segen erfolgreich vielfältigen Aufgaben in der Kirche nachgeht.

Metropolit Augoustinos, geboren am 7. Februar 1938 auf der Insel Kreta, studierte Theologie und Philosophie an der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel und an den Universitäten von Salzburg und Münster. Im Jahr 1960 wurde er zum Diakon und 1964 zum Priester geweiht. Besonders hat er sich hervorgetan, seitdem er vor etwa fünfundzwanzig Jahren (auch dies ist ein Jubiläum), am 26. März 1972, zum Bischof von Elaia gewählt und geweiht wurde. An der Seite von Metropolit Irinaios entwickelte Weihbischof Augoustinos eine beachtliche und vielfältige Aktivität, die er nach seiner Wahl durch die hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel am 29. September 1980 zum Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa erfolgreich fortsetzen und in vielerlei Hinsicht neu gestalten und entfalten konnte.

In einer kurzen Vorstellung des neuen Metropoliten damals, auf die ich für einige weitere Informationen über seine Person in diesem Zusammenhang hinweise (*KNA-Ökumenische Information*, Nr. 42/43, 8.10.1980, S. 14), zitierte ich den altgriechischen Spruch: »Ἀρχὴ ἄνδρα δείκνυσσι« (frei wiedergegeben: Das Regieren beweist die eigentlichen Fähigkeiten eines Mannes). Rückblickend läßt sich nun feststellen, daß Metropolit Augoustinos sich mit Gottes Segen, aber auch mit der Unterstützung des Klerus und zahlloser Laien der Griechisch-Orthodoxen Metropolie auf vielen Bereichen des kirchlichen, ökumenischen und gesellschaftlichen Lebens große Verdienste erworben hat: Von der Errichtung mehrerer Gotteshäuser und Gemeindezentren in ganz Deutschland bis zum vollen Engagement für die konkreten Probleme der griechischen Arbeitnehmer, von der neuen Möglichkeit einer orthodoxen theologischen Ausbildung vor Ort bis zum engeren Zusammenschluß aller orthodoxen Christen in diesem Lande, von der wachsenden interkirchlichen Zusammenarbeit und Verständigung bis zum Bekanntwerden und der Anerkennung der Orthodoxen Kirche in immer breiteren gesellschaftlichen Schichten der deutschen Bevölkerung.

Aber all dies – so eminent wichtig es auch für das Leben der orthodoxen Christen ist – macht nicht das Herzensanliegen des Metropoliten Augoustinos aus. Dieses besteht vielmehr in den pastoralen Aufgaben der Kirche und dem Heil der ihm anvertrauten Men-

schen. Gerade die ihm anvertrauten Menschen haben in ihrer überwiegenden Mehrheit ihre Heimat verlassen und leben in der Fremde. Metropolit Augoustinos bemüht sich unentwegt, diesen Menschen in der Kirche zunächst ein Stück irdischer Heimat zu vermitteln; sie können und sollen dort ihre gewohnten christlichen Bräuche pflegen und ihre kulturellen Werte erleben. Aber im Wissen darum, daß der Mensch schlechthin ein Fremdling auf Erden ist und seine Lebensführung im Himmel hat (Phil 3,20), stellt er in den Vordergrund all seines Mühens und Wirkens das Ziel, daß sie in der Kirche letzten Endes ihre eigentliche, himmlische Heimat finden und das Heil in Christus erlangen. Im Namen aller dieser Menschen möchte ich anläßlich seines 60. Geburtstags die Fürbitte sprechen: Κύριε, φύλαττε αὐτὸν εἰς πολλὰ ἔτη! (Bewahre ihn, Herr, auf viele Jahre!)

Der Herausgeber

Neu fremd geworden?

Spannungen und Perspektiven zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche

von Athanasios Basdekis, Frankfurt a.M.

Einführung:

Eine der interessantesten und zugleich bedeutendsten Gepflogenheiten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche ist die seit 1964 durch den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und Papst Paul VI. eingeführte altkirchliche Praxis des Austausches von Grußbotschaften und Einladungen zur Entsendung von Delegationen zu den Patronatsfesten der jeweils anderen Kirche: Zum Patronatsfest der Römisch-katholischen Kirche, dem Fest des Apostel Petrus am 29. Juni, und zum Patronatsfest der Kirche von Konstantinopel, dem Fest des Apostel Andreas am 30. November. Die besondere Bedeutung dieser Begegnungen ist u.a. darin zu sehen, daß die katholische Delegation vom Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der kirchlichen Einheit (früher Einheitssekretariat) und die orthodoxe Delegation durch den zweiten Mann sozusagen im Ökumenischen Patriarchat geleitet werden. Beide Delegationen werden als jeweils besondere Gäste erachtet, sie nehmen an den Festgottesdiensten der anderen Kirche teil, sprechen oft gemeinsam Fürbittgebete, das Vaterunser oder auch das Glaubensbekenntnis und tauschen während des Gottesdienstes den Friedensgruß und die Grußbotschaften aus, nicht selten erteilen sie auch gemeinsam den Segen.

Bei einer Begegnung dieser Art, am 30. November 1992 anlässlich des Patronatsfestes des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, unterstrich der Ökumenische Patriarch Bartholomäos in seiner Grußbotschaft an die Delegation der Römisch-katholischen Kirche die Bedeutung dieser Begegnungen, die er als »Institution und Band im Leben der beiden Kirchen« hervorhob und sagte, »daß durch solche gegenseitigen Besuche das Band der Liebe und des Friedens ausgedrückt und gefestigt wird, durch welche einzig und allein der seit Jahren begonnene und geführte theologische Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche nicht nur vorangetrieben wird, sondern auch Früchte bringen kann«. Sodann fuhr der Patriarch fort: »Gerade in unseren Tagen bedürfen unsere beiden Kirchen ganz besonders dieser Liebe und des Friedens. Denn es ist allen bekannt – so der Patriarch weiter –, daß in den letzten Tagen der Friede zwischen einem Großteil der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche im großen Maße gestört worden ist, so daß Hindernisse in dem geführten theologischen Dialog zwischen unseren Kirchen aufgetreten sind; Hindernisse, die zu einer tiefen Enttäuschung all jener geführt haben, die mit großer Sehnsucht in diesen Dialog blicken.« Sodann brachte der Patriarch seine Überzeugung zum Ausdruck, daß letztendlich die Liebe alle Hindernisse und Schwierigkeiten überwinden wird, »damit die Beziehungen zwischen beiden

Kirchen ihre Normalität wiederfinden und der Schatten, der die Beziehungen und den theologischen Dialog zwischen beiden Kirchen seit geraumer Zeit überdeckt, aufgelöst und überwunden wird. Die lokalen autokephalen Orthodoxen Kirchen erwarten sehnstchtig jene konkreten Schritte seitens des Vatikans, die zur Verbesserung des Klimas in den beiderseitigen Beziehungen führen werden, damit diese in die Lage versetzt werden, den theologischen Dialog aufzunehmen, nicht nur in Hinblick auf das dornige Problem der Unia, auf das der theologische Dialog reduziert wurde, sondern auch in Hinblick auf alle grundlegenden theologischen Themen, deren Behandlung bekanntlich wegen dieser Probleme vertagt wurde.«¹ Soweit der Ökumenische Patriarch.

Ein Jahr zuvor, am 2. November 1991, versicherte der Ökumenische Patriarch Bartholomäos in seiner Inthronisationsrede nach seiner Wahl zum Ökumenischen Patriarchen Papst Johannes Paul II., »daß er alles tun werde, damit die Einheit zwischen beiden Kirchen wieder hergestellt werde und äußerte die Hoffnung, daß auch sein Bruder im Westen alle seine Möglichkeiten ausschöpfen werde, um das gleiche zu tun, damit dieser heilige Zweck erfüllt werde«².

Das ist die Situation, in der wir uns befinden, wenn wir die Anmerkungen, Hinweise und Andeutungen des Ökumenischen Patriarchen richtig gehört und verstanden haben. Worum geht es, was ist gestört worden in den beiderseitigen Beziehungen? Sind beide Kirchen wieder fremd geworden? Gehen wir auf eine erneute Eiszeit in den beiderseitigen Beziehungen zu? Oder handelt es sich um vorübergehende Schatten und Wolken, die auf bloße Mißverständnisse zurückzuführen sind?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir zunächst einen Blick zurückwerfen zu den Anfängen der Beziehungen zwischen beiden Kirchen in unserer Zeit bis zur Wende in der politischen Lage Zentral- und Südosteuropas. Denn die letzten dreißig Jahre unseres Jahrhunderts sind – gemessen an den bisherigen Ereignissen – von außerordentlicher Bedeutung für die Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche. Dabei sind zwei Ebenen und Zeitabschnitte zu nennen: **Der Dialog der Liebe und der Dialog der Wahrheit.**

1. Dialog der Liebe

Die Wiederaufnahme der Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche erfolgte Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts nach einer sehr langen Periode der Trennung, des sich Auseinanderentwickelns in Ost- und Westkirche. Katholischerseits das zweite Vatikanische Konzil, zu dem die Orthodoxen Kirchen eingeladen worden waren, Beobachter zu entsenden, welches diese zum Teil auch taten, und seitens der Orthodoxen Kirchen die sogenannten Panorthodoxen Konferenzen, im Rahmen derer die Orthodoxen Kirchen eingeladen haben, markieren den Beginn dieser neuen Periode in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen. Diese Zeit, welche mit den in die Geschichte eingegangenen einmaligen ökumenischen und charismatischen Persönlichkeiten, des Papstes Johannes XXIII. und des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, verbunden ist, mar-

¹ *Episkepsis* 485 (30.11.1992) 8–9; vgl. auch Patriarch Dimitrios, *Episkepsis* 403 (15.7.1988) 4.

² *Apostolos Danilidis*, 'Ο Οικουμενικός Πατριάρχης Βαρθολομαῖος ὁ Α', Katerini 1992, S. 99.

kiert zugleich den Beginn der ersten Phase der Beziehungen zwischen beiden Kirchen, des Dialoges der Liebe, wie er inzwischen genannt wird. Dadurch sind eine Reihe von praktischen Vollzügen im Leben beider Kirchen gemeint, die von der Isolation zur Begegnung beider geführt haben. Allen voran gehören in dieser Phase:

- a. Die historische Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras auf dem Ölberg am 5. Januar 1964.
- b. Die Aufhebung der geschichtlichen Belastungen, das heißt der Anathemata bzw. des Bannfluches aus dem Jahre 1054. Bekanntlich wurden diese Anathemata durch eine gemeinsame Erklärung des Papstes und des Patriarchen »aus dem Gedächtnis der Kirche« gestrichen und so nicht mehr als existent betrachtet.
- c. Die oben genannte Einführung der altkirchlichen Praxis in die beiderseitigen Beziehungen, nämlich der Austausch von Grußbotschaften und die gegenseitige Teilnahme an wichtigen Ereignissen der jeweils anderen Kirchen, vornehmlich an den Patronatsfesten.
- d. Die beiderseitige Erkenntnis über die vorhandene ekklesiale Gemeinschaft kommt beim wechselseitigen Besuch von Papst und Ökumenischem Patriarchen im Phanar und im Vatikan demonstrativ zum Ausdruck. Nach über zwölfenhalb Jahrhunderten besuchte am 25./26. Juli 1967 der Papst den Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel, und Patriarch Athenagoras konnte wenig später vom 26.–28. Oktober 1967 als erster Ökumenischer Patriarch den Papst offiziell und feierlich in Rom besuchen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient hier das Breve »Anno Ineunte« vom 25. Juli 1967, das der Papst dem Ökumenischen Patriarchen überreichte. Dieses gehört wohl zu den wichtigsten und aufschlußreichsten ökumenisch-ekklesiologischen Dokumenten, denn es enthält den offiziellen katholischen Standpunkt zur Frage des Verhältnisses der Katholischen zur Orthodoxen Kirche. In diesem Dokument wird u.a. jener Punkt hervorgehoben, der für die Folgezeit der Beziehungen zwischen beiden Kirchen von größter Wichtigkeit ist: »Gott schenkt uns nach langen Meinungsverschiedenheiten und Zwistigkeiten die Gnade, daß unsere Kirchen sich wiederum als Schwesterkirchen erkennen, trotz der Schwierigkeiten, die in früherer Zeit zwischen uns entstanden sind«³. Beide, Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras, sprachen davon, »daß zwischen unseren Kirchen bereits eine fast totale, wenn auch noch nicht vollkommene Gemeinschaft besteht aufgrund unserer gemeinsamen Teilhabe am Mysterium Christi und seiner Kirche«⁴. Darauf antwortete Patriarch Athenagoras: »Wahrhaftig, wenn auch die Kirchen des Ostens und des Westens, nur der Herr weiß warum, sich voneinander entfremdet haben, haben sie sich tatsächlich nicht von der Gemeinschaft des Mysteriums des Gottmenschen Jesus und seiner gottmenschlichen Kirche entfremdet. Aber siehe, in unseren Tagen wurde die Angst von der Sehnsucht der Gläubigen des Ostens und des Westens vermehrt, um einmütig und in Liebe die Gemeinschaft der Wahrheit des Glaubens und seines Bekenntnisses zu haben, die im

³ Tomos Agapis. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem Hl. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958–1976, Innsbruck-Wien-München 1978, S. 117 (Dok. Nr. 176).

⁴ A.a.O., S. 176 (Dok. Nr. 283).

gemeinsamen Kelch gefeiert und vollendet wird, und so ist die Gnade überreichlich zu uns gekommen.«⁵

Ich habe bewußt aus diesem gewichtigen Dokument der Aufhebung der Anathemata zitiert, weil hier ein Ton der Versöhnung, der Liebe und der Freude über die wiedergewonnene Gemeinschaft sehr deutlich und gefühlsbetont zum Ausdruck kommt, um eben diesen Ton dem heutigen Ton in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen gegenüberzustellen.

- e. Der Besuch des Papstes Johannes Paul II. am 30.11.1979 beim Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und die Erwiderung dieses Besuches durch den Ökumenischen Patriarchen im Dezember 1987 in Rom.

In Würdigung der Aufhebung der Anathemata als eines Aktes der Versöhnung und seiner Bedeutung für die Gesamtkirche kann gesagt werden, daß die Aufhebung des Bannfluches aus dem Jahre 1054 nicht nur eine Angelegenheit war, die Rom und Konstantinopel betraf, sondern ein Vorgang von fundamentaler Bedeutung für die Entwicklung und Gestaltung der ost-westlichen Kirchenverhältnisse überhaupt.

2. *Dialog der Wahrheit*

Der soeben kurz geschilderte Dialog der Liebe aus den Jahren 1960 bis 1980 führte 1979 beim Besuch des Papstes Johannes Paul II. beim Ökumenischen Patriarchat zu der Ankündigung des Beginns des offiziellen theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen. Es ist nicht das Thema unserer Tagung, das in diesem Dialog Erreichte im Einzelnen zu würdigen, doch zumindest die wichtigsten Stationen und die Ergebnisse sollten kurz genannt werden.

- a. Auf der ersten und der dritten Panorthodoxen Konferenz von Rhodos 1961 und 1964 befaßten sich die Orthodoxen Kirchen mit der Frage der Aufnahme eines theologischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche. Die vierte Panorthodoxe Konferenz 1968 ihrerseits beschloß: »Die beiderseitigen Kontakte und Äußerungen kirchlicher Liebe und gegenseitiger Achtung zwischen den einzelnen Orthodoxen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche sollten fortgesetzt werden, damit die bestehenden Schwierigkeiten zugunsten eines fruchtbringenden theologischen Dialogs definitiv überwunden werden können.«⁶

So konnte 1980 der Dialog mit der ersten Sitzung der aus 56 Mitgliedern bestehenden gemeinsamen Plenarkommission auf den Ägäis-Inseln Patmos und Rhodos beginnen. Die gemischte internationale theologische Kommission beider Kirchen tagte bis heute mehrmals und verabschiedete folgende Dokumente⁷:

⁵ A.a.O., S. 177 (Dok. Nr. 284).

⁶ In: *Synodika VI*, Chambéry 1982, S. 104; s. auch Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von 1986, *Una Sancta* 42 (1987) 10–11.

⁷ Die drei Dokumente erschienen u.a. in: *Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft*, hrsg. von der *Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland*, Bonn 1989, S. 7–58.

- a. Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (München 1982);
- b. Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche (Bari 1987);
- c. Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes (Valamo 1988).

Nimmt man die bearbeiteten Dokumente für sich, so wird man nach einer eingehenden Lektüre feststellen, daß zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche in der Tat eine fast totale und vollkommene Glaubensgemeinschaft besteht, wie Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras es ausdrückten. Denn die darin festgestellten Übereinstimmungen sind sehr groß und berechtigen zu der Hoffnung, daß die noch ausstehenden Fragen, vor allem bezüglich des Amtes und der Strukturen der Kirche, mit gutem Willen und mit der Bereitschaft, aufeinander zuzugehen, auch gelöst werden können. Mit dieser hoffnungsvollen Perspektive endet auch das drittletzte genannte Dokument von Valamo 1988, welches in seinem allerletzten Satz sagt: »Unter dieser Blickrichtung auf die Gemeinschaft der Ortskirchen könnte das Thema des Primates im Gesamt der Kirche und vor allem das des Primates des Bischofs von Rom angegangen werden, welches einen schwerwiegenden Unterschied zwischen uns darstellt und später erörtert werden wird.«⁸

Aber wie es in der Ökumene inzwischen hinlänglich bekannt ist, gibt es nicht nur die rein theologischen Fragen und Probleme, sondern auch die sogenannten »nichttheologischen Faktoren«, die manchmal schwerer wiegen als die theologischen Probleme. Dies betrifft auch leider die Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche.

Gleich mit Beginn des theologischen Dialogs im Jahre 1979/80 wurde nämlich deutlich, daß der orthodox-katholische Dialog nicht frei von solchen Belastungen durch sogenannte nichttheologische Faktoren ist. Hierzu gehören allen voran das Problem des Proselytismus und die Frage der mit Rom unierten katholischen Kirchen des Ostens oder, wie man sagt, der katholischen Kirchen des byzantinischen Ritus. Viele orthodoxe Kirchen sehen sich nämlich fast in der ganzen Welt und nicht erst heute proselytistischen Aktivitäten durch die mit Rom unierten Kirchen ausgesetzt, woran nach Auffassung der Orthodoxen die Römisch-katholische Kirche mit ihren Institutionen in Rom nicht uneteiligt ist. Besonders betroffen sind hier die orthodoxen Kirchen in Griechenland, das Patriarchat von Jerusalem und das Patriarchat von Antiochien, ebenso aber die russische und die ukrainische orthodoxe Kirche, die rumänische orthodoxe Kirche, die serbische orthodoxe Kirche und die orthodoxen Kirchen in der Tschechei und der Slowakei.

Es hat deshalb die orthodoxen Mitglieder der Kommission für den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche und im weiteren Sinne alle Orthodoxen Kirchen befremdet, als sie feststellten, daß unter den 30 Mitgliedern der römisch-katholischen Kommission mehrere Delegierte aus unierten Kirchen waren. Das Ökumenische Patriarchat als Träger und Sprachrohr aller Orthodoxen Kirchen hat nicht wenige Bemühungen unter-

⁸ A.a.O., S. 58.

nommen, damit die Römisch-katholische Kirche die Delegierten aus den unierten Kirchen aus der Kommission zurückzieht, allerdings ohne Erfolg. Aus diesem Grunde faßten die orthodoxen Kommissionsmitglieder schon damals folgenden Beschluß:

«Aus Anlaß der Teilnahme römisch-katholischer Mitglieder nach östlichem Ritus als Mitglieder der römisch-katholischen Kommission des Dialogs mit den Orthodoxen machen wir darauf aufmerksam, daß die Orthodoxe Kirche die Unia aus grundsätzlichen Erwägungen ablehnt. Wir erklären, daß die Anwesenheit von Unierten römisch-katholischen östlichen Ritus' innerhalb der Kommission der Römisch-katholischen Kirche keine Anerkennung der Unierten durch die Orthodoxe Kirche bedeutet. Aus diesem Grunde bleibt das Thema der Unierten ein offenes Thema, das die Dialog-Kommission beschäftigen wird.»⁹

Aufgrund dieser Erklärung der Orthodoxen beschloß die Dialog-Kommission 1987 in Bari, das Thema der mit Rom unierten Kirchen als ein Thema, das für die Beziehungen zu den Orthodoxen von besonderer Bedeutung ist, künftig schwerpunktmäßig und mit einer gewissen Priorität zu behandeln.

Deshalb wurde auf der nächsten Plenarsitzung der Dialogkommission im Juni 1988 in Neu-Valamo in Finnland eine gemischte Unterkommission gebildet, die laut Communiqué die Aufgabe hatte, »die ekklesiologischen (also theologischen) und die praktischen Seiten des Problems zu untersuchen.«

Bereits auf ihrer ersten Sitzung in Valamo beschloß diese Unterkommission, eine Reihe von Studien zum Thema in Auftrag zu geben, die auf der nächsten Sitzung derselben Unterkommission im Februar 1990 behandelt werden sollten. Dies war der Fall im Januar 1990 in Wien, wo die Kommission ausschließlich das Uniatenproblem behandelte, diesmal allerdings im Rahmen und auf dem Hintergrund des neu entstandenen politischen Kontextes in Europa nach der Wende und vor allem der Entwicklung in der Ukraine, in Rumänien, Polen und in der damaligen Tschechoslowakei, zumal in allen diesen Ländern das Uniatenproblem akut ist und die orthodox/römisch-katholischen Beziehungen sehr belastet.

Die Unterkommission in Wien erstellte einen Bericht zum Thema, in dem laut Communiqué »die einmütige Übereinstimmung festgestellt wurde, daß die Unia nicht als Modell für die Einheit der Kirchen erachtet wird, weil die Ekklesiologie, im Rahmen derer dieses Modell erarbeitet und entwickelt wurde, nicht den Geist und die Tradition der ungeteilten Kirche wiedergibt. Aus diesem Grunde muß die Suche nach der Einheit der Kirche eher die Ekklesiologie der Schwesternkirchen und die eucharistische Ekklesiologie und Communio zum Vorbild haben. Darüber hinaus wurde Übereinstimmung darin erzielt, daß jegliche Form des Proselytismus die religiöse Freiheit und die Freiheit des Bewußtseins verletzt«. Die Unterkommission erklärte darüber hinaus, »daß auf gar keinen Fall gewaltsame Methoden zur Lösung irgendwelcher Probleme zwischen den Kirchen angewendet werden sollen. Die orthodoxen Mitglieder der Kommission zeigten Verständnis für die Haltung und die Probleme der Römisch-katholischen Kirche nach der

⁹ Gerassime Chrysostom Zaphiris (Metropolit von Peristerion), *Der theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Möglichkeiten und Grenzen aus der Sicht der Kirche von Griechenland*, Sonderdruck aus: *Theologia*, Athen 1982, S. 46.

Wende in den oben genannten Ländern, hielten es jedoch für angebracht, erneut auf einen Beschluß der Panorthodoxen Konferenz von Rhodos aus dem Jahre 1963 hinzuweisen, wonach die Auflösung der Unia und die Einverleibung der Glieder der unierten Kirchen, sei es an die Römisch-katholische Kirche, sei es an die Orthodoxe Kirche, gewiß nach freier Wahl die Grundlage zur Lösung des Problems bilden muß¹⁰.

Schließlich unterstrich die Kommission eine praktische Seite des Problems, nämlich daß die Benutzung von liturgischen Riten und Kleidern, die zum traditionellen Erbe der einen oder der anderen Kirche gehören, gänzlich verworfen werden muß, wenn dies aus proselytistischen Absichten geschieht. Soweit die Sitzung der Unterkommission zum Uniatenproblem in Wien 1990.

Doch von entscheidender Bedeutung für den Fortgang des Dialogs zwischen beiden Kirchen ist die siebte Sitzung der **Plenarkommission vom 4.–14. Juni 1990 in Freising bei München**.¹¹

Auf der Tagesordnung dieser Sitzung standen eigentlich ekklesiologisch-theologische Fragen, so z.B. die Frage nach den theologischen und kanonischen Folgen der sakramentalen Struktur der Kirche sowie die Frage der wechselseitigen Beziehungen von Authentizität und Synodalität in der Kirche, doch die politischen Entwicklungen in Südosteuropa und die Aktualität des Uniatismusproblems in diesen Ländern bestimmte die Tagesordnung der Sitzung in Freising, die sich dann ausschließlich mit dem Problem des Uniatismus befaßte. Ich darf aus einem Bericht von Pater Dr. Mircea Basarab, einem rumänisch-orthodoxen Kommissionsmitglied, über diese Sitzung berichten:

»Die Dialogkommission entschied sich zur Diskussion des Dokuments von Wien (das ich oben erwähnte), d.h. der neuen Entwicklungen der mit Rom unierten Ostkirchen und des mit ihnen verbundenen Proselytismus. Der Uniatismus war immer ein Spannungsfeld zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche. Die Orthodoxen haben dieses Phänomen als einen Eingriff in die Einheit der Orthodoxen Kirche interpretiert. Die internationale Kommission hat sich Zeit genommen, um dieses heikle Problem zu analysieren. Die russische und die rumänische Delegation berichteten ausführlich über die Spannungslage in ihren Ländern. Die Katholiken zeigten besondere Aufmerksamkeit für die Sorgen der Orthodoxen und baten um detaillierte Darlegung des Problems. Sie zeigten auch Interesse für die Reaktion der Orthodoxen auf die Berufung von fünf Bischöfen des orientalischen Ritus in Rumänien. Der Anteilnahme der Katholiken kam die Aufrichtigkeit der Orthodoxen entgegen. Die rumänische Delegation informierte z.B. über die Uneinigkeit in der Verteilung der Kirchengebäude. Die Tatsache, daß die Unierten eine Zuteilung der Kultusstätten proportional zur Mitgliederzahl der Konfessionen verweigerten, erschwerte die Lage und steigert die Spannungen. Die Unkenntnis der genauen Zahl der unierten Gläubigen hinderte den Vatikan nicht an der Nominierung der fünf neuen Bischöfe in Rumänien. Die Wiedergeburt der alten griechisch-katholischen Bistümer durch die Ernennung der neuen Bischöfe in Rumänien hat die rumänische orthodoxe Kirche überrascht und wurde als Mißachtung der neuen religiösen Realitäten Rumäniens be-

¹⁰ Bericht der Unterkommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche über die Unia, Wien 26.-31.1.1990, *Epispepsis* 433 (15.2.1990) 5–6.

¹¹ Das Dokument von Freising, in: *Una Sancta* 45 (1990) 327–329.

trachtet. Es wurde die Frage laut, ob der Dialog in dieser Situation noch einen Sinn hat. Die Ernennung der Bischöfe markiert eine Diskrepanz zwischen den Anstrengungen für die Einheit der Kirche, die sichtbare Fortschritte im Rahmen des Dialogs macht, und der Haltung des Vatikans in bestimmten Situationen. Diese Diskrepanz hat im Dialog zu gewissen Spannungen geführt, aber der Wille zur Fortsetzung des Dialogs war stärker als die Meinungsverschiedenheiten in der Beurteilung des Uniatismus. Die Diskussionen waren offen und ehrlich und zeigten ein besonderes Verständnis für die gespannte Lage in den betroffenen Ländern. Es wurde festgestellt, daß die Orthodoxen gegenüber dem Uniatismus sehr empfindsam sind und sich durch den mit ihm verbundenen Proselytismus in der Existenz ihrer Kirche betroffen fühlen.«¹²

Für das Verhältnis zwischen dem Vatikan und der russischen orthodoxen Kirche nach der neu entstandenen Lage und in diesem Sinne auch für das Verhältnis zwischen Vatikan und Orthodoxie insgesamt spielte offensichtlich eine Erklärung der Delegation der russischen orthodoxen Kirche während der Gespräche der Dialogkommission in Freising eine Rolle. In dieser Erklärung schildert die russische orthodoxe Kirche die äußerst gespannte Lage vor allem in der Westukraine und berichtet darin von Unruhen und gewaltsamen Enteignungen von orthodoxen Kirchengebäuden, von dem Drängen der Uniaten zur Vertreibung der Orthodoxen aus der Westukraine; von der Erklärung der Hierarchie der unierten Kirche in der Ukraine, sie sei die einzige Kirche in diesem Lande. Viele orthodoxe Christen mußten ihre Gebete im Freien verrichten, und die lokalen politischen Gemeindeverwaltungen haben offenkundig eine anti-orthodoxe Haltung eingenommen. »Die Übertretung des Gesetzes in der Westukraine hat alle erdenklichen Grenzen überschritten«, heißt es wörtlich in der oben genannten Erklärung der russischen orthodoxen Kirche. Aus diesem Grunde und aufgrund der in der Erklärung geschilderten schwierigen Lage in den Ländern der ehemaligen UdSSR drückt die Synode der russischen orthodoxen Kirche die Hoffnung aus, daß der Heilige Stuhl mit Aufmerksamkeit die immer größer werdenden Schwierigkeiten zur Regelung des Uniatenproblems in der Westukraine studieren wird und daß der Vatikan nicht zulassen wird, daß diese Entwicklungen und Ereignisse in der Westukraine die Entwicklung des orthodox-katholischen Dialogs negativ beeinflussen werden. Gleichzeitig beschwerte sich die Synode der russischen orthodoxen Kirche in derselben Erklärung über die einseitige Taktik der lokalen Behörden in der Westukraine und machte deutlich, daß dieses Vorgehen nicht zur Lösung, sondern zur Verschlechterung der Situation und der zwischenkirchlichen Beziehungen führen wird, was letztendlich zu immer größer werdendem Haß zwischen den Völkern in der Westukraine führt.

Berichten und Veröffentlichungen in der orthodoxen Presse ist weiterhin zu entnehmen, daß auch eine Erklärung der orthodoxen Kirche von Griechenland für den Fortgang der Arbeiten auf der Sitzung in Freising eine wichtige Rolle gespielt hat. In dieser Erklärung unterstreicht die Delegation der griechisch-orthodoxen Kirche zunächst einmal ihren guten Willen für den positiven Fortgang des theologischen Dialogs, sieht sich aber anschließend außerstande, angesichts der heutigen und immer größer werdenden Schwie-

¹² *Mircea Basarab*, Uniatismus und Proselytismus auf der Tagesordnung des internationalen katholisch/orthodoxen Dialogs, *Una Sancta* 45 (1990) 321–323, 329.

rigkeiten, vor denen einige der orthodoxen Schwesterkirchen stehen, vor allem wegen der mit Rom unierten Kirchen im Nahen Osten und in den Ländern Südosteuropas, am Dialog teilzunehmen. Aus diesem Grunde vertritt sie den Standpunkt, daß wegen des akuten und brennenden Problems der Unia sie für eine vorübergehende Einstellung des theologischen Dialogs plädiert, und zwar im Sinne des Beschlusses der dritten Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz aus dem Jahre 1986. Bekanntlich hatte diese Vorkonziliare Konferenz beschlossen:

»Damit der Dialog (mit der Römisch-katholischen Kirche) unbeeinträchtigt fortgesetzt werden kann, muß unbedingt über die negativen Folgen gewisser heikler Probleme gesprochen werden, wie des Uniatismus und des Proselytismus. Sowohl die weitere Existenz des Uniatismus in seinen historischen und heutigen Erscheinungsformen als auch jegliche Form des Proselytismus sind für die Orthodoxie unannehmbare Realitäten und sie stellen für den weiteren Verlauf des Dialogs negative Faktoren dar.«¹³

Folgerichtig stellt das Kommuniqué der Sitzung von Freising fest, daß die Dialogkommission auf ihrer Sitzung in Freising sich ausschließlich mit den Fragen der Herkunft, Existenz und Entwicklung der römisch-katholischen, mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus befaßt hat. Im Kommuniqué der Sitzung von Freising werden folgende Feststellungen bezüglich des Uniatenproblems getroffen:

- a. Daß das Problem der Unia eine gewisse Priorität vor allen anderen Themen des Dialogs vorerst haben muß, weil dies ein akutes Problem in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und Katholischen Kirche in manchen Ländern darstellt.
- b. Der Terminus Unia bedeutet hier den Versuch, die Einheit der Kirche durch gewaltsame Wegnahme von orthodoxen Gemeinden oder Gläubigen zu erzielen, ohne daß dabei zur Kenntnis genommen wird, daß die Orthodoxe Kirche ekklesiologisch gesehen eine Schwesterkirche ist. In diesem Sinne fährt das Kommuniqué fort: Gemäß dem Text der Unterkommission von Wien lehnen wir die Unia als Methode der Suche der Einheit ab, weil sie im Gegensatz zur gemeinsamen Tradition unserer Kirchen steht.
- c. Die Unia als Methode, wo sie auch immer angewandt wurde, hatte keinen Erfolg, dem Zweck der Annäherung der Kirchen zu dienen. Im Gegensatz führte sie zu immer neuen Spaltungen. Die Situation, die so entstanden ist, wurde zum Anlaß von gewaltsamen Ausschreitungen, die in das Gedächtnis und das Bewußtsein beider Kirchen eingegangen sind. Andererseits und aus ekklesiologischen Gründen wurde die feste Überzeugung gewonnen, daß andere Wege auf der Suche nach der Einheit der Kirche gesucht werden müssen.
- d. Da sich heute unsere Kirchen auf der ekklesiologischen Basis der *Communio* als Schwesterkirchen treffen, wäre es traurig, wenn das im Dialog erreichte, wichtige Werk für die Einheit der Kirche zerstört und eine Rückkehr zur Methode der Unia angestrebt würde. Das Kommuniqué spricht dann davon, daß geeignete Maßnahmen getroffen werden müssen, damit eine Ausweitung der Streitigkeiten unter den orthodoxen Ländern vermieden wird; die religiöse Freiheit von Personen und Gemeinden

¹³ Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 1986, *Una Sancta* 42 (1987) 11.

wird herausgestellt und es wird gesagt, daß diese nicht zu Mißbrauch und zu Gewalt führen darf, sondern zur brüderlichen Zusammenarbeit von Volk und Kirchenleitungen führen muß. Aus diesem Grunde werden die Kirchenleitungen aller Kirchen am Ort zur Zusammenarbeit aufgerufen. Hingegen wird jeglicher Versuch, Gläubige der einen Kirche in die andere zu bewegen, als nackter Proselytismus und als mit dem pastoralen Dienst der Kirche unvereinbar abgelehnt und verurteilt. Das bedeutet, daß Eingriffe in das Leben der jeweils anderen Kirche und Gemeinde nicht zulässig sind.

Die Dialogkommission kam laut Communiqué zu dem Schluß und zu der Überzeugung, daß der Dialog der richtige Weg und das richtige Mittel, um die Einheit zu bewirken, ist und die bessere Art zur Lösung der Probleme, insbesondere des Problems der Unia, darstelle. Aus diesem Grunde sind wir – die Dialogkommission – für die Fortsetzung des Dialogs.

Diese fragmentarischen Hinweise auf das Communiqué der Dialogkommission von Freising zeigen, vor welch schwierigen Problemen der Dialog zwischen beiden Kirchen sich aufgrund der neu entstandenen politischen und religiösen Situation in den Ländern Südosteuropas und nicht nur dort befindet. Der Vertreter des Vatikans und einer der Ko-Präsidenten der Kommission, Erzbischof Eduard Cassidy, sagte über den Verlauf der Konferenz, daß die Spannungen als Folge der Liberalisierung in Osteuropa den Dialog zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche bedrohen. Es hat sich gezeigt, daß es nicht möglich war, das seit zehn Jahren geführte Gespräch nach der bisher üblichen Methode weiterzuführen. Es sei daher der gesamte Fragenkomplex zur Existenz der Katholischen Kirche des östlichen Ritus zugrunde gelegt worden. Die Auseinandersetzung in Freising bezeichnete Cassidy als sehr nützlich und fruchtbar.

Der orthodoxe Ko-Präsident der Kommission, Metropolit Stylianos von Australien und Vertreter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel, teilte mit, daß der Grund der Spannungen vor allem am heißen Eisen der mit Rom unierten katholischen Christen gelegen habe. Nach der Verfolgung durch Stalin hatten sie lange Zeit im Untergrund leben müssen und formieren sich jetzt wieder neu. Metropolit Stylianos beschrieb die Schwierigkeiten dieser Vollversammlung der Dialogkommission in Freising als so groß, daß sie nicht gelöst werden konnten. Dennoch habe man sich für die Fortführung des Dialogs entschieden, weil dieser zu wertvoll und zu heilig sei, um wegen solcher Schwierigkeiten zerstört zu werden.

Soviel über die sechste Sitzung der internationalen Dialogkommission zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche in Freising und zu den dort aufgetretenen Spannungen.

Nun, es ist nicht meine Aufgabe, über negative Vorkommnisse und Probleme in den Beziehungen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen in den Ländern Südosteuropas zu berichten; dies entzieht sich im Einzelnen auch meiner Kenntnis. Aber die Lage in den beiderseitigen Beziehungen hat sich in der Folgezeit offensichtlich derart verschlechtert, vor allem durch die Ernennung von katholischen Bischöfen im Bereich der Jurisdiktion der russischen und der rumänischen orthodoxen Kirche, durch die offenkundig einseitige Unterstützung der Katholischen Kirche in Slowenien und Kroatien und durch die in den Augen der Orthodoxen unverständliche und zu

schnelle Anerkennung seitens des Vatikans, wie auch schließlich durch die Einmischung der Römisch-katholischen Kirche in die Politik und kirchliche Situation von Jugoslawisch-Makedonien (Fyrom), so daß es in der Folgezeit regelrecht **orthodoxe Proteste** in allen Orthodoxen Kirchen hagelt. Ich nenne hier die wichtigsten:

1. **Die Erklärung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel vom 8. September 1990**¹⁴ (kaum zwei Monate nach der Sitzung in München) aufgrund einer Bitte des Patriarchen von Moskau Aleksij II. im Anschluß an die gewaltsame Besetzung der Kathedrale des Heiligen Georg in Lvov in der Ukraine durch die Uniaten. In dieser Erklärung drückt das Ökumenische Patriarchat seine tiefe Trauer und Bestürzung über die fortgesetzte Taktik der Katholiken des byzantinischen Ritus in der Ukraine und über die gewaltsame Besetzung von Kirchengebäuden, die bis heute von den Orthodoxen benutzt wurden, aus;

Im einzelnen:

- a. Das Ökumenische Patriarchat drückt seine Enttäuschung aus, vor allem deshalb, weil solche gewaltsamen Enteignungen und Besetzungen von Kirchengebäuden auch nach der Übereinkunft einer Vierer-Kommission von Vertretern des Moskauer Patriarchats und des Vatikans und der ukrainisch-orthodoxen und der ukrainischen katholischen Kirche fortgesetzt würden.
- b. Das Ökumenische Patriarchat drückt zugleich seine tiefe Beunruhigung darüber aus, daß solche antichristlichen Taten unmittelbare negative Konsequenzen für die beiderseitigen Beziehungen zwischen Orthodoxer und Römisch-katholischer Kirche und für den Fortgang des theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen haben würden.
- c. Das Ökumenische Patriarchat appelliert eindringlich an seine Heiligkeit, den Papst, daß dieser persönlich und umgehend bei den Bischöfen der ukrainisch-griechisch-katholischen Kirche appelliere und interveniere, daß sie die mit Rom erzielte Übereinkunft respektieren sollten, und daß er sie dazu auffordere, mit den Orthodoxen im Geiste echter ökumenischer Geschwisterlichkeit und Zusammenarbeit zu leben;
- d. Das Ökumenische Patriarchat drückt die Hoffnung aus, daß die politischen Behörden und Instanzen in der Ukraine objektiv und unabhängig von Religion oder Dogma entscheiden werden;
- e. Das Ökumenische Patriarchat unterstreicht die volle Unterstützung für die orthodoxe Kirche in Rußland in diesem Problem und bittet für die Durchsetzung der Vernunft, des gegenseitigen Verständnisses, der Gerechtigkeit und der Liebe zwischen allen, die an Christus glauben und Menschen guten Willens sind.

¹⁴ Erklärung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomäos vom 8.9.1990, *Episkepsis* 446 (1.10.1990) 2.

2. Erklärung der interorthodoxen Kommission für den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche.¹⁵

Am 12. Dezember desselben Jahres 1990 treffen sie sich am Sitz des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel in Phanar zu einer außerplanmäßigen Dringlichkeits-sitzung auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäos. »Ausschließlicher Gegenstand der Beratungen ist, wie es im Kommuniqué heißt, das akute Problem der Unia in den verschiedenen Ländern Osteuropas, um zu einer gemeinsamen Entscheidung bezüglich unserer Haltung im Blick auf den vor zehn Jahren begonnenen theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche zu gelangen«. Dem Kommuniqué zufolge berichteten dabei die Vertreter jener Kirchen, deren Länder und Kirchen unmittelbar von der Unia betroffen sind, vor allem in Zentral- und Osteuropa; es wurde ausführlich die Situation in den genannten Ländern geschildert und die Vorkommnisse zu Lasten der Orthodoxen beschrieben, die »jegliche Phantasie überschreiten«.

Beim Treffen wurde von einer Wiedergeburt der Unia in diesen Ländern berichtet, die von einer maßlosen Übertretung der Menschenrechte und der religiösen Freiheit zu Lasten der Orthodoxen begleitet wird. Weiterhin wurde mit Bedauern festgestellt, daß alle Appelle der Orthodoxen Kirche, vor allem des Ökumenischen Patriarchats an den Vatikan, zu keinem positiven Ergebnis und schon gar nicht zur Verbesserung der Situation in den genannten Ländern geführt haben.

Die Teilnehmer der Zusammenkunft waren einmütig der Auffassung, daß der Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche zu einem effizienteren Mechanismus zur Lösung der auftauchenden Probleme zwischen beiden Kirchen, vor allem wegen des Problems der Unia, entwickelt werden müßte. Dieses Problem der Unia torpediert auf gefährlichste Weise die Ziele des theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen, und es ist evident, daß ohne Lösung dieses Problems alle Bemühungen der Orthodoxen und Katholiken zur Verbesserung der beiderseitigen Beziehungen und der Ziele des Dialogs umsonst sein werden. Aus diesem Grund sind die Teilnehmer der Zusammenkunft der Auffassung, daß das Thema der Unia auch heute und weiterhin das einzige Thema des Dialogs bleiben muß. Beide Seiten werden aufgefordert, einen gemeinsamen Rahmen zur Regelung der Beziehungen zwischen Orthodoxen und Uniaten auszuarbeiten, auf Basis derer die Gewalttätigkeiten in bestimmten Ländern und Bereichen vermieden werden können.

Nach der entstandenen gefährlichen Lage in den Beziehungen zwischen Orthodoxen und Uniaten in den genannten Ländern gibt es keinen Grund – so das Kommuniqué der Sitzung im Phanar –, irgendwelche Hoffnungen für einen positiven Fortgang des theologischen Dialogs zwischen beiden Kirchen zu hegen, gäbe es nicht die hoffnungsvolle Erklärung der Dialogkommission von Freising, auf der die Unia einmütig als der Ekklesiologie der *Communio* und der Schwesterkirchen diametral entgegengesetzte Methode verworfen wurde. Die Mitglieder der interorthodoxen Kommission für den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche drückten anschließend die Hoff-

¹⁵ Erklärung der Interorthodoxen Kommission für den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche von Deutschland vom 12.12.1990, *Ekklesia* 68 (1991) 83–84.

nung aus, daß die gemeinsame Erklärung von Freising weiterhin Anfang und Grundlage für weitergehende Beratungen des Themas der Unia im Rahmen des theologischen Dialogs bleiben wird.

Doch darin haben sich die Orthodoxen tief getäuscht.

Während über das Ergebnis der Sitzung in Freising in den Orthodoxen Kirchen und in der orthodoxen Presse ausführlich berichtet und es eingehend kommentiert wurde, wurde es in der katholischen Berichterstattung weitgehend verschwiegen. Bezeichnend ist dafür die Tatsache, daß das Kommuniké von Freising nicht einmal im katholischen Presseorgan *L'Osservatore Romano* veröffentlicht worden ist. Doch noch wichtiger als seine Nichtveröffentlichung ist für die Orthodoxen die Bewertung des Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der christlichen Einheit, Kardinal Cassidy, der immerhin einer der zwei Vorsitzenden der Dialogkommission und des Treffens von Freising war, daß nämlich das Ergebnis von Freising für die Katholische Kirche nicht bindend und nicht gültig sei. Das erinnert an die Bewertung des römisch-katholischen/anglikanischen Dialogs durch den Vatikan, der diesen ebenfalls nachträglich in Frage gestellt hat. (ARLIC II).

3. Erklärung des Ökumenischen Patriarchen vom 30. November 1991.¹⁶

Bei seiner Ansprache im Rahmen des Patronatsfestes des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel am 30. November 1991 begrüßte der Ökumenische Patriarch Bartholomäos die Mitglieder der römisch-katholischen Delegation im Phanar unter der Leitung des Erzbischofs Cassidy u.a. mit den Worten: »Wir möchten heute auf Neue unsere Beunruhigung zum Ausdruck bringen über all das, was seit über einem Jahr in der Westukraine und in den anderen Ländern Osteuropas unzulässigerweise zwischen den mit Rom unierten Christen des byzantinischen Ritus und der lokalen autokephalen orthodoxen Kirche geschehen ist, Ereignisse, die unglücklicherweise große Schatten auf die bisherige brüderliche Zusammenarbeit und auf die erreichte friedliche Koexistenz werfen und die guten Hoffnungen des theologischen Dialogs und seinen Fortgang bedrohen, ja sogar ihn erschweren und ihn vielleicht definitiv einstellen werden, was wir von Herzen nicht wünschen. Aus diesem Grunde appellieren wir erneut und fortwährend an diejenigen, die dafür zuständig sind, damit das größere Gut, nämlich der Friede, wiederhergestellt werde.«

4. Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992.¹⁷

Einen Höhepunkt der Kritik und Ausdruck der tiefen Sorge und Beunruhigung aller Orthodoxen Kirchen wegen der fortgesetzten Situation zu Lasten der orthodoxen Kirchen in den Ländern Süd- und Osteuropas stellt die Botschaft der Oberhäupter aller Orthodoxen Kirchen vom 15. März 1992 dar. Zu diesem Treffen hatte bekanntlich,

¹⁶ Ansprache des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomäos vom 30.11.1991, *Episkepsis* 472 (5.12.1991) 3–5.

¹⁷ Botschaft der Vorsteher der Heiligen Orthodoxen Kirchen vom 15.3.1992, *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 365–369.

gewiß unter dem Drängen der Leitungen der orthodoxen Kirchen in den genannten Ländern, der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomäos eingeladen. Will man diese Erklärung der orthodoxen Oberhäupter kommentieren, so wird man sagen müssen, daß einige orthodoxe Kirchen die enttäuschende Erfahrung aufs Neue machen, daß Kirchen, mit denen sie im guten Glauben im ökumenischen Dialog stehen, weder Solidarität noch brüderlichen Beistand, nicht einmal Verständnis für ihre schwierige Lage zeigen, sondern den politischen Umsturz nutzen, um mit ihrer überlegenen Finanzkapazität zu Lasten der Orthodoxen Kirche zu missionieren. Es geht gewiß nicht um die Teilung der Welt in Einflußsphären bestimmter Kirchen, die das Evangelisierungsmonopol hätten, sondern um die systematisch-progressive Evangelisation unter orthodoxen Christen. Proselytismus und Uniatentum, die früher das Verhältnis der Kirchen vergiftet haben, erfahren anscheinend in einigen Gebieten eine neue Blüte. Dennoch läßt die Botschaft der orthodoxen Oberhäupter indirekt eine Hoffnung für die Ökumene erkennen, wenn die Kirchen, die hier angesprochen werden, nicht allgemein genannt werden, sondern von »bestimmten Kreisen im Schoße der Römisch-Katholischen Kirche« die Rede ist.

5. Erklärung des Ökumenischen Patriarchen vom 23. Juni 1992 anläßlich des Patronatsfestes der Römisch-katholischen Kirche, Peter und Paul, in Rom.¹⁸

In seiner Grußbotschaft an Papst Johannes Paul II. geht der Ökumenische Patriarch Bartholomäos erneut auf die schwierige Situation in den beiderseitigen Beziehungen in den Ländern Südosteuropas ein und unterstreicht: »Es wäre gewiß unehrlich, wenn wir nicht sagen würden, daß wir in diesem Jahr mit großem seelischen bzw. psychischen Schmerz an all das Unerfreuliche denken, was zwischen der griechisch-katholischen Kirche und den traditionellen autokephalen Orthodoxen Kirchen in Zentral- und Osteuropa geschieht, unglücklicherweise sogar auch wegen der allgemeinen Fürsorge und Taktik des Vatikans, wie dies auf vielfältige Weise während der Arbeiten der Europäischen Sondersynode in Rom, zu der wir einen offiziellen Vertreter entsandt haben, deutlich geworden ist.

Es ist überdies ganz besonders traurig, daß der vor zehn Jahren begonnene und fruchtbare theologische Dialog zwischen unseren Kirchen seine für dieses Jahr geplante nächste Sitzung absagen mußte.

Wir haben wiederholt erklärt, daß wir alles tun werden, damit die auftauchenden Probleme gelöst und die Hindernisse behoben werden. Andererseits aber müßte die Schwesterkirche zu Rom wissen, daß es nicht möglich ist, daß auf lange Sicht Methoden fortgesetzt werden, die nicht nur die Geschichte vor langer Zeit verurteilt hat, sondern auch die »Ekklesiologie des Evangeliums«, die von den Kirchen als Schwestern spricht, in keiner Weise akzeptiert. Diese Regel hätte auch von der Kirche Roms akzeptiert werden müssen, nicht nur als Frucht gemeinsamer theologischer Beratungen und Übereinkunft, sondern auch, weil sie in der Praxis große Hilfe leistet, insofern sie zwischen der zu verurteilenden Methode der Unia der Vergangenheit und der

¹⁸ Grußbotschaft des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel Bartholomäos vom 23.6.1992, *Episkepsis* 481 (31.7.1992) 6–8.

aufgrund ihrer oder ihr ähnlicher Methoden entstandenen verworrenen kirchlichen Situationen unterscheidet, deren Lasten und Folgen menschliche Seelen zu tragen haben.

Wir hoffen und beten, daß es uns durch gegenseitige mutige Schritte und Gesten gelingen wird, daß die geöffnete und blutende Wunde heilt, zum Nutzen nicht nur der Einheit zwischen uns, sondern auch des Friedens der ganzen Welt«, so der Ökumenische Patriarch abschließend in seiner Grußbotschaft an den Papst.

6. Erklärungen und Proteste der orthodoxen Kirche von Griechenland.

Als griechisch-orthodoxer Theologe kann ich nicht umhin, auch auf die besonderen Reaktionen und Erklärungen der orthodoxen Kirche von Griechenland zur Entwicklung der römisch-katholischen/orthodoxen Beziehungen in den letzten Jahren einzugehen, zumal Griechenland und die griechisch-orthodoxe Kirche in gewisser Hinsicht von manchen Erklärungen und Haltungen des Vatikans direkt betroffen sind.

- a. **Schreiben des Erzbischofs von Athen, Serafim, an Papst Johannes Paul II. vom Februar/März 1990.**¹⁹ Anlaß des Briefes sind die gewaltsamen Aktionen gegen orthodoxe Christen in der Westukraine und die gewaltsame Enteignung der orthodoxen Kathedrale von Lvov in der Ukraine durch die Unierten. Der Brief geht zurück auf eine Bitte des Patriarchen von Moskau Aleksij II. an alle orthodoxen Oberhäupter. Der Erzbischof von Athen knüpft zunächst an einen ähnlichen Protestbrief vom Juni 1988 wegen Aktivitäten der Unierten in der Tschechoslowakei zu Lasten der Orthodoxen an und betont: »Wir können solche Aktionen und Aktivitäten schlechterdings nicht begreifen. Und während wir wissen, daß die Kirche der Uniaten in Rußland gewaltsam durch die Sowjetregierung nach dem zweiten Weltkrieg verboten wurde, können wir nicht vergessen, unter welchen Bedingungen sie durch die sogenannte Union von Brest-Litowsk gegründet wurde. Denn, wie bekannt, die Geschichte der Unia beginnt nicht erst 1946. Aus diesem Grunde können wir auch solche Aktivitäten nicht vergessen, die dem christlichen Ethos gegenüber fremd sind und eine Verletzung grundlegender Menschenrechte bedeuten. Natürlich müssen die Rechte der Minderheiten geschützt und geachtet werden. Allerdings müssen sie auf der Basis von demokratischen Vereinbarungen und im Geiste gegenseitiger Liebe und Achtung erfolgen. Noch mehr muß aber die gegenseitige Achtung zwischen den Kirchen existieren, welche, wie wir voraussetzen dürfen, im Dialog der Liebe und im theologischen Dialog weit gekommen sind, ein Dialog, der durch solche Aktivitäten gewiß in Gefahr ist; jedenfalls wird unsere Kirche große Schwierigkeiten haben, an der Fortsetzung des Dialogs teilzunehmen, wenn solche provokativen Aktivitäten seitens der Uniaten und zu Lasten der Orthodoxen nicht aufhören.«
- b. Bereits 1986, während der Plenarsitzung der theologischen Kommission in Bari, hatte die griechisch-orthodoxe Delegation Gelegenheit, **wegen einer Ausstellung von Ikonen aus dem südjugoslawischen Teil der früheren jugoslawischen Teilrepublik Makedonien**, die bekanntlich von keiner orthodoxen Kirche aner-

¹⁹ *Ekklesiastike Aletheia* Nr. 307 vom 1.3.1990.

kannt wird, **Protest** einzulegen. Diese Ikonen-Ausstellung hatte der Vatikan in Rom organisiert. Die Orthodoxen Kirchen und deren Kommissionsmitglieder empfanden dies als Brüskierung und als unfreundlichen Akt, weshalb sie damals überhaupt keine Vertreter zu der Sitzung nach Bari entsandten. Nicht zuletzt aus diesem Grunde sahen sich die Delegierten der griechisch-orthodoxen Kirche in der Kommission für den Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche im Rahmen der Kommissionssitzung in Freising 1990 genötigt, ... eine Protesterklärung abzugeben, in der erneut zum einen die oben genannte Ikonenausstellung und zum anderen die Herausgabe der Enzyklika des Papstes Johannes Pauls II: »Slavorum apostolici« in der sogenannten »makedonischen Sprache« seitens der Typigraphia Poliglota Vaticana kritisiert wird.

- c. Zum selben Sachverhalt gehört auch eine **Protestnote des Erzbischofs von Athen** gegenüber der Römisch-katholischen Kirche, weil Papst Johannes Paul II. im Rahmen seines Weihnachtsgrußes auch in der sogenannten »makedonischen Sprache« sprach. Daß die Synode der griechisch-orthodoxen Kirche im Anschluß daran im Januar 1992 sich mit dieser Sache befaßte und eine Protesterklärung abgab, spricht für die Bedeutung, die die griechisch-orthodoxe Kirche diesem Sachverhalt gibt und dafür, daß dieser als Ausdruck eines fehlenden Einfühlungsvermögens seitens des Vatikans und einer Einmischung in die innerorthodoxen Belange und in die gewiß gefährliche politische Situation im jugoslawischen Raum betrachtet wurde.
- d. Schließlich wäre der **Beschluß der Synode der Kirche von Griechenland vom 4. Februar 1992**²⁰ zu nennen, wonach die Haltung des Vatikans und seine Unterstützung der unierten Kirchen in den osteuropäischen Ländern zu Lasten der Orthodoxen Kirche scharf verurteilt wurde und wodurch der griechische Staat aufgefordert wird, eben wegen dieser Haltung des Vatikans seine diplomatischen Beziehungen zu ihm abzubrechen.
- e. Auch die **Theologische Fakultät der Universität von Athen**²¹ befaßte sich mehrmals mit der Problematik, die durch die Wiedergeburt der unierten Kirche in der Ukraine, in Moldawien, Jugoslawien, Albanien und in der Tschechoslowakei zu Lasten der orthodoxen Völker entstanden ist. Nach Auffassung der Theologischen Fakultät steht hinter dieser Entwicklung eindeutig der Vatikan, welcher diese unterstützt. In der Resolution verurteilt die Theologische Fakultät die Politik des Vatikans und die Benutzung der politischen Einflußnahme zu Lasten des gottesdienstlichen und liturgischen Lebens der Orthodoxen in diesen Ländern; sie beklagt die Ausnutzung diplomatischer Mittel dort, wo die christliche Liebe den Vorrang haben müßte, und weist auf den unerlaubten Versuch des Vatikans hin, sich durch unerlaubte Mittel und durch die kirchliche Hierarchie die schismatische orthodoxe Kirche von Skopje einzuverleiben, indem er (der Vatikan) sich einer Nachkriegsnationalität und Sprache, der makedonischen, bedient, um die griechische Herkunft Makedoniens anzuzweifeln.

²⁰ S. *Ekklesia* 69 (1992) 82–83.

²¹ A.a.O., S. 83.

- f. Wie ernst die orthodoxe Kirche von Griechenland diese Entwicklung beobachtet, ist schließlich auch darin zu sehen, daß das offizielle **Amtsblatt** der Kirche von Griechenland »**Ekklesia**« im Jahr 1993 in einer ununterbrochenen Folge eine Artikelserie ihres Chefredakteurs zum Thema »**Orthodoxe Kirche und die Politik des Vatikans**« veröffentlichte.

Exkurs

Der Ökumenische Rat der Kirchen, die Konferenz Europäischer Kirchen und das Problem des Uniatismus

Wie wichtig das ganze Problem des Uniatismus für die ökumenischen Beziehungen über das Verhältnis von Orthodoxie und Katholischer Kirche hinaus ist, zeigt sich u.a. auch darin, daß das Problem der unierten Kirchen den Ökumenischen Rat der Kirchen und die Konferenz Europäischer Kirchen wiederholt beschäftigt hat. Zuletzt haben sich beide internationalen ökumenischen Organisationen im Rahmen einer von beiden getragenen ökumenischen Konsultation zum Thema »Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholischen Kirchen des östlichen Ritus – zum Problem des Uniatismus« vom 30. Juni bis zum 6. Juli 1992 in Genf befaßt. Die Konsultation, zu der auch die Römisch-katholische Kirche eingeladen wurde, Vertreter zu entsenden, was diese jedoch mit der Begründung unterließ, KEK und ÖRK seien nicht kompetent in dieser Sache, verabschiedete einen ausführlichen Bericht zum Thema, eine Resolution, unter dem Titel »Uniatismus: eine ökumenische Antwort im Hinblick auf die Heilung alter Wunden«, und sechzehn Empfehlungen zum Thema, die allesamt auf der letzten Sitzung des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen im August 1992 offiziell vorgelegt, besprochen und an die Kirchen zur Entgegennahme gesandt wurden.

Der Ökumenische Rat und die KEK äußern in den verabschiedeten Texten ihre tiefe ökumenische Besorgnis über die entstandene Situation und fordern dringend eine Zusammenarbeit aller am Ort beteiligten Kirchen und die praktische Solidarität der ganzen ökumenischen Gemeinschaft.

Zur Vorbereitung der oben genannten Konsultation besuchten zweimal im Frühjahr 1992 Teams des ÖRK und der KEK die Länder Rumänien, Tschechoslowakei, Weißrußland und Ukraine, um ein möglichst objektives Urteil über die Probleme vor Ort zu bekommen.

Die **Erklärung des ÖRK und der KEK**²² über den Uniatismus spricht zu Recht davon, daß »die Ursachen der heutigen Konflikte in oft politisch motivierten Bestrebungen liegen, die im 11. Jahrhundert vollzogene Trennung zwischen östlichem und westlichem Christentum durch eine Unterwerfung der östlichen Christen unter die päpstliche Autori-

²² Erklärung des ÖRK und der KEK: »Uniatismus: Eine ökumenische Antwort im Hinblick auf die Heilung alter Wunden«. Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen vom 27.8.1992. Siehe auch Dokument 6.2 des Zentralausschusses des ÖRK über die ökumenische Konsultation des ÖRK und der KEK über »Beziehungen zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des östlichen Ritus. Das Problem des Uniatismus. Bericht und Empfehlungen«, Genf 30. Juni bis 6. Juli 1992. Siehe auch *World Council of Churches*, »AIDE-MEMOIRE on UNIATISM«, A Concise Historical/Theological Study, by *Gennadios Limouris*, Genf 1992.

tät zu überwinden. Gruppen von Gläubigen, die von der östlich-orthodoxen Jurisdiktion losgelöst waren, wurden veranlaßt, den Primat des Papstes anzuerkennen, während sie die östliche liturgische Praxis und entsprechende kirchliche Gewohnheiten beibehielten.«

Angesichts der entstandenen Lage riefen ÖRK und KEK alle Beteiligten dazu auf, das Recht aller religiösen Gemeinschaften zu achten, frei Gottesdienste zu feiern, sie verurteilten unmißverständlich jede Einschüchterung und Gewaltanwendung im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen um kirchlichen Besitz und erinnerten die örtlichen Behörden an die Rechte aller Personen auf Schutz vor Einschüchterung und Gewalt.

ÖRK und KEK machen sich abschließend in derselben Erklärung die Beschlüsse der internationalen orthodoxen/römisch-katholischen Kommission von Freising 1990 zu eigen und betonen: »Wir stimmen mit deren (der Kommission) Urteil überein, daß, wo der Uniatismus als Methode verwendet wurde, er sein Ziel verfehlte, die Kirchen zusammenzubringen; stattdessen rief er (Uniatismus) neue Spaltungen hervor. Wir halten fest, daß der Uniatismus kein angemessenes Modell der Einheit ist, die wir heute suchen; und wir wiederholen, daß Proselytismus ökumenisch stets zu verurteilen ist, und machen alle Kirchen und christlichen Gemeinschaften erneut auf die gemeinsamen ökumenischen Erklärungen über das gemeinsame Zeugnis und Proselytismus aufmerksam.«

Im übrigen wurde das Thema auch auf der 10. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen im September 1992 in Prag ähnlich behandelt und wird auch namentlich in der Botschaft der Konferenz im Abschnitt über das gemeinsame Zeugnis genannt.

Zusammenfassung – abschließende Bemerkungen

In meinen Ausführungen habe ich versucht, nach einer kurzen Schilderung der Entstehung und des Charakters der Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts, des Dialogs der Liebe und des Dialogs der Wahrheit, die Orthodoxen Kirchen selbst, vornehmlich das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die orthodoxe Kirche von Griechenland und deren Beurteilung der Qualität der beiderseitigen Beziehungen heute zu Wort kommen zu lassen.

Ich denke, daß dabei sehr deutlich geworden ist, daß die orthodoxen Erklärungen alles andere als Anlaß zu Optimismus geben. Die Ursachen dafür liegen vornehmlich in der geschichtlichen Erblast des Problems des Uniatismus seit dem 11. Jahrhundert und seinem Wiederaufleben heute infolge der politischen Umwälzungen in Mittel- und Südosteuropa. Wesentlich trägt nach Auffassung der Orthodoxen Kirchen die offenkundige Unterstützung und Parteinahme des Vatikans für die mit Rom unierten Kirchen des byzantinischen Ritus in diesen Ländern dazu bei.

Das theologische Problem liegt dabei darin, daß dem Uniatismus der Römisch-katholischen Kirche eine Ekklesiologie zugrundeliegt, die der altkirchlichen eucharistischen Ekklesiologie der Schwesterkirchen, so wie sie seit dem zweiten Vatikanischen Konzil

und im Zuge des orthodox-katholischen Dialogs erarbeitet wurde, widerspricht. Der Uniatismus impliziert und fordert eine Rückkehr zu der Kirche, die ihn vertritt, während die Ekklesiologie der Schwesternkirchen auf dem Grundsatz der Gleichheit – **par cum pari** – aufbaut. Denn nach orthodoxem Verständnis sind Orthodoxe und Römisch-katholische Kirche gleichberechtigte Schwesternkirchen, Lokalkirchen – local churches –, die die Kirchengemeinschaft als eine Gemeinschaft von gleichberechtigten lokalen Kirchen anstreben. Das Gegenteil entspricht dem Oben-unten-Schema, das alle Einheitsbemühungen zunichte macht.

Neu fremd geworden? – so lautete die anfangs gestellte Frage.

Auf der Grundlage des bisher Gesagten wird man darauf antworten müssen: Nein, neu bzw. wieder fremd geworden sind unsere Kirchen wohl nicht oder besser gesagt, Gott sei Dank noch nicht. Aber die beiderseitigen Beziehungen laufen große Gefahr, das bisher Erreichte, vom Dialog der Liebe bis hin zum Dialog der Wahrheit zunichte zu machen. Denn offensichtlich herrscht bei den Orthodoxen mehr und bei den Katholiken weniger tiefe Besorgnis über die verschlechterten ökumenischen Beziehungen aufgrund des Uniatismusproblems, sowohl als theologisches, z. Z. aber vor allem als Problem mit praktischen, und das heißt in unserem Fall negativen Folgen für die orthodox-katholischen Beziehungen in den genannten Ländern. Gott sei Dank, daß diese Gefahr nicht die orthodox-katholischen Beziehungen in Deutschland betrifft, die von einem sehr guten Klima des gegenseitigen Verständnisses und der ökumenischen Zusammenarbeit auf allen Ebenen gekennzeichnet sind.

Aber selbst der auch in unserem Lande als ausgesprochen ökumenisch offen geltende Metropolit von der Schweiz, Damaskinos, hat in seinem Festvortrag anlässlich einer Preisverleihung in der Benediktinerabtei Niederaltaich keinen Hehl daraus gemacht, daß die orthodox-katholischen Beziehungen auf internationaler Ebene sehr schlecht seien.

»Fragt man nach den tieferen Wurzeln für die Schwierigkeiten im katholisch-orthodoxen Verhältnis – sagt der Metropolit Damaskinos –, so fehlt es eigentlich nicht an Informationen, gemeinsamen Erklärungen und verbalen Übereinstimmungen. Defizite bestehen bei der Geisteshaltung, die zur Überwindung der Probleme unbedingt notwendig sind. Wenn man durch den Dialog der Liebe und den offiziellen theologischen Dialog die Wahrheit wiederentdeckt hat, daß wir Schwesternkirchen sind, wenn wir bereit sind, uns gegenseitig als Kirchen im vollen Sinne des Wortes 'Kirche' anzuerkennen und die gegenseitigen Anathemen aufzuheben, dann sollte man daraus auch die theologischen und ekklesiologischen Konsequenzen auf lokaler und universaler Ebene ziehen. Das scheint nicht der Fall zu sein«.

Die Orthodoxen Kirchen nehmen die Zusagen Roms sehr ernst und erinnern nachdrücklich daran. So betont der Metropolit Damaskinos bei demselben Anlaß: »Kardinal Ratzinger hat vor einem Jahr versichert, Rom werde alles tun, damit der Gesprächsfaden nicht abreißt ... Wir möchten mit Kardinal Ratzinger hoffen, daß das Problem der mit Rom unierten Kirchen seine Lösung in dem Kontext der Schwesternkirchentheologie und -ekklesiologie finden wird.«

Das Schreiben der Glaubenskongregation »Über einige Aspekte der Kirche als **Communio**«²³ jedoch gibt keine begründete Hoffnung auf Verbesserung der beiderseitigen Beziehungen und auf Einheit. Denn die Orthodoxen Kirchen stellen bezüglich dieses katholischen Dokuments erneut fest, daß die Katholische Kirche die Theologie der Lokalkirche und die Ekklesiologie der Schwesterkirche verläßt, wenn sie die Auffassung vertritt, daß die Orthodoxen Kirchen »aufgrund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein verwundet (sind)«, weil sie den Nachfolger Petri als Primas der Universalkirche nicht anerkennen (Kap. V, Ziff. 17).

Dennoch: Die Orthodoxen Kirchen hoffen auf eine Verständigung mit der Römisch-katholischen Kirche im Sinne der bisher erreichten theologischen Übereinstimmungen. Aus diesem Grund sind die Orthodoxen Kirchen für die Fortsetzung und nicht für den Abbruch des Theologischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche. Um mit Metropolit Damaskinos von der Schweiz abzuschließen: »Wir haben trotzdem die Pflicht, voranzukommen, denn wir glauben, daß die meisten Unterschiede zwischen uns als legitime theologische Entfaltungen ein und desselben Glaubens im Osten und im Westen zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst. Wir sollten auch nicht die Hoffnung aufgeben, daß auch die Polarisierungen im Blick auf den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes überwunden werden können, damit die so ersehnte Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft bald Wirklichkeit werden kann.«



Ergänzung zum Vortrag »Neu fremd geworden?«

Seit Januar 1993, als dieser Vortrag gehalten wurde, sind vier Jahre vergangen. In der Zwischenzeit hat sich viel ereignet. Und es ist nicht meine Absicht zu versuchen, diese Zeit im einzelnen nachzuzeichnen und zu sehen, ob und inwiefern auch heute noch die These im Titel dieses Beitrages aufrechterhalten werden kann oder gar muß: Neu fremd geworden? Es sollen lediglich einige Streiflichter aufgezeigt werden.

Allem voran ist im Blick auf unser Thema die sogenannte »**Balamand-Erklärung**«²⁴ vom 23. Juni 1993 über den Uniatismus zu nennen. Bekanntlich wurde auf der 7. Vollversammlung der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche auf Verlangen der orthodoxen Teilnehmer die Fortsetzung des theologischen Dialogs mit der Römisch-katholischen Kirche unterbrochen, um die Frage des Uniatismus direkt anzugehen. »Durch den politischen Umbruch in Osteuropa war eine Entwicklung eingeleitet worden, die zu einem Wiedererstehen relativ starker uniierter Kirchen – besonders in Rumänien und der Ukraine – auf Kosten der Orthodoxie und zu teils heftigen, ja blutigen Auseinan-

²³ Schreiben der Kongregation für Glaubenslehre »Über einige Aspekte der Kirche als Communio«, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 107.

²⁴ Die Erklärung von Balamand, *Una Sancta* 48 (1993) 256–264.

dersetzungen mit den orthodoxen Gemeinden im Streit um den Kirchenbesitz geführt hat.«²⁵

Das Dokument von Balamand stellt u.a. fest: »Während der letzten vier Jahrhunderte wurden in verschiedenen Gegenden des Ostens innerhalb mancher Kirchen aufgrund äußerer Einflüsse Schritte unternommen, um die Gemeinschaft zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens wiederherzustellen. Dies hat zur Vereinigung mancher Gemeinschaften mit dem Römischen Stuhl geführt, hat aber als Folge davon die Einheit mit ihren Mutterkirchen im Osten zerbrochen. Dies alles geschah nicht ohne die Einwirkung außerkirchlicher Bestrebungen. So sind die katholischen Ostkirchen entstanden. Dieser Zustand ist zur Quelle von Auseinandersetzungen und Leiden geworden, zunächst für die Orthodoxen, dann aber auch für die Katholiken« (Nr. 8). Und in Nr. 9:

»... Man muß jedenfalls feststellen, daß die Einheit zwischen der Kirche des Ostens und der Kirche des Westens nicht erreicht wurde, daß die Spaltung vielmehr fortbesteht, ja durch diese Unternehmungen vergiftet wurde.«

In Anerkennung der in den orthodox/römisch-katholischen Beziehungen entwickelten Theologie der Schwesterkirchen unterstreicht das Dokument von Balamand weiterhin: »... deshalb kann es sich bei allen Anstrengungen um die Wiedergewinnung der Kircheneinheit nicht darum handeln, einzelne Personen von einer Kirche zur anderen zu bekehren, um ihr Heil zu sichern. Es handelt sich vielmehr darum, gemeinsam den Willen Christi für die Seinen und die Absicht Gottes mit seiner Kirche zu verwirklichen, indem die Kirchen gemeinsam die volle Übereinstimmung im Glaubensinhalt suchen und daraus die Folgerungen ziehen. Dieses Ziel verfolgt der theologische Dialog, der in Gang gebracht wurde; das vorliegende Dokument ist ein notwendiger Schritt in diesem Dialog.«

Folgerichtig verurteilt dasselbe Dokument in Anlehnung an die gemeinsame Erklärung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios und Papst Johannes Paul II. vom 7.12.1987 jede Form von Proselytismus und jedes Verhalten, welches ein Mangel an Respekt wäre oder so verstanden werden könnte (Nr. 18). Anschließend nennt der Text eine Reihe von »Regeln«, die befolgt werden sollten, um zur Entspannung der Lage beizutragen. Das Dokument endet mit der Empfehlung und der Hoffnung der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen den beiden Kirchen:

- a. »... daß diese Regeln für die Praxis von unseren Kirchen verwirklicht werden. Diese Empfehlung gilt auch den katholischen Ostkirchen, die aufgerufen sind, an diesem Dialog teilzunehmen, ...« (Nr. 34), und
- b. »Indem sie für die Zukunft jeden Proselytismus und jeden Expansionswillen zum Schaden der orthodoxen Kirche ausschließt, hofft die Kommission, das Hindernis beseitigt zu haben, welches einige autokephale Kirchen veranlaßt hat, dem theologischen Dialog fernzubleiben. Sie hofft und wünscht, daß die orthodoxe Kirche sich wieder zusammenfindet, um die theologische Arbeit fortzuführen, die so glücklich begonnen hat« (Nr. 5).

²⁵ Nikolaus Thon, Uniatismus heute: Weiter Stolperstein der Ökumene?, *Katholische Nachrichten Agentur-ÖKI* 17 (16.8.1996) 6.

Nun wissen wir, vier Jahre danach, daß dieser Wunsch und diese Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen sind. Daß sich weder die kirchliche Lage noch die zwischenkirchlichen Beziehungen in den o.g. südeuropäischen Ländern (Ukraine, Rußland, Rumänien) gebessert haben, noch der theologische Dialog wieder aufgenommen werden konnte. Das Problem der Unia besteht nach wie vor und belastet in seinen praktischen Auswirkungen die beiderseitigen Beziehungen. Zwar wurde die Erklärung von Balamand von der Gemeinsamen Kommission verabschiedet, doch von beiden Kirchen und ihren Repräsentanten nicht recht gewürdigt und angenommen. Katholischerseits wird sie vor allem von der »Missionsgesellschaft der Hl. KYRILLOS und METHODIOS« mit Sitz in Lemberg und in Köln bekämpft, die keine Mühe scheut, gegen die Orthodoxen Kirchen und für die »Bekehrung Rußlands« zu kämpfen. Ähnlich gibt es auch innerhalb der Orthodoxen Kirche Würdenträger und Theologen, die die Erklärung von Balamand nicht akzeptieren.

Daß die **Ökumene-Enzyklika**²⁶ des Papstes (Nr. 60) auf das Problem der Unia eingeht und sie von ihr als von der »so heiklen Frage der Methode« spricht, eine Frage, »die bei der Suche nach der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche, eine Frage, die oft die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Katholiken verschlechtert hat ...«, hat wenig geholfen, stellt man dem das Apostolische Schreiben Papst Johannes Pauls II. »**Orientelem Lumen**«²⁷ vom 2.5.1995 gegenüber, in dem die Tendenz deutlich wird, die Existenzberechtigung der unierten katholischen Kirchen zu bekräftigen und das Uniatentum als Methode zwischen Ost- und Westkirche nach wie vor zu bejahen. In diesem Sinne verteidigt und rechtfertigt Papst Johannes Paul II. am 2. Juli 1995 in seiner Ansprache an die Katholiken des byzantinischen Ritus in Presov das Modell der Unia, und ruft dazu auf, »dem von Kyrill und Method verwirklichten ursprünglichen Modell treu zu bleiben und dennoch die Gemeinschaft mit der universalen Kirche und dem Sitz von Rom zu bewahren, der nach göttlichem Willen ihr Zentrum ist ... Wo auch immer Katholiken byzantinischen Ritus' sich in einer Umgebung anderen Ritus' befinden, ist es deshalb Aufgabe aller, nicht zuzulassen, daß diese 'Seen' kleiner werden oder gar verschwinden«²⁸.

Es verwundert deshalb nicht, daß die Orthodoxen ihrerseits, leider erfolglos, davor warnten, die Vierhundertjahrfeier der Union von Brest (1595/1596) zu begehen. Auch ist anzunehmen, daß der **Ökumenische Patriarch Bartholomäos** bei seinem offiziellen Besuch beim Papst im Sommer 1995 das Problem der Unia angesprochen hat. Jedenfalls läßt sein Appell an den Papst in seiner Ansprache im Rahmen dieses Besuchs am 27.6.1995 an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig:

»Wir müssen in aller Offenheit sagen, daß unglückliche Umstände der letzten Zeit große Probleme in unseren brüderlichen Beziehungen verursacht haben, weshalb wir die Pflicht haben, alles in unserer Macht Mögliche zur Wiederherstellung des wegen des Wiederauflebens der Unia in den meisten Ländern Mittel- und Osteuropas gestörten gegenseitigen Vertrauens zwischen unseren Kirchen zu tun ...«²⁹

²⁶ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 121.

²⁷ Ebd.

²⁸ *L'Osservatore Romano* 36 (8.9.1995) 10.

²⁹ *Episkepsis* 520 (31.7.1995) 3.

Jüngstes Beispiel für den Zustand in den beiderseitigen Beziehungen sind die Vorgänge um das geplante, aber nicht zustande gekommene Treffen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäos, dem Patriarchen von Moskau, Aleksij, und Papst Johannes Paul II. am Rande der **2. Europäischen Ökumenischen Versammlung von Graz** (Juni 1997) in Wien: Moskau wirft Rom vor, die Römisch-katholische Kirche werbe orthodoxe Christen ab, der Vatikan weist die Vorwürfe Moskaus als Vorwand zur Absage des Treffens zurück³⁰ und der Ökumenische Patriarch Bartholomäos entsendet keine Delegation zum diesjährigen (1997) Patronatsfest der Römisch-katholischen Kirche nach Rom – ein einmaliger Vorgang in den beiderseitigen Beziehungen. Man darf gespannt sein, ob das Klima bis zum kommenden Patronatsfest der Kirche von Konstantinopel (30. November 1997) sich verbessert haben wird und Rom eine Delegation zum Phanar entsendet.

Fazit: Die anfangs gestellte Frage ist also auch aus heutiger Sicht voll und ganz berechtigt: **Neu fremd geworden?**

³⁰ Katholische Nachrichten Agentur-ÖKI 27 (8.7.1997) 1.

Spirituality and Reception*

by Thomas FitzGerald, Geneva

I

The woman at the Well

I would like to begin our reflections with a story. It is a story of reconciliation and renewal. It is a story of St. Photini. Who is St. Photini – some of you will ask? Well, you may know her better as the Samaritan woman – the woman at Jacobs well. The story is found in the Gospel of St. John (4:7–42).

As I said, this story is a powerful one of reconciliation and renewal. God takes the initiative in Christ. He encounters the women at the well. Yes, it is a woman! A Samaritan woman! A woman who appears to be living in violation of the Mosaic laws. A woman whose life appears to be out of control!

Jesus initiates the dialogue: »Give me some water,« he says. Clearly, in his overture to the Samaritan woman, Jesus is going beyond the letter of the Mosaic law. He is reaching out to a person who was viewed by many as being impure and immoral. It was expected that a rabbi would not have any direct contact with such a person, especially a Samaritan and a woman.

The Samaritan woman knew this all too well. She was most probably a person who had experienced abuse and discrimination from those who claimed to be justified by the scriptures. How easy it was to use the scriptures as a justification to degrade and abuse a person. And so, the Samaritan woman responds to the Lord's request first with a question. Perhaps with some measure of sarcasm, she responds: »How is it that you, a Jew, ask a drink of me, a woman of Samaria?«

The discussion between Jesus and the Samaritan woman continues. It gradually becomes more personal. Slowly, the woman reveals the condition of her life. And, Jesus enters into a dialogue of healing and reconciliation with her. Jesus does not shame the woman! Jesus does not condemn the woman! Jesus recognizes her inherent value as a daughter of God. Yet, at the same time, Jesus also wants the woman to see herself and her situation more clearly! He knows that reconciliation and healing requires an honest assessment of one's self.

Slowly and gradually, the healing and reconciliation mysteriously takes place. Despite her marital situation, the woman humbly and faithfully confesses that she waits for the Messiah. She acknowledges the deep spiritual longing which exists in her heart. She says with profound conviction: »I know that the Messiah is coming. When he comes, he will proclaim all things to us.«

* Paper presented at the Faith and Order Plenary Commission Meeting in Moshi, Tanzania (1997).

And, Jesus honors her desire. He affirms her faith. Jesus declares that He is the Messiah. It is truly a moment of »Theophany«. He says to Photini: »I am he, the one who is speaking to you.« He is one who gives living water.

Jesus reveals in this encounter the love and mercy of God. And, Photini – the Samaritan woman – responds to the presence of Christ. In spite of her past and the abuse she had experienced, she comes to see herself as a beloved daughter of God.

But even more than this, she becomes a disciple. Her encounter with Christ was a life changing experience. Following her meeting with the Lord, she goes back to her village and begins to tell others about Christ. The person who knew abuse and rejection became a person who experienced God's healing and reconciliation. And, this gave her the wisdom and the courage to share the good news with others. Photini, the Samaritan woman, became an instrument of reconciliation. Yes, Photini – a woman – a Samaritan woman – a woman whose life was out of control ... became the »the enlightened one«, she became the messenger of Christ and His light.

But there is a part of the story that we should not forget. It is the reaction of the other disciples. You will remember that the disciples had gone to buy food just prior to the beginning of the encounter between Jesus and the woman. It appears that they were not present for most of the dramatic encounter between Jesus and the Samaritan woman. When the disciples did return, they were astonished that Jesus was speaking to the woman.

Why were the disciples »astonished?« The action of the Lord challenged their religious sensibilities. The action of the Lord did not fit their expectations of how Jesus 'should' behave. The action of the Lord challenged their understanding of Scripture. The action of the Lord challenged their understanding of their religious tradition.

Perhaps the disciples also learned a lesson that day. Perhaps they learned that the reception of the Gospel message called them to go beyond that to which they were accustomed. Perhaps they learned that the reception of the Gospel message called them to a true metanoia – a true change of heart, which was open to the mighty actions of God and to the surprises of God in the present.

II

The Ministry of the Theologian

Many of us would consider ourselves to be theologians. Some of us use this title when we are asked to identify our occupation. Some of us may use this title because of our academic degrees. Some of us may have formally received this title from our Church.

But, I want to ask a simple question. What makes us theologians? Are we theologians simply because we have survived the pitfalls and snares of the academic jungle? Are we theologians simply because we teach a course in theology or because we are Church administrators? Are we theologians because we attend theological meetings? Are we theologians because we know the right people ... and have made the right connections?

Or, are we theologians because we have been gifted with the charisma of teaching the faith? Are we theologians because we have a mysterious vocation from God, to speak about God, in the presence of God, and for the sake of God's people?

There are two observations about theologians which always seem to come into my mind when I reflect upon our vocation. The first comes from Evagrius of Pontos. In the often cited remark, Evagrius says simply : »A theologian is a person who prays and the person who truly prays is a theologian.«¹

Immediately, Evagrius presents us with a perspective on the theologian which is different from the one to which we may be accustomed. Evagrius seems to remind us that the theologian is first and foremost a person of prayer, a person who is in relationship with God. According to this perspective, being a theologian is not first of all related to academic accomplishments, scholarly activity, or teaching ability. While not denying the relative value of scholarship, Evagrius is pointing to something more fundamental. He is, in fact, pointing to one's relationship with God. This relationship is one which is nurtured and sustained by prayer. Prayer is the key to this fundamental relationship.

There is another adage about theologians which deserves our attention. This adage comes from St. Gregory the Theologian, who was a teacher of Evagrius. At the very beginning of his Theological Orations, Gregory provides us with a warning and a challenge. Gregory says this: »Not to everyone, my friends, does it belong to philosophize about God – because it is permitted only to those who have been scrutinized and are past masters of contemplation and who have been purified in soul and body ... or at least are being purified.«²

Gregory causes us to think twice about the vocation of a theologian. According to Gregory's Christian perspective, it is not a calling for everyone. Those who dare to speak about God, according to Gregory, must meet certain requirements. Firstly, the theologian needs to be examined by members of the faith community. This reminds us that the theologian is intimately related to the Church. Secondly, the theologian needs to be a person of contemplation. This means that the theologian must be in a dynamic relationship with God. And, thirdly, the theologian needs to be a moral person who is growing in holiness. This means that the theologian cannot relate with God without living in communion with others. The characteristics about which Gregory speaks are fundamental features of what we might call today »Christian spirituality.«

Neither Evagrius nor Gregory would deny the value of learning, of scholarship, and of intellectual honesty. They are not representatives of that narrow-minded tradition which rejected at face value the importance of learning. Indeed, we should remember that both Evagrius and Gregory were persons who had benefited from a rich and comprehensive educational tradition. We know that Gregory especially received the best »secular« education of his day. He was a person not only nurtured in theology but also schooled in the classical tradition. His rich understanding of history, his knowledge of languages, and his skill in rhetoric are reflected in the vast body writings which have come down to us.

¹ See also *St. Nilos, On Prayer*, 60: PG 79, 1180 B.

² *St. Gregory the Theologian, First Theological Oration I*, 3, 15–20: BEP 59, 214.

No, we cannot say that Evagrios and Gregory are opponents of learning. Rather, Evagrios and Gregory are saying that there is something more important, something deeper which is of greater value. They are saying that there is something more important than the skill and discipline of the scholar. There is something more foundational in the identity of a Christian theologian.

This something is one's relationship with the living God. A theologian is first and foremost a person who is engaged in a loving relationship with God and His people in the midst of creation. It is precisely these relationships which provide the context and the foundation for theologizing. Authentic theology is nurtured by these relationships. Authentic theology is the fruit of these relationships.³

A Christian theologian, according to the tradition expressed by Evagrios and Gregory, is not simply the dispenser of religious facts. A theologian is not simply one who is knowledgeable about the scriptures and various theological traditions. A Christian theologian is one who knows God, and who speaks about God not as distant object but as an intimate friend. We simply cannot speak with integrity about God without living in communion with the living God. We cannot be teachers of God's people without living in communion with our brothers and sisters. The various disciplines of Christian life such as prayer and fasting, participation in the Eucharist, and expressions of charity are important means through which these relationships are expressed and deepened.

Here, I would remind you again of the story of the Samaritan woman. Her experience of Christ was a life changing event. Through her encounter with the Lord, Photini truly came to know the living God not as an abstract concept but as a loving friend. This was not simply intellectual knowledge. Rather, it was an experience which profoundly affected both her mind and her heart. It affected both the way she lived and the way she thought. Her experience of Christ affected her entire being. And, this experience became the basis for her new relationship with God and with others. It became the dynamic foundation for new relationships as well as for her teaching and for her missionary activity.

Are we willing to take seriously our relationship with God and how it affects our identity as theologians and our theological reflection?

A number of us have come to Moshi after attending a consultation on Theological Education and Ministerial Formation which was held in Oslo, Norway. It was a very fruitful meeting which brought together over 150 theologians and theological educators from throughout the world. It was also a meeting which raised very serious questions about Theological Education and the vocation of the theologian.

Many of the participants recognized that theological education places much emphasis upon factual knowledge and scientific methodology. But, at the same time, it pays little attention to the relationship between theology and the spiritual life. The fear was expressed again and again that theologians and ministers may grasp the technical language of theology – but they may have little personal appreciation of the Living God.

³ *Metropolitan John Zizioulas, Being as Communion*, Crestwood, NY 1985, pp. 67–122. See also his »The Church as Communion: A presentation on the World Conference Theme,« in: *Thomas F. Best and Gunther Gassma, (ed.), On the Way to Fuller Koinonia*, Geneva 1994, pp. 103–111.

One of our colleagues here, Sister Mary O'Driscoll, reminded the participants in the Oslo consultation that theological education and formation must be concerned with our relationship with God. She said that our vocation »presupposes that all involved in ministry in the Church have a personal ongoing relationship with God. Their theological education and ministerial formation must, therefore, be concerned with nurturing this relationship. Without it, ministers would be inauthentic and shallow in putting before others the ultimate ecumenical vision. People who listen to us are easily able to distinguish between the minister who genuinely enjoys a relationship with God and the minister who does not. When ministers speak with conviction, their words carry weight. They are not the result simply of intellectual comprehension but also of sincere personal experience of the divine. Theological education and ministerial formation are ultimately about knowing God, developing a passion for God, penetrating experientially as well as intellectually as much as is possible for each person into the mystery of God's love.«⁴

We cannot easily escape the consequence of these observations. Simply stated, we must admit that the quality of the theologian's relationship with God and with God's people is bound to be reflected in the activity of the theologian. Our ability to assess and to address the critical issues which affect the Church and the society today and most especially the challenges related to Christian reconciliation are related not simply to our scholarly abilities, important though they may be. Rather, our ability to serve the Church and the process of reconciliation is directly related in the first instance to our relationships with the living God and His people and the creation. It is only when we take seriously those relationships will we be able to be nurtured by the Spirit and will we be able to use our scholarly abilities properly.

It seems to me that the Ecumenical Movement and the WCC need persons who take very seriously their vocation as theologians. This vocation can certainly make use of scholarly abilities. It certainly demands both humility and academic honesty. Indeed, our appreciation of the great issues of Christian divisions have been enriched by the thoughtful studies by theologians whose appreciation of biblical languages and historical events have enabled us to see our theological, ethical and liturgical differences in a new light, and which have enabled us to come to common understandings and consensus.

Yet, the vocation of a theologian is not simply a matter of being an expert in Church History or Dogmatic Theology or Biblical Studies. It is a vocation which requires that one be open to the workings of the Spirit in our lives and of deepening our union with Christ who leads us to the Father. It is a vocation which requires that we take seriously the values of the Gospel. Even as we struggle with our divisions and misunderstandings, we must be rooted in the reality of God and open to the working of the Spirit who guides us in all truth today.

Fr. Laurence, the abbot of the monastic communities of New Skete, speaks directly to this when he says: »No matter how professional and necessary our involvement in theological studies, it is the life in Christ in each of us that must be deepened at all times.

⁴ Sister Mary O'Driscoll, Response to the Presentation on The Importance of the Ecumenical Vision for Theological Education and Ministerial Formation, Oslo, Norway, 5 August 1996, Global Consultation on »The Viability of Ministerial Formation and Ecumenical Theological Education Today«.

Therefore, whether we speak on the sacraments or translation, on liturgical life or stewardship, or whether we consider the inner life itself from an academic point of view, we must recall that this is simply part of the whole of that mystery we call life in the Church. Practically, this means that my personal inner life cannot be ignored because of academic theological considerations, for the final step in that process will be a kind of spiritual materialism, every bit as destructive of life as secular materialism.«⁵

III

The Importance of Theological Reflection

During his recent visit to the World Council of Churches in Geneva, Ecumenical Patriarch Bartholomew of Constantinople spoke about the importance of theology for our churches and for the ecumenical movement. Reflecting the rich patristic tradition, Patriarch Bartholomew began by saying: »When centered upon the Mystery of Christ and His Gospel, authentic theology always gives life or serves life. Just as the Lord is the »Giver of Life« and His words are 'words of life', our words about God must always reflect His teachings and His ministry. This means that our theology must be done with profound humility, with prayer, in the midst of the believing community, and for the sake of the salvation of the entire world. Like the Apostle Peter, we too must say: »To whom can we go, Lord, You have the words of eternal life« (Jn. 6:68)«⁶.

With these words, the Patriarch reminds us that theology seeks to nurture us in true life – which is the life in Christ. Theology guides us in our relationship with God, with one another, and with the world in which we live. Viewed from this perspective, theology is profoundly pastoral. Its ultimate concern is with healing, reconciliation, and union with God.

Having made some observations on the vocation of the theologian, I want to echo the words of the Patriarch and to affirm in the strongest way the importance of theological reflection both for our churches and for the ecumenical movement. From its beginning, the Faith and Order movement has made a monumental contribution to theological reflection especially on those issues related to Church division, and the process of reconciliation and renewal. The various bilateral dialogues and the recent agreements between the Churches have been nurtured by the work of Faith and Order. Our appreciation of so many aspects of Church History, the Scriptures, and the Liturgy have been enriched by the insights of those who have been active in Faith and Order.

Central to its work has been the fact that the Faith and Order movement consistently holds before the Churches and the WCC the »goal of visible unity in one faith and one eucharistic fellowship, expressed in worship and in common life in Christ, in order that the world may believe«. Faith and Order reminds the Churches and the WCC that the issues of Christian division must be clearly recognized and studied. Those involved in

⁵ Hieromonk Laurence, *Orthodox Monasticism Today*, *GOThR* 32 (1987) 238.

⁶ *Ecumenical Patriarch Bartholomew of Constantinople*, Address at the Ecumenical Institute, Bossey, Geneva, 12 December 1995.

Faith and Order struggles with their Churches in seeking to find consensus, in seeking to heal division so that the world may believe and God will be glorified!

Perhaps in these days, we have realized again how difficult this process can be. Indeed, the task before us can easily appear to be impossible – unless we really believe that we are participating in a special way in the reconciling ministry of Christ. St. Paul is reminding us of the divine actions when he says: »All this is from God, who reconciled us to himself through Christ, and has given us the ministry of reconciliation; that is in Christ, God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against us them, and entrusting the message of reconciliation to us. So we are ambassadors for Christ ...« (2 Cor. 5:18–20). Our theological activity is ultimately not our own. Rather, it must constantly be related to the actions of God. We are ultimately the servants of the One who gives to all believers the »ministry of reconciliation«.

This »ministry of reconciliation« requires that we theologians engage together in serious and thoughtful theological reflection. But, this engagement must always be one which takes place in the presence of God, for the sake of all God's people, and for the glory of God. This reflection must always be done with a humility which is open to the Spirit's actions and to the Spirit's surprises. In the end, we must humbly affirm the perspective words of St. Irenaeus who says: »Not only in this present age but also in the age to come, God will always have something more to teach the human person and the human person will always have something more to learn from God.«⁷

If we believe this, then we also must be ready honestly to examine the quality – the character – the spirit – of our theological reflection. As we have already said, it is of absolute importance for the Christian theologian to be engaged in a dynamic relationship with God and His people. It is equally important that we are sensitive to the quality of our theological reflection. Our theological reflection must be such that God is glorified through our words. Our theological reflection must be such that our words lead to healing and reconciliation. Our theological reflection must be such that our words are open to the prompting of the Holy Spirit today.

This does not mean that we easily can ignore the historical points of differences between our Churches. On the contrary, I believe that we have an obligation to resolve in the present those issues coming from the past which continue to divide us. We cannot pretend that theological perspectives and, in some cases, doctrinal differences do not divide us. But, let us remember that we do not live in the past. Our approach to the disputed points must reflect the fact that we are at a different point in history from our ecclesiastical ancestors. If we so choose, we are able to look at the issues of division in a different perspective and to look at them together precisely because of the Spirit's prompting and guidance. If we so choose!

It seems to me that our Churches and the ecumenical movement can truly be enriched by this type of theological reflection. Many of you have learned about the financial crisis which afflicts the World Council of Churches. It is a serious matter. And I pray, that the Churches will respond to the Council with renewed support. But, I also believe that there is a spiritual and theological crisis at the World Council of Churches. This crisis of spir-

⁷ Cited in *Fr. Kallistos Ware*, *The Orthodox Way*, Crestwood, NY 1979, p. 185.

ity and theology manifests itself in a lack of clarity in the Council's fundamental vocation as well as a lack of internal coherence and an imbalance in the council's programmatic concerns.

With this in mind, I maintain that Faith and Order has a special role to play in affirming the critical importance of theological reflection on issues related to the restoration of visible unity and the fundamental meaning of the ecumenical movement. But, this can be done only if the theologians engaged in this critical work see themselves as servants of the Lord and His people.

Faith and Order can serve the Council by engaging in theological reflection which is not only rich in content but also rich in tone and texture:

We long for a theology which is doxological, which is rich in the praise of God and mindful of God's might acts of salvation.

We long for a theology which is salutary, which nurtures us in our growth in holiness, and which opens our hearts to God and to His people.

We long for a theology which is rooted in the community of faith, which is attentive to the concerns and needs of all God's people.

We long for a theology which integrates the personal and corporate, which integrates body and spirit, the material and the spiritual.

We long for a theology which celebrates the creation as God's gift and inspires us to be good stewards of our blessings.

We long for a theology which proclaims that we are God's daughters and sons, which reminds us that we are called to serve others in the name of the Lord.⁸

IV

The Context of Reception

Not long ago, I had the special opportunity to participate in the 200th Anniversary celebration of the African Methodist Episcopal Zion Church in the United States. During the course of the week long observance, one entire evening was devoted to the issues of Christian unity. Over two thousand delegates and friends gathered to pray, to sing hymns and to hear the witness of those especially active in the quest for Christian reconciliation and unity. We were together for about four hours. I had never experienced anything like this event before.

As I reflected upon this event in the following days, I realized that I had experienced the process of reception. Within the context of worship, God's people were affirming the importance of reconciliation and unity. It was a process rooted in prayer. It was a process nurtured by the scriptures. It was a process which celebrated God's mighty actions in the present. It was a process which took seriously the dignity of all the People of God. I left

⁸ Nicholas Apostola, *Theology as Doxology, Ministerial Formation* 67:4 (1994) 35–45.

that special gathering with a feeling that the quest for reconciliation and unity truly had been advanced.

Because of our own academic training, we theologians frequently place a great deal of emphasis upon finding the 'right words'. Because of this, we often think that the divisions among the churches will be healed simply when we are able to find the 'right words'. So many of us have had the experience of spending hours upon hours in ecumenical group trying to fashion a document which contain the 'right words'. Indeed, the process of reception is frequently viewed, either consciously or unconsciously, as one which seeks only to find the 'right words' and then to present them to the churches for their acceptance.

Now, the words with which we communicate and seek to express consensus are important. I do not wish to underestimate the importance of using the appropriate words in our theological reflections. Indeed, part of our progress in the ecumenical movement has been made because we have struggled to recapture a common theological language which enables us not only to speak together but also to move beyond the 'words' which have been misunderstood or misinterpreted in the past. Words are important. And, there is a sense in which we must find the appropriate words to express our unity today.

Undoubtedly, this was a major concern of those at the Councils of Nicea in 325 and Constantinople in 381. In producing a statement of faith, the bishops certainly did not wish to give the impression that they were trying to capture in words the essence of Christian belief about the Trinity. But, they did struggle to find 'God-worthy' words which described God's mighty actions, which celebrated their faith and which could contribute to the unity of the Church. Their words were important. But, also important was the context in which the words were fashioned and received.

What we sometimes overlook today is the fact that words do not exist in a vacuum. There is always a context to our words. The words are always spoken by someone or by a group of persons within a context. The words are always heard or not heard by someone or a group of persons within a context. This means, quite simply, that the 'right words' may not be received if the context is not supportive of their positive reception.

Most of us would be quick to recognize that the divisions which afflict Christians are the result of theological misunderstanding and doctrinal differences. But the more closely we look at the historical situations in which divisions first developed, we would also have to admit that the context for dialogue had become contaminated. Groups of Christians came to see one another as adversaries. There was a breakdown in mutual respect and understanding. There was a separation for worship and prayer. There was a loss of a sense of common history and mission. Ultimately, there was a loss of a common mind which prevented the development of consensus or agreement.

It was not simply a matter of finding the 'right words'. The very context for discussion had been destroyed.

When many of the early Fathers and Christian teachers spoke about Christian divisions, they clearly recognized that it was not simply a matter of »words«. Certainly, the early Father do not deny importance of theological formulations. But, they recognize that it was also a matter of those who spoke the words and created the context. Divisions, they would tell us, are ultimately the result of a »hardness of heart« which manifest itself

in pride, arrogance, self-righteousness. It is for this reason that St. Maximos the Confessor could say very simply: »My children – nothing causes schism and heresies in the Church than the fact that we do not love God and do not love our neighbor.«⁹

Today, we must be sensitive both to the process of fashioning the words of theological consensus and the process of restoring the context which contributes to reconciliation. This means that the restoration of full communion between the Churches will not be accomplished simply through formal doctrinal agreements fashioned by theologians, not simply by finding the »right words«. These theological agreements are of immense importance. But, these agreements must be fashioned and received in a context of faith, hope and love where the whole People of God see themselves both as the »guardians of the faith« and as the »ministers of reconciliation«.

The context of reconciliation certainly must include the following: We need common prayer and liturgical celebrations which express our desire to be more fully united in accordance to the will of Christ. We need joint pilgrimages which remind us of the sacred places in our common history and which honor the saints from all our churches who are united in the bond of holiness. We need public acts of forgiveness which recognize the tragic excesses of the past and foster the healing of memories in the present. We need acts of common service to the needy and common witness in the society. We need to examine together our understanding of the scriptures, our patterns of worship, our style, our theological education and our expressions of ordained ministry with an eye towards renewing our parish life. And, we need to celebrate together every year the Great Feast of Easter, the festival of our reconciliation in Christ.

When we examine our common history, we see that there have been significant times when divisions have been overcome and reconciliation was received. A restoration of unity followed the Arian crisis and was expressed by the Council of Constantinople in 381. The historic Nicene-Constantinopolitan Creed bears witness to this reconciliation. A restoration of unity between the Church of Alexandria and the Church of Antioch in 433 is expressed in a letter of Patriarch Cyril and Patriarch John. A restoration of unity between the Church of Rome and the Church of Constantinople also is expressed in a statement of the Council of 879.¹⁰

When I examine these documents of reconciliation, I am struck especially by two factors which are common to all three. Firstly, the statements are very brief. When one remembers the heated discussions which preceded the reconciliation, the utter simplicity of the statement appears surprising. Secondly, each statement is not very analytical either in content or in tone. Rather, each statement has a strong doxological and kerygmatic character.¹¹

Although these documents were composed centuries ago, I believe that their content and their tone tell us that something else happened! The reconciliations which were achieved with God's grace were not simply the result of finding the »right words«. While

⁹ See *Johannes Moschus*, *Pratum Spirituale*, 74; PG 87 III, 2925 D.

¹⁰ *Thomas FitzGerald*, *Unity and Prayer*, in: *Thomas F. Best and Dagmar Heller*, *So We Believe. So We Pray*, Geneva 1995, p. 53.

¹¹ *Ibid.*, p. 54.

the words are certainly important, they point to an even more basic reality. The documents do not create unity. Rather, the documents bear witness to a deeper reality of reconciliation which words cannot fully capture. While the words are important, what appears to be even more important is the attitude of the heart of those who fashioned the words and those who received them. Simply stated, a context had been created in which persons were open to the prodding of the Holy Spirit not simply with their minds but with their hearts as well.¹²

The restoration of Christian unity in our own time will be accomplished gradually and a very fundamental way when our statements of reconciliation are fashioned and received by persons who are open to the activity of the Holy Spirit who guides us in all truth and who reveals the presence of Christ in our midst. Our concern for reconciliation cannot be separated from our identity as persons who are striving to live in communion with God and with others through Christ. Our concern for the reception of consensus statements cannot be separated from our willingness to engage in theological reflection which reflects these relationships.

The Centrality of Christ and His Gospel

Finally, we need to affirm together that the reality of Christ and His Gospel is at the very heart and center of our quest for reconciliation and the restoration of visible unity. This may seem obvious to you. But, I feel that there are tendencies to find another basis and justification for the one ecumenical movement. Yes, it is true, that we do share a common human nature. Yes, it is true that we do share in the same creation. Yes, it is true that we all have an inherent orientation towards God. These affirmations are true and valuable. But, the Christian believer has something more to say.

For us who call Jesus Christ our Lord, God and Savior there can be no other basis for our quest for reconciliation and visible unity. Christ is the one who reveals the Father's love and sends the Spirit to bind us together. Christ is the one who reveal that our life is most fully human when we live in communion with God, in communion with one another and in communion with the creation. It is this Christocentricity which opens us up to the richness of the Triune God and which opens us up to the profound dignity of human life. Like St. Photini, the Samaritan woman, we too must recognize that Christ is the one who is the source of living water.

So, let me conclude by these words from Saint Ambrose which remind us of the centrality of Christ.

In Christ we have everything.
If you want to heal your wounds, He is the doctor.
If you are burning with fever, He is the fountain.
If you are in need of help, He is the strength.
If you are in dread of death, He is life.
If you are fleeing darkness, He is light.
If you are hungry, He is food.

¹² Kyriaki FitzGerald, *Walls of the Heart*, *Ecumenical Trends* 22:4 (1993) 13–16.

O taste and see that the Lord is good.
Happy are those who take refuge in him.¹³

Christ is in our midst!
To him be glory and honor
now and forever and unto ages of all ages.
Amen.

¹³ *St. Ambrose of Milan, On Virginity, 16: PL 16, 305 BC.*

Die neueste Statistik aus dem Hl. Berg Athos

von Georg Mantzaridis, Thessaloniki/München

Seit Anfang der 70er Jahre erlebt das athonitische Mönchtum eine stete Zunahme nicht nur seiner Mitglieder, sondern auch hinsichtlich all jener Größen, die für das Wachstum einer Gesellschaft bezeichnend sind. Sicherlich gestattet die Besonderheit dieser Mönchsrepublik seine Bewertung nicht anhand konventioneller statistischer Daten, die in weltlichen Gesellschaften angewendet werden. Überdies ist auch in diesen Gesellschaften die statistische Annäherung geistiger Parameter, wie eben die Religiosität, völlig konventionell. Die Tiefe des inneren Lebens des Menschen, insbesondere des Mönches, bleibt der soziologischen Forschung unzugänglich. Da aber auch statistische Daten eine gewisse Aussagekraft besitzen, darf ihre Anwendung nicht als völlig überflüssig gelten.

Nach einem scheinbar unaufhaltsamen Rückgang des athonitischen Mönchtums, der vor allem in der Zwischenkriegszeit begann und sich in den ersten zwei Jahrzehnten nach dem 2. Weltkrieg zuspitzte, verringerte sich 1972 erstmals die Zahl der Mönche nicht, sondern erhöhte sich gegenüber dem Vorjahr um einen Mönch; waren 1971 noch 1145 Mönche auf dem Heiligen Berg, so waren es 1972 nunmehr 1146.

Die augenscheinlich kaum merkliche, aber in der Tat bezeichnende Bedeutung dieser Zunahme an athonitischen Mönchen setzt sich bis heute fort. Periodisch auftretende Rückgänge, die während dieses Aufwärtstrends verzeichnet wurden, hängen von der hohen Sterberate der zu jener Zeit überalterten Bevölkerung des athonitischen Mönchtums ab. So kamen von 1972 bis 1996, als man die letzte Zählung der Mönche vornahm, 1036 neue Mönche auf den Heiligen Berg (siehe statistische Tabelle am Textende).

Differenziert betrachtet, kamen in den ersten fünf Jahren (1972–76) 143 neue Mönche, also im Durchschnitt ca. 29 jährlich. Von 1977–1986 kamen 284 Mönche und es wurde durchschnittlich dieselbe jährliche Zuwanderung beibehalten. Von 1987–96 erhöhte sich die Zahl der Mönche schließlich um 609, also im Durchschnitt 61 pro Jahr. So beobachten wir, daß das Hinzukommen neuer Mönche auf den Athos nicht nur nicht stagniert, sondern im letzten Jahrzehnt sogar um über 100 % ansteigt. Mag wiederum die Erhöhung der Gesamtzahl der Mönche auf dem Athos von 1972 bis 1996 nicht beeindruckend (sie beläuft sich auf 343 Personen), so liegt dies an der hohen Sterberate, zu der die überalterte Bevölkerung naturgemäß beitrug.

Der zahlenmäßige Anstieg der Mönche auf dem Heiligen Berg geht mit der Verringerung ihres Durchschnittsalters einher, weil fast alle, die in letzter Zeit in den Mönchstand eintreten, jungen Alters sind. Die überwiegende Mehrheit der athonitischen Mönche konstituiert sich bereits aus denen, die in den letzten 25 Jahren hinzugekommen sind. Dieses Phänomen hat das athonitische Mönchtum erneuert und die Alterspyramide völlig geglättet, während gleichzeitig das Durchschnittsalter auf ca. 48 Jahre gesenkt wurde. Den größten prozentualen Anteil bilden heute die 31–40 jährigen.

Zudem befindet sich das Bildungsniveau der Mönche auf einer deutlich höheren Stufe als der durchschnittliche Bildungsstand der Bevölkerung Griechenlands. Gegenwärtig kommen viele Graduierte höherer und universitärer Bildungseinrichtungen aus verschiedenen wissenschaftlichen Fachrichtungen zum Athos, um Mönche zu werden. Waren es beispielsweise von 1960–64 eben noch 3 Graduierte universitärer Bildungseinrichtungen (2,8 %), die zum Athos kamen, so beträgt ihr heutiger Anteil an der Gesamtzahl der Mönche 343 Graduierte (27 %). Von ihnen haben 133 (10,5 %) ein Diplom in Theologie, während die restlichen 210 (16,5 %) Abschlüsse anderer universitärer Fakultäten besitzen. Der Anteil jener, die die sechsjährige Grundschule nicht beendet haben, beträgt 1,7 %.

Hinsichtlich der Organisation des monastischen Lebens hat der Heilige Berg in letzter Zeit starke Umwälzungen erfahren. Als authentisches System für die Organisierung des gemeinschaftlichen Lebens der Mönche wird im allgemeinen das Koinobitische anerkannt, das den persönlichen Besitz ablehnt. Das System der Idiorhythmie könnte man als Entfaltung der Lebensweise der alten Lavra bezeichnen. Es gewann in kritischen Zeiten des Umbruchs in der Geschichte des Mönchtums die Oberhand und erlaubt persönliches Eigentum. Jedes der zwanzig Klöster, die heute auf dem Heiligen Berg existieren, hat für kürzere oder längere Zeit die Phase der Idiorhythmie durchlaufen. Die Verfassung des Heiligen Berges verbietet den Wechsel eines Klosters vom Koinobitischen zum idiorhythmischen System, während umgekehrt der Wechsel eines idiorhythmischen Klosters zum Koinobitentum erlaubt ist (Artikel 85). Vor 25 Jahren waren neun von den zwanzig Klöstern auf dem Athos idiorhythmisch, während heute alle koinobitisch sind.

Schließlich muß bemerkt werden, daß heute auf dem Hl. Berg nicht nur die traditionellen orthodoxen Länder (Griechenland, Rußland, Rumänien, Bulgarien, Serbien, Georgien) vertreten sind, sondern auch viele andere Völker aus verschiedenen Teilen der Welt (England, Frankreich, Deutschland, Kanada, Niederlande, Peru, Syrien, Afrika) mit ihren orthodoxen Mitgliedern. Die Bewahrung und weitere Stärkung dieses ökumenischen Charakters des athonitischen Mönchtums hat nicht nur für das Mönchtum bedeutendes Gewicht, sondern auch für die gesamte Kirche.

Dieses Wachstum des athonitischen Mönchtums ist in erster Linie mit starken charismatischen Persönlichkeiten verbunden, die über eine intensive geistige und moralische Ausstrahlungskraft verfügten. Diese Persönlichkeiten, die (zum Teil) auch noch in unseren Tagen leben, bewirkten einen bemerkenswerten Zustrom zum monastischen Leben. Beschränkt man sich auf jene bereits aus diesem Leben geschiedenen Persönlichkeiten, so müssen wir den Hesychasten Vater Iosif den Spileoten nennen, auf den heute sechs von den zwanzig Klöstern des Hl. Berges ihre geistige Vaterschaft zurückführen, den Vater Paisios, der ebenfalls mit der Gründung bzw. Erneuerung bestimmter Klöster verbunden ist, aber auch geistlicher Führer vieler athonitischer Mönche und unzähliger Glaubender gewesen ist, ebenso den Starez Sophronios, der, obwohl er die letzten Jahrzehnte seines Lebens im von ihm gegründeten Kloster des Ehrwürdigen Vorläufers in Essex/England verbrachte, über zwei Jahrzehnte auf dem Heiligen Berg lebte und mit seinem Buch »Der heilige Siluan der Athonit« viele junge Menschen zum Mönchtum führte.

In der folgenden statistischen Übersicht wird eine genaue Auflistung der Anzahl der Mönche des Hl. Berges während der letzten 25 Jahre gegeben.

(Aus d. Griech. übers. von G. Vlachonis)

Jahre		Anzahl der Mönche	
1865	1870	1875	1880
1885	1890	1895	1900
1905	1910	1915	1920
1925	1930	1935	1940
1945	1950	1955	1960
1965	1970	1975	1980
1985	1990	1995	2000
2005	2010	2015	2020
2025	2030	2035	2040
2045	2050	2055	2060
2065	2070	2075	2080
2085	2090	2095	2100
2105	2110	2115	2120
2125	2130	2135	2140
2145	2150	2155	2160
2165	2170	2175	2180
2185	2190	2195	2200
2205	2210	2215	2220
2225	2230	2235	2240
2245	2250	2255	2260
2265	2270	2275	2280
2285	2290	2295	2300
2305	2310	2315	2320
2325	2330	2335	2340
2345	2350	2355	2360
2365	2370	2375	2380
2385	2390	2395	2400
2405	2410	2415	2420
2425	2430	2435	2440
2445	2450	2455	2460
2465	2470	2475	2480
2485	2490	2495	2500
2505	2510	2515	2520
2525	2530	2535	2540
2545	2550	2555	2560
2565	2570	2575	2580
2585	2590	2595	2600
2605	2610	2615	2620
2625	2630	2635	2640
2645	2650	2655	2660
2665	2670	2675	2680
2685	2690	2695	2700
2705	2710	2715	2720
2725	2730	2735	2740
2745	2750	2755	2760
2765	2770	2775	2780
2785	2790	2795	2800
2805	2810	2815	2820
2825	2830	2835	2840
2845	2850	2855	2860
2865	2870	2875	2880
2885	2890	2895	2900
2905	2910	2915	2920
2925	2930	2935	2940
2945	2950	2955	2960
2965	2970	2975	2980
2985	2990	2995	3000
3005	3010	3015	3020
3025	3030	3035	3040
3045	3050	3055	3060
3065	3070	3075	3080
3085	3090	3095	3100
3105	3110	3115	3120
3125	3130	3135	3140
3145	3150	3155	3160
3165	3170	3175	3180
3185	3190	3195	3200
3205	3210	3215	3220
3225	3230	3235	3240
3245	3250	3255	3260
3265	3270	3275	3280
3285	3290	3295	3300
3305	3310	3315	3320
3325	3330	3335	3340
3345	3350	3355	3360
3365	3370	3375	3380
3385	3390	3395	3400
3405	3410	3415	3420
3425	3430	3435	3440
3445	3450	3455	3460
3465	3470	3475	3480
3485	3490	3495	3500
3505	3510	3515	3520
3525	3530	3535	3540
3545	3550	3555	3560
3565	3570	3575	3580
3585	3590	3595	3600
3605	3610	3615	3620
3625	3630	3635	3640
3645	3650	3655	3660
3665	3670	3675	3680
3685	3690	3695	3700
3705	3710	3715	3720
3725	3730	3735	3740
3745	3750	3755	3760
3765	3770	3775	3780
3785	3790	3795	3800
3805	3810	3815	3820
3825	3830	3835	3840
3845	3850	3855	3860
3865	3870	3875	3880
3885	3890	3895	3900
3905	3910	3915	3920
3925	3930	3935	3940
3945	3950	3955	3960
3965	3970	3975	3980
3985	3990	3995	4000
4005	4010	4015	4020
4025	4030	4035	4040
4045	4050	4055	4060
4065	4070	4075	4080
4085	4090	4095	4100
4105	4110	4115	4120
4125	4130	4135	4140
4145	4150	4155	4160
4165	4170	4175	4180
4185	4190	4195	4200
4205	4210	4215	4220
4225	4230	4235	4240
4245	4250	4255	4260
4265	4270	4275	4280
4285	4290	4295	4300
4305	4310	4315	4320
4325	4330	4335	4340
4345	4350	4355	4360
4365	4370	4375	4380
4385	4390	4395	4400
4405	4410	4415	4420
4425	4430	4435	4440
4445	4450	4455	4460
4465	4470	4475	4480
4485	4490	4495	4500
4505	4510	4515	4520
4525	4530	4535	4540
4545	4550	4555	4560
4565	4570	4575	4580
4585	4590	4595	4600
4605	4610	4615	4620
4625	4630	4635	4640
4645	4650	4655	4660
4665	4670	4675	4680
4685	4690	4695	4700
4705	4710	4715	4720
4725	4730	4735	4740
4745	4750	4755	4760
4765	4770	4775	4780
4785	4790	4795	4800
4805	4810	4815	4820
4825	4830	4835	4840
4845	4850	4855	4860
4865	4870	4875	4880
4885	4890	4895	4900
4905	4910	4915	4920
4925	4930	4935	4940
4945	4950	4955	4960
4965	4970	4975	4980
4985	4990	4995	5000
5005	5010	5015	5020
5025	5030	5035	5040
5045	5050	5055	5060
5065	5070	5075	5080
5085	5090	5095	5100
5105	5110	5115	5120
5125	5130	5135	5140
5145	5150	5155	5160
5165	5170	5175	5180
5185	5190	5195	5200
5205	5210	5215	5220
5225	5230	5235	5240
5245	5250	5255	5260
5265	5270	5275	5280
5285	5290	5295	5300
5305	5310	5315	5320
5325	5330	5335	5340
5345	5350	5355	5360
5365	5370	5375	5380
5385	5390	5395	5400
5405	5410	5415	5420
5425	5430	5435	5440
5445	5450	5455	5460
5465	5470	5475	5480
5485	5490	5495	5500
5505	5510	5515	5520
5525	5530	5535	5540
5545	5550	5555	5560
5565	5570	5575	5580
5585	5590	5595	5600
5605	5610	5615	5620
5625	5630	5635	5640
5645	5650	5655	5660
5665	5670	5675	5680
5685	5690	5695	5700
5705	5710	5715	5720
5725	5730	5735	5740
5745	5750	5755	5760
5765	5770	5775	5780
5785	5790	5795	5800
5805	5810	5815	5820
5825	5830	5835	5840
5845	5850	5855	5860
5865	5870	5875	5880
5885	5890	5895	5900
5905	5910	5915	5920
5925	5930	5935	5940
5945	5950	5955	5960
5965	5970	5975	5980
5985	5990	5995	6000
6005	6010	6015	6020
6025	6030	6035	6040
6045	6050	6055	6060
6065	6070	6075	6080
6085	6090	6095	6100
6105	6110	6115	6120
6125	6130	6135	6140
6145	6150	6155	6160
6165	6170	6175	6180
6185	6190	6195	6200
6205	6210	6215	6220
6225	6230	6235	6240
6245	6250	6255	6260
6265	6270	6275	6280
6285	6290	6295	6300
6305	6310	6315	6320
6325	6330	6335	6340
6345	6350	6355	6360
6365	6370	6375	6380
6385	6390	6395	6400
6405	6410	6415	6420
6425	6430	6435	6440
6445	6450	6455	6460
6465	6470	6475	6480
6485	6490	6495	6500
6505	6510	6515	6520
6525	6530	6535	6540
6545	6550	6555	6560
6565	6570	6575	6580
6585	6590	6595	6600
6605	6610	6615	6620
6625	6630	6635	6640
6645	6650	6655	6660
6665	6670	6675	6680
6685	6690	6695	6700
6705	6710	6715	6720
6725	6730	6735	6740
6745	6750	6755	6760
6765	6770	6775	6780
6785	6790	6795	6800
6805	6810	6815	6820
6825	6830	6835	6840
6845	6850	6855	6860
6865	6870	6875	6880
6885	6890	6895	6900
6905	6910	6915	6920
6925	6930	6935	6940
6945	6950	6955	6960
6965	6970	6975	6980
6985	6990	6995	7000
7005	7010	7015	7020
7025	7030	7035	7040
7045	7050	7055	7060
7065	7070	7075	7080
7085	7090	7095	7100
7105	7110	7115	7120
7125	7130	7135	7140
7145	7150	7155	7160
7165	7170	7175	7180
7185	7190	7195	7200
7205	7210	7215	7220
7225	7230	7235	7240
7245	7250	7255	7260
7265	7270	7275	7280
7285	7290	7295	7300
7305	7310	7315	7320
7325	7330	7335	7340
7345	7350	7355	7360
7365	7370	7375	7380
7385	7390	7395	7400
7405	7410	7415	7420
7425	7430	7435	7440
7445	7450	7455	7460
7465	7470	7475	7480
7485	7490	7495	7500
7505	7510	7515	7520
7525	7530	7535	7540
7545	7550	7555	7560
7565	7570	7575	7580
7585	7590	7595	7600
7605	7610	7615	7620
7625	7630	7635	7640
7645	7650	7655	7660
7665	7670	7675	7680
7685	7690	7695	7700
7705	7710	7715	7720
7725	7730	7735	7740
7745	7750	7755	7760
7765	7770	7775	7780
7785	7790	7795	7800
7805	7810	7815	7820
7825	7830	7835	7840
7845	7850	7855	7860
7865	7870	7875	7880
7885	7890	7895	7900
7905	7910	7915	

Mönche in den Athosklöstern

Kloster	1971	1972	1974	1976	1978	1980	1982	1984	1986	1988	1990	1992	1994	1996
Megisti Lawra	378	380	351	355	348	325	326	319	329	306	309	335	328	356
Vatopediou	74	71	70	65	60	54	50	48	48	53	48	73	75	100
Iviron	57	54	64	63	62	52	51	56	53	53	61	61	54	57
Chilandariou	54	57	61	64	69	43	48	42	52	45	46	56	62	46
Dionysiou	42	42	36	37	35	54	56	55	59	59	59	50	48	46
Koutloumousiou	57	61	45	61	66	57	80	65	75	73	73	70	63	80
Pantokratoros	76	79	76	71	63	63	62	65	69	57	64	45	40	49
Xiropotamou	30	30	27	26	22	47	46	43	37	38	40	34	33	34
Zographou	11	12	10	9	13	11	16	12	12	11	15	11	17	15
Dochiariou	16	14	14	13	11	32	29	31	31	31	32	32	36	35
Karakallou	30	28	35	16	13	18	20	16	16	19	19	26	30	36
Philotheou	24	28	54	80	81	63	66	79	79	82	79	74	80	66
Simonos Petras	27	23	70	59	61	60	72	79	79	78	79	77	81	105
Agiou Pavlou	96	95	98	91	87	81	87	106	116	85	90	80	75	78
Stavronikita	31	37	33	43	40	40	41	46	40	40	28	33	35	47
Xenophontos	38	37	37	26	39	41	46	45	47	50	57	46	49	49
Grigoriou	30	22	38	40	57	63	71	68	62	72	70	76	79	82
Esphigmenou	33	38	48	49	41	35	48	43	38	40	41	55	69	105
Panteleimonos	24	22	18	29	30	30	31	25	23	32	35	40	64	58
Konstamonitou	17	16	15	17	16	22	29	23	20	26	30	27	26	26
Summe	1.145	1.146	1.200	1.206	1.217	1.191	1.275	1.266	1.285	1.255	1.275	1.301	1.344	1.489

Die Priesterweihe und die rechtmäßige Eheschließung

von Kyrillos Katerelos, Stuttgart

I. Die Problematik

Die grundsätzliche Haltung des Apostels Paulus bezüglich der Eheschließung des Klerus wird im Neuen Testament an der Stelle deutlich, an der er die grundlegende Forderung stellt, der Bischof dürfe der Mann nur einer einzigen Frau sein¹. Diese Forderung bildet die Grundlage für die spätere kirchenrechtliche Theorie und Praxis. Als die Kirche im ersten Ökumenischen Konzil die Eheschließung für Diakone und Priester vor dem Empfang der Diakonatsweihe² gestattete und in der Folge die Ehelosigkeit für die Bischöfe³ festlegte, zeigte sich, daß sie – auch nach allen modernen Maßstäben – dem Goldenen Schnitt in diesem komplexen und heiklen Thema nahegekommen war. Die Tatsache läßt sich nicht leugnen, daß die Eheschließung bzw. die Ehelosigkeit des Klerus und die Frage der Ordination von Frauen zwei wesentliche Probleme darstellen, die die Römisch-katholische Kirche heute erschüttern. Dabei werden in den beiden Kirchen jeweils diametral entgegengesetzte Meinungen zu den gleichen Streitfragen formuliert.

In der Orthodoxen Kirche bestanden in den Jahrhunderten, die auf das erste Ökumenische Konzil folgten, keine derartigen Probleme. Für diejenigen, die die ersten zwei Grade des Priesteramtes empfangen wollen, stellt die Eheschließung keinerlei Hindernis dar. Die Ehelosigkeit mag in der patristischen Literatur höheres Ansehen genießen als die Ehe und als vorzüglich gelten⁴. Doch stellte die Ehe niemals ein Hindernis für denjenigen dar, der das Priesteramt erstrebte, sofern er gemäß dem Kern des vom Apostel Paulus festgelegten Grundsatzes handelte: Der Priesteramtskandidat durfte und darf bis heute nur eine Ehe geschlossen haben. Wenn also die Priesterweihe dem in Zweitehe Lebenden verwehrt blieb, dann ist es offensichtlich, daß die Kirche bzw. der Bischof als Anwender des Kirchenrechts mit Situationen konfrontiert wurde, wo er zu beurteilen hatte, ob im bestimmten Fall eine vorausgegangene Ehe bestand oder nicht. Konkret mußte beurteilt werden, ob eine vorausgegangene Ehe, die an den heutigen Maßstäben gemessen rechtsunwirksam bzw. ungültig war, der Priesterweihe einer Person, die nach dieser rechtsun-

¹ 1 Tim 3,12.

² Vgl. dazu die überzeugende Intervention des Bischofs Paphnoutios aus Ägypten in der Kirchengeschichte des *Sozomenos* I, 23, 2–5 (hrsg. v. J. Bidez und G. C. Hansen, Berlin 1960, S. 44). Vgl. auch die Kirchengeschichte des *Sokrates*, I, 11: PG 67, 102 C – 104 B.

³ Signifikant sind die Kanones 12 und 48 der Synode in Trullo (in: *Ralles-Potles*, Σύνοδος τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852 (ND: 1966), Bd. II, S. 330 und 419). Vgl. auch N. Milasch, *Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, übers. v. M. Apostolopoulos, Athen 1906, S. 162 und 906.

⁴ Vgl. dazu das 3. Kapitel des Werkes *Gregors von Nyssa über die Jungfräulichkeit*, (hrsg. v. W. Jaeger, Band 8, Leiden 1963, S. 256).

wirksamen oder ungültigen Ehe eine durchaus rechtmäßige Ehe eingegangen war, im Wege stand.

Hier wollen wir auf zwei relevante Texte aus der kirchlichen Jurisprudenz eingehen und sie analysieren. Beide Texte stammen aus dem 13. Jahrhundert und stehen zeitlich sehr nahe beieinander. Der erste Text entstammt der juristisch-kanonistischen Tätigkeit des berühmten Metropoliten von Naupaktos Johannes Apokaukos⁵. Darin wird dargelegt, daß der oben genannte Metropolit aufgrund der Tatsache, daß der Staat der Kirche die Jurisdiktion in Sachen Familienrecht übertragen hatte, das Amt des Richters ausübte und sich für die Rechtsungültigkeit einer Ehe aussprach⁶, da diese Ehe ohne Einwilligung und den freien Willen des Ehegatten geschlossen wurde. Es handelt sich dabei um einen von vielen Fällen, in denen Johannes Apokaukos in Ausübung des Richteramtes eine Ehe wegen des Willensmangels bei einem der Ehegatten für ungültig erklärte. Darüber hinaus untersuchte er die gesetzlichen Konsequenzen, die dieser Vorfall mit sich brachte. Eigentlich soll die Frage beantwortet werden, ob nach einer solchen Ehe der Mann, der eine andere, rechtmäßige Ehe schließt – ohne als Bigamist zu gelten –, die Priesterweihe empfangen darf.

Der zweite auszulegende Text stellt einen komplexeren Sachverhalt dar. Er stammt auch aus dem 13. Jahrhundert, und zwar aus der Rechtssprechung des damals berühmten Erzbischofs von Ochrid Demetrios Chomatianos⁷. Der Text enthält kein Urteil des Erzbischofs sondern lediglich ein Begutachtungsschreiben für einen anderen Bischof, welcher letztendlich über die Regelung der Angelegenheit zu urteilen hatte⁸. Im konkreten Fall handelte es sich nicht um eine Eheschließung, sondern um die Verlobung zwischen Minderjährigen. Die Frage lautete, ob nach Auflösung einer solchen Verlobung der Mann, der später eine rechtmäßige Ehe schloß – ohne als Bigamist zu gelten –, zum Priester geweiht werden dürfe. Die Untersuchung dieses Falles durch Demetrios Chomatianos erweist das ganze Problem als komplex und kompliziert, zeigt aber zugleich die Ernsthaftigkeit und die Verantwortlichkeit der Urteilsbildung des Chomatianos. Gerade aus diesem Grunde waren seine kirchenrechtlichen Ratschläge damals sehr gefragt.

⁵ Über das Leben und das kirchliche Wirken des Johannes Apokaukos siehe M. Wellenhofer, Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (c. 1155–1233), Freising 1913. P. Polakis, Apokaukos Metropolit von Naupaktos, *Νέα Σιών* 18 (1923) 129–212, 321–336, 449–474, 514–527. N. Tomadakis, *Οἱ λόγοι τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου καὶ τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας*, Thessaloniki 1993, S. 23–58. K. Lampropoulos, *Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του*, Athen 1988.

⁶ Vgl. die Novelle 27 des Alexios Komnenos in: P. Zepos, *Jus Graecoromanum I*, Aalen 1962, S. 312: τὰ μέντοι ψυχικά ἅπαντα, καὶ αὐτὰ δὴ τὰ συνοικέσια, παρὰ τῶν ἀρχιεπισκόπων καὶ ἐπισκόπων ὀφείλουσι κρίνεσθαι τε καὶ ἐκβιβάζεσθαι. Über die Jurisdiktion der kirchlichen Gerichtshöfe siehe A. Christophilopoulos, *Δίκαιον καὶ ἱστορία*, Athen 1973, S. 244–254. Der konkrete Fall des Apokaukos, der für uns relevant ist, ist von N. Bees veröffentlicht worden: Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetolien), *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 21 (1971–1974), Ap. 19,79.

⁷ Über das Leben und das kirchliche Wirken des Demetrios Chomatianos siehe A. Jameson, *The responsa and letters of Demetrios Chomatianos, Archbishop of Achrida and Bulgaria: A study in byzantine legal and economic history of the thirteenth century*, Diss. Univ. Harvard, 1957. G. Prinzig, *Die πονήματα διάφορα* (verschiedene Monographien) des Demetrios Chomatianos, Chartophylax und Erzbischof von Ochrid (1215–1236), Münster 1980.

⁸ Siehe J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica, spicilegio solesmensi parata iuris ecclesiastici graecorum. Selecta Paralipomena*, Bd. VII, Paris-Roma 1891, *Πονήματα διάφορα* 14, S. 63–66.

II. Die Texte

1. Verfasser: Johannes Apokaukos

Edition: N. Bees, Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos, des Metropolit von Naupaktos (in Aetolien), *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 21, Nr. 19, 5. 79.

Scheidungsprotokoll

Die Gesetzgeber haben ausdrücklich bestimmt, daß die Ehen Bestand haben, welche mit Einwilligung der Eheschließenden sowie derjenigen, deren Untergebene sie sind, stattfinden⁹. Es stellt sich aber die Schwierigkeit, weshalb diese gesetzliche Anordnung die sich verbindenden Personen dem Herrn hier vorangestellt hat, wo doch der Herr gemäß seiner überlegenen Machtstellung überall und auch hier in vieler Hinsicht vorzugswürdiger und höher als der Beherrschte ist. Wie es heißt, werden die sich ehelich Verbindenden durch die Liebesvereinigung ein Fleisch¹⁰. Liebe aber entsteht nicht aus sich heraus und einseitig, sondern zu einem Geliebten hin. Hier gibt es nämlich das Männliche und das Weibliche¹¹; Geschlechter, die sich von Natur aus gegenseitig lieben und nacheinander verlangen, und die Ehe stellt für sie das Band des Zusammenlebens und die gemeinsame zeitliche Dauer des Lebens der Eheschließenden dar. Deshalb, so glaube ich, werden die Eheschließenden, da in erster Linie sie durch ihren Consens ihren Eheschließungen die Gültigkeit verleihen, bei diesen den Herren vorangestellt, und überdies werden die einen, da sie nur mit Worten ihre Billigung aussprechen, sofort entlassen, die anderen aber, da sie aufgrund des Ehebandes die Unauflösbarkeit erwerben und durch diesen Bund zeitliches und geistliches Leben untereinander teilen, werden vor jenen, die bloß sprechen, erwähnt, da sie durch die Ehe gezwungen sind, in dieser Weise zusammenzusein und einmütig zusammenzuleben.

Aus diesen und ähnlichen Gründen darf nicht zugelassen werden, daß eine Ehe, wenn sie etwa, wie oben dargelegt, unter Gewaltanwendung gegen eine oder beide Personen geschlossen wurde, Bestand hat. Denn wie sollte das, was auf entgegengesetzte Weise vor sich gegangen ist, als das, was mit Consens geschieht, eine Ehe genannt werden können oder konstituieren? Denn das Widerstreben ist geradewegs der Anfang der Trennung. Und welche Hoffnung auf Einigkeit des Geistes¹² und auf Zusammenleben werden diejenigen geben, die von allem Anfang an nicht durch die beiderseitige freiwillige Zustimmung zusammenkommen?

Um also damit aufzuhören, lange darüber nachzudenken und einleitende Worte zu machen und um den Fall selbst zu nennen: In der Gegend von Malaina wurde eine unfreiwillige Ehe geschlossen zwischen dem Lektor Johannes und einer im vorgerückten Alter stehenden¹³ Frau, die aus der Gebirgsregion von Belachatouia kam, wie auch ihr Name zeigt. Denn ihr Taufname war Rousa. Rousa und der Lektor aber unterstanden gemein-

⁹ Bas. 28,4,2.

¹⁰ Mt 19,5 f.; Mk 10,7; 1 Kor 6,16; Eph 5,31 – jeweils nach Gen 2,24.

¹¹ Mt 19,4. Vgl. Gal 3,28. – nach Gen 1,27 (=5,2).

¹² Vgl. 1 Kor 6,17.

¹³ Vgl. Gen 18,11; Lk 1,7.18. Vgl. Lk 2,36.

sam der gleichen Macht der Herrin Theodora, der Tochter des Indianos, die in Malaina¹⁴ die erste Stellung einnahm. Diese, eine heftige Frau, deren Mutwille besonders auf widersinnige Dinge gerichtet war, verheiratete jene Verblühte und wie die Neugeborenen fast Zahnlose, eine Barbarin¹⁵, die nicht richtig griechisch spricht, mit dem achtzehnjährigen Lektor, obwohl dieser überhaupt nicht wollte. Dies wird dadurch offenkundig, daß er ins Gefängnis gesperrt wurde, da er die Abmachung nicht annahm, und dadurch, daß nicht einer der Priester des Ortes, nachdem sie von der Gewaltanwendung und der Unfreiwilligkeit des Lektors erfahren hatten, in der Kirche den Segen über sie sprach, sondern ein anderer aus einer anderen Provinz, der von der Urheberin dieser Gesetzeswidrigkeiten¹⁶ herbeigerufen worden war. Aber sobald die gewaltsame Segnung vollzogen war und sich nächtliche Finsternis über die Erde ergossen hatte und während man glaubte, Johannes schliefe mit seiner Ehegattin und –dem Alter nach– Großmutter, da floh er, vor den Augen aller verborgen, als sie mit Trommeln, Tänzern und Hochzeitsgesängen beschäftigt waren, aus dem Brautgemach, steht seitdem bis jetzt bald bei diesem, bald bei jenem in Dienst und Arbeit, hat die verblühte Braut ohne Bräutigam zurückgelassen und verdient seinen Unterhalt mit seiner eigenen Hände Arbeit¹⁷.

Er legt aber der Kirche eine zweifache Frage vor: Ob er eine andere [Frau], jung und griechischsprachig wie er, heiraten dürfe und ob seiner Beförderung zum Priesteramt etwa Hindernisse entgegenstünden. Wir sagten, er solle sowohl eine [andere] Frau heiraten als auch Priester werden. Denn was in böswilliger Absicht stattgefunden hat, steht ihm bei keinem von beidem im Wege. Wenn nämlich das, was nach jemandes Willen geschieht, etwas Seiendes ist und als existierende Sache betrachtet wird, dann ist auf jeden Fall das, was ohne Entschluß, Wunsch und Annahme vollzogen wurde, als nichtseiend und nichtexistent zu beurteilen. Wie kann aber so etwas dem mit Zustimmung [Zustandegekommenen] und Existenten als Hindernis im Wege stehen? Und mehr noch: Wenn ein minderjähriger Mensch gemäß beiderseitigem freiwilligen Entschluß eine Frau heiratet oder mit einem Mann verheiratet wird, und wenn sie dann Kinder zeugen, wird ihr Zusammenleben wegen des Umstandes, daß die Ehe während der Minderjährigkeit zustande kam, unterbunden. Noch viel eher soll sich derjenige, der nicht aus freiem Entschluß zustimmt und sich nicht mit einer anderen der Vereinigung, das heißt eines leidenschaftlichen Kusses schuldig gemacht hat, mit aller Erlaubnis von der auf diese Art mit ihm verbundenen Frau trennen und zum Priesteramt gelangen können.

(Monat und Indiktion)

¹⁴ Malaina befand sich in der Nähe von Angelokastron im Tal von Agrinion. Siehe P. Soustal – J. Koder, Nikopolis und Kephallenia (Tabula Imperii Byzantini 3), Wien 1981, S. 108. K. Lampropoulos, *Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του*, Athen 1988, S. 174.

¹⁵ Vgl. K. Lampropoulos, a.a.O., S. 290, Fußnote 76.

¹⁶ Vgl. Lk 13,27; Mk 7,23 (vgl. Ps 5,6).

¹⁷ Vgl. 1 Kor 4, 12; 1 Thess 4, 11.

2. Verfasser: Demetrios Chomatianos

Edition: J. Pitra, *Analecta sacra et classica* VII, 1A', S. 63–66.

Ob jemand, der zwar in unmündigem Alter mit einem minderjährigen Mädchen verlobt, nach deren Tod jedoch gesetzmäßig mit einer anderen Frau getraut wurde, zum Priestertum zugelassen werden soll. An Herrn Konstantinos, Bischof von Stroumitza.

Endlich ist der gute Bischof von Stroumitza zu uns gekommen, allerdings nur durch einen brieflichen Gruß, denn was die persönliche Begegnung angeht, haben wir seit langem die Hoffnung aufgegeben, da er mit allem Verlangen ins treffliche Stroumitza zurückgekehrt ist und heftige Liebe dazu hegt, so daß er sowohl seine Heimat als auch seine Freunde vergißt. Doch sage, mein teures Haupt, was von beidem ist der Fall: »Sind wir von dir wie Tote vergessen« –so sagt ja der Psalmist¹⁸– oder stellst Du unsere Zuneigung zu Dir auf die Probe, indem du einerseits Dich ganz verborgen hältst und für uns unsichtbar geworden bist, andererseits aber in langen Abständen, in den Monden des Akesaios¹⁹ und bei der Wiederkehr der Zyklen des Meton²⁰, Deine Briefe schickst, offensichtlich um Dich dadurch erwünscht und beliebt zu machen? Aber deine Briefe schaffen zwar, wenn auch spät, dem ersten Gedanken Abhilfe, indem sie [uns] überzeugen, daß Du »uns nicht auf immer vergessen hast«²¹. Den zweiten [Gedanken] aber halten wir für Lob, werden uns jedoch in Zukunft überhaupt nicht wundern, wenn dein Verschwinden für uns weiter anhält. Denn Du kennst ja die Unzuverlässigkeit und Unregelmäßigkeit der Freunde und zugleich der Zeitläufe und weißt, bei wem man sein von Niedergeschlagenheit ersticktes Herz öffnen oder sich in freimütiger und höchst angenehmer Rede entspannen soll: Bei wem sonst, als bei dem, bei dem Blutsverwandtschaft und Freundschaft zusammenkommen und so Sicherheit und Vertrauen schenken. Aber, ob

¹⁸ Ps 30,13.

¹⁹ Akesaios war ein fauler Steuermann, der die Abfahrt stets verschob, weil er angeblich auf (Voll-)Mond wartete, um bei Licht zu segeln. Sonst heißt das Sprichwort: Ἀκεσ(σ)αίου σελήνη (Proverbia Diogeniani I, 57, *E. L. a Leutsch* / F. G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum graecorum* I, Göttingae MDCCCXXXIX, S. 189 f. Oder τὴν Ἀκεσαίου σελήνην (Apostolius, XVI, 44, in: *Leutsch/Schneidewin* II, Göttingae MDCCCLII). In dieser Fassung begegnet das Sprichwort auch bei Photios, *Lexikon*, s. v. und in der Suda T 512, in: *Suidae Lexicon*, edidit *Ada Adler*, Pars IV, Lipsiae MCMXXXV, 541. Übereinstimmend heißt es überall, es werde für Menschen gebraucht, die zuwarten und sich verspäten. Im Deutschen entspricht dem in etwa »am St. Nimmerleinstag« oder »ad Kalendas graecas« (*Georg Büchmann*, *Geflügelte Worte*, Berlin ³²1972, S. 622: nach Sueton häufiger Ausspruch des Augustus).

²⁰ Meton war ein bedeutender Athener Astronom (5. Jh. v. Chr.), der u. a. die (Sommer-) Sonnenwende festlegte und einen Zyklus von neunzehn Jahren aufstellte, innerhalb dessen den regulären Monaten des Lunisolarkalenders sieben Schaltmonate hinzugefügt werden mußten. Dieser nach ihm ἐνιαυτός Μέτωνος genannte Zyklus (Diodor XII 36,2 – vgl. *Kubitschek*, Art. Meton, in: *Pauly-Wissowa*, RE 15, 2, 1932, 1458–1466) wurde sprichwörtlich (Suda E 1331, ed. *Adler*, II, Lipsiae MCMXXXI [= *Stuttgardiae* MCMLXVII], S. 284: ἐνιαυτός Μέτωνος; ἢ ἐννεακαιδεκαετηρίς ... vgl. M 801, ed. *Adler*, III, Lipsiae MCMXXXIII [*Stuttgardiae* MCMLVII], 376; *Proverbia e codice Bodleiano* 672, in: *Thomas Gaisford* [ed.], *Paroemiographi Graeci*, 1836 [=ND: *Osna-brück* 1972], 80) und verspottete in der Fassung ἀναβάλλεσθαι εἰς τὸν Μέτωνος ἐνιαυτὸν (Appendix III, 88, in: *Leutsch/Schneidewin* I, 433) jene, die etwas lange hinausschieben. Im Deutschen entspricht ungefähr: »alle Schaltjahre einmal« oder »alle Jubeljahre einmal« (*G. Büchmann*, *Geflügelte Worte*, Berlin ³²1972, S. 17) nach dem Jubeljahr, das im AT nach Lev 25 alle fünfzig Jahre stattfand bzw. nach dem Jubeljahr der Katholiken.

²¹ Ps 12,1 etc.

Du schweigst oder schreibst, ob Du uns besuchst oder nicht, es möge Dir gutgehen und Du mögest die andrängenden Schwierigkeiten überwinden. So sei es!

Deine Heiligkeit hat uns auseinandergesetzt und von uns zu erfahren verlangt, ob es erlaubt sei, daß jemand zum Priestertum zugelassen werde, der zwar in unmündigem Alter mit einem achtjährigen Mädchen verlobt wurde, nach dessen baldigem Tod aber, als er zur Mannbarkeit gelangt war und das gesetzlich vorgeschriebene Alter erreicht hatte, gesetzmäßig mit einer anderen Frau getraut wurde.

Deine Heiligkeit möge daher wissen, daß früher in bezug auf diesen Tatbestand verschiedene Entscheidungen getroffen wurden, die einen auf Synoden, die anderen von einzelnen Personen der Hierarchie abgefaßt, und daß einige [Entscheidungen] es verboten haben, daß Personen, die sich auf solche Verlöbnisse eingelassen haben, der Priesterwürde gewürdigt werden, wogegen die anderen diesen das Priestertum gestattet haben. Daher sind auch diejenigen, die heutzutage diese Entscheidungen zur Hand nehmen, uneins, und die einen schließen sich der einen, die anderen der anderen Seite an. Doch gibt es auch solche, die einsichtsvoll den Mittelweg beschreiten und bald das Verbot, bald aber die Erlaubnis bevorzugen und so das vermeiden, was sich an jeder dieser beiden Meinungen als schlecht erweist. Diese [Leute] nun verbieten das Priestertum, wenn die Verlobung nach den Novellen der hochgerühmten Kaiser stattgefunden hat, und zwar nach denen des hochweisen Herrn Leon und des Herrn Alexios Komnenos. Wenn also der männliche Teil das vierzehnte Lebensjahr vollendet, der weibliche aber das zwölfte vollendet hat und bereits in das dreizehnte gelangt ist, so haben sie gesetzlich bestimmt, daß diese Verlobungen unauflöslich bleiben, da ihnen in dieser Hinsicht die gleiche Geltung zukommt wie der vollständigen Ehe. So daß daher, wer durch Tod oder gesetzmäßige Scheidung von seiner Verlobten getrennt wurde, nicht zum Priestertum gelangen kann, wenn er eine andere Frau geheiratet hat, weil er von da an wegen der Gesetzmäßigkeit und Unanfechtbarkeit der Verlobung als sukzessiver Bigamist betrachtet wird. Sie gestatten aber andererseits das Priestertum, wenn die verbundenen Personen, entweder beide oder eine der beiden, sich unter der Grenze des heiratsfähigen Alters befinden und die Verlobung somit stattgefunden hat, während sie in unmündigem Alter waren. Denn dann wird eine derartige Verlobung, weil sie als gesetzeswidrig betrachtet wird, als gegenstandslos beurteilt. Wenn diese aber solchermaßen verworfen wurde, wird die männliche Person nach Eingehen einer anderen Ehe nicht als Bigamist betrachtet und ohne Tadel zum Priestertum zugelassen. Sie stützen aber dieses Votum nicht allein auf das, was von Natur aus richtig ist, sondern auch auf den achtzehnten Kanon des großen Vaters Basileios²², der, nachdem er das Gelübde und den Fehltritt von Jungfrauen ausführlich behandelt hat, gegen Ende auch folgendes vorschreibt: »Die Gelübde aber lassen wir von dem Zeitpunkt an zu, wenn das Alter die Vollendung der Vernunft erlangt hat. Denn es ist durchaus nicht statthaft, die Worte von Kindern in diesen Dingen für verbindlich zu halten, sondern die [Jungfrau], die älter als sechzehn oder siebzehn Jahre ist und ihr Denken beherrscht ... muß man nach Prüfung das Gelübde ablegen lassen und bei Fehltritt bestrafen.« Und nach anderem: »Denn die Eltern und Brüder und manche Verwandte bringen viele [Jungfrauen] vor dem [angemessenen] Alter [ins Kloster], die nicht

²² Ralles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. IV, Athen 1854 (ND: 1966), S. 441–442.

von sich aus zur Ehelosigkeit streben, sondern weil sie [die Verwandten] etwas Weltliches für sich erreichen wollen. Diese [Mädchen] dürfen wir nicht leicht [ins Kloster] aufnehmen, bis wir ihren eigenen Entschluß offen erforscht haben.«²³ Und auch aufgrund der Äußerung des göttlichen Vater Timotheos von Alexandrien, die den [danach] Fragenden antwortet, daß die Vergehen der Sünder vom zwölften Lebensjahr an und darüber von Gott gerichtet werden²⁴. Es ist jedoch offenkundig, daß auch die [staatlichen] Gesetze vorschreiben, die Väter sollten unter Zustimmung auch der Kinder die Eheverträge abschließen. Wie aber sollen die, die sich in unmündigem Alter befinden und noch nicht zum Stadium der Vollendung der Vernunft gelangt sind, zustimmen? Wenn also das Alter der Verlobten geringer ist, dann soll auch die Verlobung nicht als vollständig, sondern als gegenstandslos betrachtet werden und derjenige, der die ihm so Anverlobte verstößt, wenn er eine andere Ehe eingehen sollte, nicht gehindert werden, zum Priestertum zu gelangen. Darin also, wie auch in vielen anderen ähnlichen Dingen [liegen] die Umstände der erwähnten Entscheidung, die die mittlere ist und sich zugleich mit den beiden extremen Meinungen zu ihren beiden Seiten berührt, die meine Rede weiter oben dargelegt hat. Deine Heiligkeit möge also in diesem Geiste die Angelegenheit des Mannes untersuchen, dessentwegen sie die Frage gestellt hat, und dann entscheiden, ihn entweder zum Priestertum zuzulassen oder ihn außerhalb zu lassen. Denn so weit war es an uns, eine Antwort über ihn zu geben.

III. Die Priesterweihe und die rechtmäßige Einwilligung in die Ehe

1. Der erste Fall

In der Gegend von Malaina²⁵ hatte eine in der damaligen Gesellschaft einflußreiche Frau namens Theodora nach vielen Bemühungen etwas Außergewöhnliches geschafft: Sie verehelichte mit Gewalt den achtzehnjährigen Lektor Johannes mit einer Frau im fortgeschrittenen Alter, die aus der Gegend von Balachatouia stammte. Diese Ehe wurde geschlossen, nachdem Johannes starken Widerstand geleistet hatte. Er zog es sogar vor, sich einkerkern zu lassen, anstatt in die Eheschließung einzuwilligen. Auch die Kleriker der Gegend, die den Fall kannten, weigerten sich, das Paar zu trauen.

Aus diesem Grund sah sich Theodora gezwungen, Priester aus einer fremden Gegend herbeizuholen, die offenbar nicht ohne eine Gegenleistung die Trauung durchführten. Auch nach der Trauung änderte sich die Verfassung des Brautpaares nicht. Als es Nacht wurde, verließ Johannes im Trubel das hochzeitliche Haus, wo gefeiert und getanzt wurde, um nicht in derselben Nacht der Frau beiwohnen zu müssen. Als er gezwungen war, seine lebensnotwendigen Bedürfnisse durch körperliche Arbeit zu decken, kam er zu Apokaukos und stellte ihm zwei grundsätzliche Fragen:

²³ Brief 199,18 an Amphilochios von Ikonion, in: *Saint Basile, Letters*, Tome II, ed. trad. Yves Courtonne, Paris 1961, S. 156, 35–40, 156, 44–157, 48. *Ralles-Potles*, IV, S. 441–442.

²⁴ PG 33, 1307 BC. *Ralles-Potles*, a.a.O. IV, S. 341.

²⁵ S. Anm. 14.

- a. Ob er frei eine Ehe schließen dürfe, ohne daß dabei die erste Ehe ein Hindernis darstelle?
- b. Ob er durch die erste Ehe mit Rusa und durch die potentielle Zweitehe an seinem Streben nach dem Empfang der Priesterweihe gehindert sei?
- War Johannes ein Bigamist?

2. Die Urteilsbildung des Apokaukos

a. Die Antwort des Apokaukos auf die erste Frage des Johannes, die billigerweise den Praktiken der Jurisprudenz jener Zeit folgt, stützt sich auf eine klare Verordnung der Basiliken²⁶: »Ὁὐ γίνεται γάμος, εἰ μὴ συναινέσουσιν οἱ συναπτόμενοι καὶ οἱ ἔχοντες αὐτοὺς ὑπεξουσίους«. Die affectio maritalis, die frei von jeglichem Willensmangel war, stellte eine *conditio sine qua non* für die rechtmäßige Eheschließung dar²⁷.

In unserem Fall lag die für die rechtmäßige Eheschließung notwendige Einwilligung – zumindest die des Johannes – nicht vor. Diese Eheschließung war vielmehr das Resultat eines Gewaltaktes, womit sie gemäß einer spezifischeren Verordnung des angewandten Rechts der Basiliken zur Ungültigkeit verurteilt war²⁸.

In ähnlichen Fällen, wo die notwendige Einwilligung zur Eheschließung gefehlt hatte, betrachtete Apokaukos eine derartige Ehe als ἀσύστατον, ἀνυπόστατον, τοῖς νόμοις ἀπρόσδεκτον und als διαλύσεως ἄξιον. Genauso urteilt Apokaukos im vorliegenden Fall: »εἰ γὰρ τὸ κατὰ θέλησίν τινος καὶ ὃν ἐστὶ καὶ ὑπάρχον πρᾶγμα λογίζεται, τὸ μὴ κατὰ γνώμην μηδὲ κατ' ἀρέσκειαν καὶ καταδοχὴν ψυχῆς τελεσθὲν πάντως καὶ ὡς μὴ ὃν κριθήσεται καὶ ἀνυπαρκτον.«

Die Bewertung der Ehe in unserem konkreten Fall als ungültig führt logischerweise zum Schluß, daß diese Ehe nicht zu den drei rechtmäßigen Ehen, die Johannes theoretisch schließen konnte, gezählt werden durfte. Nach vielen Schwankungen und besonders nach der Herausgabe des berühmten Tomos der Vereinigung²⁹ (= Τόμος τῆς Ἑνώσεως) am Anfang des 10. Jahrhunderts genehmigte die Kirche im 13. Jahrhundert, daß man bis zu dreimal im Leben die Ehe schließen durfte.

Derselbe Standpunkt wird auch in einem anderen Fall³⁰ vertreten, der im hinterlassenen Werk des Demetrios Chomatianos geschildert wird. Hier wird der Erzbischof von Ochrid mit dem Fall einer Frau konfrontiert, die vier Ehen geschlossen hatte. Sie hatte aber ihre ersten zwei Ehen vor der Erlangung ihrer Volljährigkeit und vor dem Ehemündigkeitsalter von zwölf Jahren geschlossen, womit ihr gesetzlich das Recht zustand, noch einmal heiraten zu dürfen.

²⁶ Bas. 28.4.2.

²⁷ Siehe J. Zhishman, Das Eherecht der Orientalischen Kirche, Wien 1864, S. 603–646.

²⁸ Bas. 10.2.2 : Βία δὲ ἐστὶ μέγαλον πράγματος ἐπέλευσις, ἣν οὐ δυνατόν ἀπωθεῖσθαι. Bas. 1.2.3.116: Οὐδὲν οὕτως ὑπεναντίον τῇ ἀγαθῇ πίστει, ὡς ἡ βία καὶ ὁ φόβος. Bas. 28.4.32: Οὐδεὶς ἄκων ἀναγκάζεται γῆμαι ἢ ὃν ἔλυσεν ἤδη γάμον ἀνακαινίσαι. Bas. 10.2.21: Οὐδενὶ χρόνῳ κυροῦται τὸ βίαιον.

²⁹ Siehe Ralles-Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. V, Athen 1855 (ND: 1966), S. 3–10. V. Grumel, Les registres des actes du patriarcat de Constantinople (715–1206), Paris 1989, Nr. 715.

³⁰ J.-B. Pitra, Analecta sacra et classica, spicilegio solesmensi parata iuris ecclesiastici graecorum. Selecta Paralipomena, Bd. VII, Paris-Roma 1891, Kapitel 9, S. 47–50.

Chomatianos kennzeichnet diese Frau nur als Bigamistin und nicht als Tetragamistin. Er zieht ihre zwei ersten Eheschließungen, bei denen sie noch minderjährig war, überhaupt nicht in Betracht, als er ihr eine entsprechende Buße erteilt.

Beide Fälle, sowohl der Fall des Johannes bei Apokaukos, als auch der Fall der polygamen Frau bei Chomatianos, führen zu der sicheren Schlußfolgerung, daß eine Ehe, wenn sie ohne die notwendige, von Willensmängeln freie Einwilligung des Traupaars geschlossen wurde, oder wenn ein Ehegatte noch nicht das Ehemündigkeitsalter erreicht hatte, wenn also die rechtlichen Voraussetzungen für eine rechtmäßige Eheschließung nicht erfüllt waren, als *ἀνυπόστατος* galt und keine gesetzlichen Auswirkungen hatte.

b. Die notwendige Konsequenz der Ungültigkeitserklärung der Ehe des Johannes bestand nun darin, daß Johannes auch dann die Möglichkeit hatte, sich zum Priester weihen zu lassen, wenn er vorher eine neue Ehe eingehen sollte. Johannes könnte in diesem Fall nicht als Bigamist bezeichnet werden und seine neue Ehe würde als die erste und nicht als die zweite gelten. Folglich würde für ihn der kirchenrechtliche Hinderungsgrund, daß der Empfang der Priesterweihe für Bigamisten nicht erlaubt ist, nicht zutreffen³¹. Unabhängig davon kommt im Falle des Johannes noch eine weitere Komponente zur Geltung. Zwischen Johannes und der Frau, die er zwangsweise geheiratet hatte, war es zu keinem sexuellen Verhältnis gekommen. Auch wenn es dazu gekommen wäre, hätte sich an der Ungültigkeitserklärung der Ehe natürlich nichts geändert. Es wäre jedoch ein anderer Hinderungsgrund für den Empfang der Priesterweihe entstanden. Die Kirche verbietet nämlich die Priesterweihe denjenigen, die vor ihrer ersten und einzigen Ehe ein sexuelles Verhältnis mit einer Frau eingegangen sind³². Dieser Hinderungsgrund liegt selbstverständlich auch dann vor, wenn jemand nach der Hochzeit ein sexuelles Verhältnis mit einer anderen als seiner rechtmäßigen Frau pflegt.

IV. Die Priesterweihe und die rechtmäßige Einwilligung im Falle der eingesegneten Verlobung

Die vom Gesetz für eine rechtmäßige Eheschließung geforderte Einwilligung der Frau und des Mannes setzt voraus, daß sich beide zum Zeitpunkt der Eheschließung im Ehemündigkeitsalter befinden. Andernfalls wird diese Ehe insofern für ungültig gehalten, als sowohl das Ehemündigkeitsalter nicht erreicht ist, als auch die erforderliche Einwilligung noch aussteht. Die Minderjährigen sind nicht in der Lage, über eine Willenserklärung zur Eheschließung zu verfügen und eine solche vorzubringen. Wenn sie dies dennoch tun, ist ihre Erklärung ohne jede rechtliche Wirkung.

Diese Schlußfolgerung wurde mit Sicherheit aus dem Gutachten des Demetrios Chomatianos gezogen. Der Bischof von Stroumitza, der die Meinung des Erzbischofs von

³¹ Kanon der Heiligen Apostel (*Ralles-Potles*, Bd. II, S. 23). 12. Kanon Basileios' des Großen (*Ralles-Potles*, Bd. III, S. 131). 3. Kanon der Synode in Trullo (*Ralles-Potles*, Bd. II, S. 312). Vgl. auch *Ralles-Potles*, Bd. I, S. 59.

³² Siehe *Ralles-Potles*, Bd. I, S. 59, 61. Kanon der Heiligen Apostel (*Ralles-Potles*, Bd. II, S. 79). Kanones 2 und 9 des ersten Ökumenischen Konzils (*Ralles-Potles*, Bd. II, S. 116, 137). Kanones 1 und 9 der Synode zu Neokaesarea (*Ralles-Potles*, Bd. III, S. 70 und 84).

Ochrid einholen wollte, hatte um dieses Gutachten gebeten. Der Fall, über den sein Urteil abzugeben gebeten wurde, weist im Vergleich zum vorausgehenden Fall des Apokaukos wesentliche Unterschiede auf. Der neue Fall des Chomatianos betrifft einen Mann, der sich noch im minderjährigen Alter mit einem achtjährigen Mädchen verlobt hatte. Das Mädchen starb kurze Zeit nach der Verlobung. Als der Mann später in das Ehemündigkeitsalter eingetreten war, ging er eine neue Ehe ein. Nachdem er geheiratet hatte, teilte er dem Bischof von Stroumitza mit, daß er Priester werden wolle. Um diesen Wunsch gefahrlos nachkommen zu können, mußte der Bischof vorher die Verlobung, die jener Mann als Minderjähriger eingegangen war, einer Beurteilung nach rechtlichen und kirchenrechtlichen Kriterien unterziehen. Hätte der Mann danach aufgrund jener Verlobung als Bigamist zu gelten, so wäre ihm die Priesterweihe offenbar nicht erlaubt. Andernfalls wäre sie statthaft, natürlich nur, sofern es keinen weiteren Hinderungsgrund gäbe.

Der grundsätzliche Unterschied zwischen dem Fall, um dessen Begutachtung Chomatianos gebeten wurde und dem bei Apokaukos anhängig gemachten, wird jetzt augenscheinlich: Der Priesteramtskandidat im Fall des Apokaukos hatte vor seiner rechtmäßigen Ehe aus Zwang und unter Druck eine andere, ungültige Ehe geschlossen, diese aber nicht vollzogen. Im Chomatianos vorliegenden Fall war der Kandidat vor seiner rechtmäßigen Ehe eine Verlobung mit einer anderen Frau eingegangen. Als der Bischof von Stroumitza Chomatianos diesen Fall erläuterte, versäumte er, ihm zu erklären, ob es sich dabei um ein eingesegnetes Verlöbniß handelte. Das einfache Verlöbniß wurde lediglich durch die Willenskundgebung der Frau und des Mannes zu einer Verlobung, also ohne kirchlichen Segen vollzogen³³.

Diese Unterscheidung ist, wie wir im weiteren Verlauf sehen werden, für Chomatianos' Urteilsbildung und für die Lösung des Falles von Gewicht. Abgesehen davon wurde die vorausgegangene Ehe im Fall des Apokaukos für ungültig erklärt, weil die erforderliche rechtmäßige Einwilligung gefehlt hatte. Im Falle des Chomatianos aber konnte das Verlöbniß, sei es mit oder ohne kirchlichen Segen, für ungültig erklärt werden, da vor allem eine andere wichtige Voraussetzung für einen rechtmäßigen Vollzug gefehlt hatte, nämlich das Alter.

Im Gegensatz zu Apokaukos war die Entscheidung für Chomatianos keine leichte Sache. Chomatianos mußte prüfen, welche Art von Verlobung stattgefunden hatte, und sich dementsprechend eine Meinung bilden, die er auf jeden Fall kirchenrechtlich stützen mußte. Im folgenden werden wir versuchen, Chomatianos' Gedankengang nachzuspüren, indem wir kurz auf die wichtigsten Punkte des Falles eingehen.

1. Der Bischof von Stroumitza

Die Antwort des Chomatianos ist in seinem Brief an den Bischof von Stroumitza enthalten. Es gibt keinen Zweifel, daß es sich um einen Bischof handelt, der damals dem Erzbistum von Ochrid angehörte³⁴. Dies verrät zum einen schon der Ausdruck des Cho-

³³ Zur Vollzugsweise dieser (zivilen) bürgerlichen Verlobung vgl. eingehender *St. Papadatos*, Περὶ τῆς μνηστείας εἰς τὸ βυζαντινὸν δίκαιον, Athen 1984, S. 73–85.

³⁴ Über den Zustand des Erzbistums während der Zeit des Demetrios Chomatianos siehe *H. Gelzer*, Der Patriarch von Achrida, Aalen 1980 (Leipzig 1902), S. 16 ff.

matianos: ἐδήλωσε δὲ ἡμῖν ἡ σὴ ἱερότης, da im Werk des Chomatianos nur die ihm unterstellten Bischöfe³⁵ mit ἡ σὴ ἱερότης angeredet werden, zum anderen wird aus derjenigen Notitia Episcopatum, die der Zeit des Chomatianos unter allen erhaltenen am nächsten steht, ersichtlich, daß die Diözese von Stroumitza zum Erzbistum von Ochrid zählte. Das Bistum von Tiberiopolis bzw. Stroumitza hatte den neunten Platz auf der Rangliste der Bistümer im Erzbistum von Ochrid inne. Der Sitz des Bistums war in der gleichnamigen Stadt, »κειμένη ἐν τοῖς μεθορίοις τῆς Μακεδονίας μεταξύ Ῥαδοβισδίου καὶ Ἀξιού«³⁶.

Die Person, die zu Chomatianos' Zeiten das Bischofsamt in diesem Bistum innehatte, ist uns nicht bekannt. Die Überschrift des von uns in der Ausgabe von J. Pitra zugrundegelegten Textes verleiht ihm den Namen Konstantinos. Von ihm sind keine anderen Handlungen in den kirchlichen Angelegenheiten jener Zeit bekannt. Eins ist aber sicher, daß zwischen ihm und Chomatianos ein starkes freundschaftliches Verhältnis bestand. Davon zeugt der Ton, den der Erzbischof von Ochrid in der Einführung seines Briefes anschlügt. Chomatianos drückt am Anfang des Briefes seinen Kummer und seine Verbitterung darüber aus, daß sie miteinander sehr selten Kontakt aufnehmen. Dies führt er ironisch darauf zurück, daß der Bischof eine übermäßige Liebe zu Stroumitza habe und sich fast ausschließlich mit den Angelegenheiten seines Bistums beschäftige. Durch dieses Verhalten will sich der Bischof von Stroumitza in Chomatianos' Augen ἐπιθυμητόν τε καὶ ποθεινότερον machen. Der Bischof dürfe jedoch überhaupt keine Zweifel haben, daß der Erzbischof von Ochrid ihm stets ein ehrlicher und wahrer Freund bleiben werde, an den er jederzeit eine ὁμιλίαν ἐλευθερόφωνον richten und dem er unbedenklich und im Vertrauen alle seine Sorgen und Nöte, die ihm τὸ τῶν καιρῶν ἄπιστον καὶ ἀνόμαλον bereiten, darlegen könne.

Die Tatsache, daß ein Bischof sich an den Erzbischof wendet, um ihm eine kirchenrechtliche Frage zu stellen, ist nicht außergewöhnlich. Wenn zudem der Erzbischof von Ochrid ein Demetrios Chomatianos war, der zu seiner Zeit als eine Fachgröße in solchen Dingen galt, ist dieser Schritt alles andere als verwunderlich. Das vorliegende Werk von Chomatianos umfaßt viele ähnliche Fälle, in denen nicht nur ein Bischof, sondern auch einfache Laien nach Ochrid kommen, um sogar mit ihren persönlichen Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten, die eigentlich das bürgerliche Recht jener Zeit betrafen, vor dem kirchlichen Richterstuhl zu erscheinen³⁷. Das Eigenartige in unserem Fall ist die Unklarheit über die näheren Umstände des Falles, den der Bischof von Stroumitza Chomatianos mitteilt. Dies deutet darauf hin, daß der besagte Bischof mit solchen Fällen nicht vollkommen vertraut war. Sein Schweigen über die Art der Verlobung, die während der Minderjährigkeit einer Person stattgefunden hatte, zwingt Chomatianos, entsprechende Nachforschungen anzustellen.

³⁵ Siehe H. Gelzer, a.a.O., S. 18.

³⁶ Ebd.

³⁷ J. Darrouzès, Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae, Paris 1981, S. 371–372.

2. Die extremen Lösungen

Die Beurteilung der Frage, ob eine der Ehe vorausgegangene Verlobung mit einer anderen Frau, ob mit oder ohne kirchlichen Segen, dem Mann anschließend die Möglichkeit läßt, Priester zu werden, stellte für Chomatianos kein völlig neues kirchenrechtliches Problem dar. Das Problem war schon in der Vergangenheit behandelt worden, und sowohl mehrere Synoden als auch einzelne Hierarchen hatten bereits ihr Urteil darüber abgegeben. Chomatianos benennt diese Personen und die betreffenden Synodalentscheidungen nicht. Er beschränkt sich nur auf die allgemeine Angabe, zu diesem Thema hätten sich bis zu seiner Zeit zwei gegensätzliche Auffassungen durchgesetzt. Die eine erlaubte die Spendung der Priesterweihe, die andere verbot sie. Im folgenden werden wir die Lösungsvorschläge, die zu diesem Thema gemacht wurden, kasuistisch einzeln vorstellen. Natürlich wußte auch Chomatianos über diese Lösungsvorschläge Bescheid.

a. Synodalentscheidung des Patriarchen Johannes Xiphilinos (1064–1075) vom 26.4.1066.³⁸ Die Synodalentscheidung spiegelt vor allem die Handlungsweisen der bis dahin geübten Kirchenpraxis wider: ἐκράτησε δὲ καὶ μέχρι τῆς δευρο τὸν μνηστευσάμενον κόρην καὶ ἡ θανάτῳ ταύτην ἀποβαλόντα ἢ διαζυγίῳ ἢ συναινέσει καὶ προστίμων καταβολῇ εἶτα ἑτέραν ἀγαγόμενον, μὴ δύνασθαι ἱερέα ἢ διάκονον ἢ ὑποδιάκονον χειροτονεῖσθαι, δίγαμον δηλαδὴ λογιζόμενον.

Die Synodalentscheidung weitet diesen Hinderungsgrund in sehr strenger Weise auch auf den Fall aus, in dem die Verlobung nicht mit kirchlichem Segen, sondern nur mit der Willensäußerung der zu Verlobenden eingegangen wurde. Die Grundlage für die Ausweitung des Verbotes bildete die Auffassung, »der legalen Verlobung komme der Rang und Bestand einer Ehe zu« (= τῆς νομίμου μνηστείας τοῦ γάμου τάξιν τε καὶ κατάστασιν ἐχούσης). Mit dieser Gleichstellung zielte die Synodalentscheidung darauf ab, daß es »zwischen Ehe und Verlobung keinerlei Unterschied gebe hinsichtlich des Zustandekommens der Rechtmäßigkeit und Gültigkeit« (= μηδὲν εἶναι γάμου τε καὶ μνηστείας διάφορον εἰς σύστασιν τοῦ θεμιτοῦ καὶ ἐρρωμένου).

b. Eine andere Synodalentscheidung³⁹, die wiederum während der Amtszeit des Patriarchen Johannes Xiphilinos (1064–1075) gefaßt wurde, aber ungefähr ein Jahr später (19.03.1067), bestätigt das vorausgegangene Verbot zu unserem Thema: ἐπεὶ καὶ ἐν ταῖς εἰς ἱερωσύνην παραγγελίαις οὕτω ποιεῖν καὶ χειροθετεῖν ἔφασαν, ὡς ὅτε τις μνηστευσάμενός τινα, καὶ μὴ κατὰ γάμον συναφθεῖς, ἀποσταίῃ ταύτης οἰωδῆποτε τρόπῳ, εἶτα ἑτέρῳ νομίμῳ γάμῳ συναφθῇ, οὔτε ἱερέως χειροτονίαν δέχεται οὔτε χειροτονούμενος ἴσως ἐξ ἀγνοίας ὠφέλειάν τινα ἔχει, ἀλλὰ τῆς ἱερωσύνης ὡς δίγαμος ἀλλοτριούται. Diese Synodalentscheidung fügt aber auch etwas Neues hinzu. Sie verbietet den Empfang der Priesterweihe demjenigen, dessen Frau vor der Ehe eine Verlobung eingegangen war: τὴν ἑτέρῳ μνηστευθεῖσαν, εἰ τις ἀγάγῃται, εἰς ἱερωσύνης βαθμὸν ἐμποδίζεται ἀναβαίνειν.

³⁸ Ralles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, Bd. V, Athen 1855 (ND: 1966), S. 51. V. Grumel, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople (715–1206)*, Paris 1989, Nr. 896.

³⁹ Ralles-Potles, Bd. V, S. 53–54. V. Grumel, *Les registres ...*, Nr. 897.

c. Eine Synodalentscheidung⁴⁰, die während der Amtszeit des Patriarchen Nikolaos Grammatikos (1084–1111) am 27.7.1092 beschlossen und verkündet wurde. Metropolit Symeon von Kyzikos brachte den Fall des Priesters Johannes Diabatenos vor die Synode. Dieser Priester hatte sich vor dem Empfang der Priesterweihe mit seiner Frau, die damals sieben Jahre alt war (ἡλικίας οὖσαν ἑπταετοῦς), verlobt. Als Johannes Diabatenos erfahren hatte, daß diese Verlobung rechtswidrig war, löste er sie alsbald auf, heiratete aber die gleiche Frau acht Jahre später, ohne mit ihr von neuem eine Verlobung einzugehen. Die Synode verkündete, daß die Eheschließung des Johannes ganz und gar rechtmäßig war, denn eine der Eheschließung vorangehende rechtskräftige Verlobung sei nicht obligatorisch: ἔσεται ὁ κληρικὸς ἔχων ἀδιασείστως τὴν διὰ μόνης γαμικῆς ἱερολογίας ἄρμοσθεῖσαν αὐτῷ σύζυγον. Während also die erste Verlobung des Johannes von der Synode für ungültig erklärt wurde, war es nicht möglich, ihn für einen Bigamisten zu halten, und folglich konnte man seine Priesterweihe auch kirchenrechtlich nicht in Frage stellen. Das Textstück der Synodalentscheidung bestimmt nicht näher, ob die erste Verlobung eine eingesegnete Verlobung war oder nicht. Wenn aber Maria das siebte Lebensjahr vollendet gehabt hätte, als sie die Verlobung einging, dann müßte diese Verlobung mit kirchlichem Segen vollzogen worden sein, um später für ungültig erklärt werden zu können. Denn eine Verlobung ohne kirchlichen Segen im vollendeten siebten Lebensjahr war entsprechend der Novelle 109 Kaisers Leons des Weisen (886–912) rechtskräftig und legal. Der Text der Synodalentscheidung läßt aber offen, ob Maria erst im siebten Lebensjahr stand oder dieses bereits vollendet hatte. Da ihre Verlobung jedoch als gegenstandslos bezeichnet wird (τῆς γοῦν προβάσης μνηστείας ... οὔσης ἀνυποστάτου), scheint uns, daß sie das siebte Lebensjahr noch nicht vollendet hatte und daß ihre Verlobung ohne kirchliche Einsegnung stattgefunden hatte.

d. Die Antwort⁴¹ des Patriarchen Loukas Chrysoberges (1157–1170) an den Abt des Klosters τοῦ Φιλανθρώπου Χριστοῦ, Euphimianos: Ein Mann, der eine Frau geheiratet hat, die vor ihrer Eheschließung eine eingesegnete Verlobung mit einem anderen Mann eingegangen war, darf kein Kleriker werden. Das Verbot gilt auch in dem Fall, wenn die Frau bei der Verlobung noch nicht volljährig ist – auch dann, wenn sie noch nicht das zehnte Lebensjahr vollendet hat.

e. In einer Synodalentscheidung⁴² des Patriarchen Michael Anchialos (1170–1178) wird die Eheschließung eines Klerikers, der sich zuvor mit einer Verwandten seiner Frau verlobt hatte, die anschließend verstorben war, gutgeheißen, insofern seine Verlobte vor Vollendung des sechsten Lebensjahres verstorben war (die Verlobung wurde ohne kirchlichen Segen eingegangen). Man begründete diese Haltung mit der drastischen Feststellung, daß es bei einem Mädchen im Alter von unter sechs Jahren nicht einmal ein Verlangen nach einem sexuellen Verhältnis geben könne. Andernfalls wäre sowohl die Heirat als auch die Priesterweihe für die bestimmte Person verboten geblieben.

⁴⁰ V. Grumel, a.a.O., Nr. 959. Balsamon in seinem Kommentar zum Nomokanon in 14 Titeln, Titel 13, Kapitel 2: Ralles-Potles, Bd. I, S. 292–293.

⁴¹ V. Grumel, a.a.O., Nr. 1087.

⁴² V. Grumel, a.a.O., Nr. 1142 und Balsamon, in: Ralles-Potles, Bd. I, S. 292 und Bd. IV, S. 484.

f. Der Kommentar⁴³ Balsamons zum vierten Kapitel des 13. Titels des »Nomokanon« in 14 Titeln«. Balsamon erlaubt demjenigen, der sich vor seiner Eheschließung mit einer anderen Frau verlobt hatte, den Empfang der Priesterweihe nur dann, wenn diese noch nicht sechs Jahre alt war, als die Verlobung aufgelöst wurde: εἰ μὲν τὸ πρόσωπον τὸ κατεγγυηθὲν τῷ θέλοντι ἱερωθῆναι, μετὰ τὴν ἀθέτησιν τῶν ἐγγράφων ὑπερέβη τὸν ἕκτον χρόνον οὐ παραχωρηθήσεται ὁ τὰ ἐγγραφα ἐκθέμενος, ἢ καὶ τὴν παράνομον μνηστείαν, ἐτέρᾳ συναφθῆναι γυναικὶ καὶ οὕτως ἱερωθῆναι ὡς δίγαμος λογιζόμενος διὰ τὴν ἐπιθυμίαν καὶ διὰ τὸ εἶναι δεκτικὴν ἔρωτος τὴν γυναῖκα.

Nachdem wir alle oben angeführten Auffassungen miteinander verglichen haben, stellen wir die These auf, daß die Spendung der Priesterweihe nur dann erlaubt war, wenn die Verlobung eingegangen und aufgelöst wurde, bevor die Frau ihr siebtes Lebensjahr vollendet hatte. In allen anderen Fällen galt der Mann als Bigamist und durfte die Priesterweihe nicht empfangen.

3. Der Mittelweg

Es ist offensichtlich geworden, daß die bis auf die Zeit des Demetrios Chomatianos gängige kirchliche Jurisprudenz, einschließlich der für unser Thema relevanten Auffassungen Balsamons, in den meisten Fällen denjenigen von der Möglichkeit der Priesterweihe ausschloß, der vor der rechtmäßigen Eheschließung eine Verlobung, gleich welcher Form, mit einer anderen Frau eingegangen war. Die Gewährung der Priesterweihe in dem Fall, wo die Verlobung vor Vollendung des siebten Lebensjahres aufgelöst wurde, betrifft sicherlich nur eine kleine Menge der relevanten Fälle. Die Strenge dieser kirchenrechtlichen Praxis, die in vielen Fällen zu unbilligen Ergebnissen führte, sollte mittels einer neuen Auffassung zu diesem Thema unterbunden werden. Chomatianos macht sich schließlich eine vorgeschlagene Lösung zu eigen, die er als »Mittelweg« bezeichnet. Außerdem rät Chomatianos auch dem Bischof von Stroumitza, diese Lösung anzuwenden. Bezeichnenderweise führt Chomatianos diese Praxis auf frühere Bischöfe zurück, ohne seine Quellen zu nennen. Für uns ist daher sein eigenes Werk der älteste bekannte Beleg für diese Regelung, die vermutlich einen weiteren Beitrag des großen Kirchenrechtlers des 13. Jahrhunderts zur Auseinandersetzung mit den kirchenrechtlichen Problemen seiner Zeit darstellt.

Für die neue Auffassung des Chomatianos ist die Bestimmung der Form der Verlobung, die ein Kandidat für das Priesteramt vor seiner rechtmäßigen Eheschließung eingegangen war, von grundlegender Bedeutung. Wenn die Verlobung entsprechend den Novellen der Kaiser Leons des Weisen (886–912) und Alexios Komnenos (1180–1183) den Segen der Kirche erhalten hatte, dann war die Spendung der Priesterweihe für den Bewerber nicht möglich. Und zwar deshalb nicht, weil die Gesetzgebung des Kaisers Alexios Komnenos die eingeseignete Verlobung gesetzlich vorschrieb und sie an Rechtskraft der Eheschließung gleichstellte⁴⁴. Eine eingeseignete Verlobung konnte nur dann einge-

⁴³ Ralles-Potles, Bd. I, S. 300–301.

⁴⁴ Nov. 24, in: P. Zepos, *Jus Graecoromanum I*, Aalen 1962, S. 306: δεῖν ἔγνω διὰ τοῦ παρόντος θεσπίσματος ... ἐκείνας εἶναι κυρίως μνηστείας ... ἰσοδυναμούσας τῷ γάμῳ, ... ὅσαι ... ἀκέραιον ἔσχον παρ' ἐαυταῖς καὶ τὴν ἱεράν εὐλογία.

gangen werden, wenn keine Hinderungsgründe vorlagen und diejenigen Voraussetzungen erfüllt wurden, die für eine rechtmäßige Eheschließung vom Gesetz vorgeschrieben waren. Ähnlich konnte eine eingesegnete Verlobung nur dann aufgelöst werden, wenn Gründe vorlagen, die im Gesetz aufgeführt wurden, und die auch zu einer Eheauflösung führen konnten. Unter diesen Umständen ist es überhaupt nicht verwunderlich, daß Chomatianos jemanden als Bigamist bezeichnet, der nach der Auflösung der eingesegneten Verlobung eine Eheschließung mit einer anderen Frau vollzogen hat. In diesem Fall war aber aufgrund der Doppelehe die Spendung der Priesterweihe für diese Person nicht möglich, noch nicht einmal dann, wenn diese Person noch kein sexuelles Verhältnis mit der Verlobten angefangen hatte.

Im Unterschied dazu bedeutet diese neue Auffassung des Chomatianos zu unserem Thema, daß der Priesteramtskandidat nicht als Bigamist bezeichnet werden kann:

a. in dem Fall, wo keine eingesegnete Verlobung vollzogen wurde, sondern lediglich eine Verlobung in Form einer feierlichen Bekanntmachung der Einwilligung des Paares zu einem zukünftigen gemeinsamen Leben.

b. in dem Fall, wo eine eingesegnete Verlobung vollzogen wurde, die aber im nachhinein für ungültig erklärt wurde, weil einige der für eine rechtmäßige Verlobung notwendigen Voraussetzungen gefehlt hatten. Diese Voraussetzungen waren, wie schon oben erwähnt, dieselben, die für eine rechtmäßige Eheschließung galten.

c. in dem Fall, wo eine eingesegnete Verlobung zwar vollzogen wurde, aber aufgrund irgendeines hinzutretenden Hinderungsgrundes (z. B. Verwandtschaft) ungültig war, so daß sie deshalb letztlich aufgelöst werden mußte.

Es bedarf nicht der Frage, warum Chomatianos sich von den oben aufgeführten drei Fällen nur mit dem zweiten ausführlich beschäftigt hat. Die wahren Umstände, die ihm der Bischof von Stroumitza dargelegt hatte, wiesen trotz der erwähnten Unklarheit in bezug auf die Art der Verlobung sehr deutlich darauf hin, daß diese bestimmte Verlobung mit einem minderjährigen Mädchen stattgefunden hatte, welches im Alter von acht Jahren verlobt worden war und kurze Zeit später verstarb. Es war also selbstverständlich, daß Chomatianos sein Interesse ausschließlich auf diesen bestimmten Fall fixierte.

Im folgenden werden wir versuchen, auf die Argumente des Chomatianos einzugehen. Seine Argumente verbieten demjenigen die Zubilligung der Priesterweihe, der vor seiner Eheschließung eine eingesegnete Verlobung eingegangen war. Zuvor aber werden wir ausführlicher über die Institution der eingesegneten Verlobung zu sprechen haben. Die Ansicht, daß der Vollzug einer eingesegneten Verlobung im Minderjährigkeitsalter als rechtsunwirksam und ungültig aufgefaßt werden sollte, ist für Chomatianos' Gedankengang von besonderem Gewicht. Denn nicht nur die gesetzliche Voraussetzung, wonach eine Verlobung erst nach einem bestimmten, gesetzlich festgelegten Alter eingegangen werden kann, war nicht erfüllt, sondern wie Chomatianos weiterhin feststellte, fehlte zusätzlich noch eine weitere wichtige Voraussetzung. Personen im minderjährigen Alter können die notwendige Willensäußerung weder haben noch ausdrücken, um eine rechtmäßige Verlobung einzugehen. Diesen Personen fehlt vollkommen das Einwilligungsvermögen. Eine Verlobung ohne Einwilligung war jedoch ohne weiteres *ἀνυπόστατος*. Wie Apokaukos im vorigen Fall erklärt hatte, wird, was als *ἀνυπόστατον* betrachtet wird,

als μὴ ὄν bewertet und bildet demzufolge für den Kandidaten keinen Hinderungsgrund, die Priesterweihe zu empfangen.

a. Die eingesegnete Verlobung

Die Stellungnahme des Demetrios Chomatianos zu den von den Kaisern Leon dem Weisen und Alexios Komnenos erlassenen Novellen nimmt hauptsächlich auf die eingesegnete Verlobung Bezug. Daher verlangt sie die Erläuterung dieses kaiserlichen legislativen Eingriffs und, damit verbunden, seiner besonderen Bedeutung bei der Regelung des bestimmten Falles, der den Bischof von Stroumitza im 13. Jahrhundert beschäftigte.

Obwohl angenommen wird, daß die eingesegnete Verlobung schon in den Zeiten vor Justinian gepflegt wurde, ist die erste gesetzgebende Verordnung, die erwähnt wird und die die eingesegnete Verlobung voraussetzt, der 98. Kanon der Synode in Trullo: ὁ ἕτερος μνηστευθεῖσαν γυναῖκα, ἔτι τοῦ μνηστευσσαμένου ζῶντος, πρὸς γάμου κοινωνίαν ἀγόμενος, τῷ τῆς μοιχείας ὑποκείσθω ἐγκλήματι⁴⁵. Wenn aber dieser Ehebund als Ehebruch gegenüber einem anderen Mann bezichtigt werden konnte, bedeutet dies, daß die eingesegnete Verlobung eine heilige und unverbrüchliche Institution bildete. Balsamon⁴⁶ hält in seinem erklärenden Kommentar zum oben genannten Kanon auch die Frau für eine Ehebrecherin. Wenn es zwischen der Verlobten und einem anderen Mann nicht zu einer Eheschließung, sondern lediglich zu einem einfachen sexuellen Verhältnis kam, lag natürlich auch in diesem Fall Ehebruch vor.

Den nächsten gesetzgeberischen Eingriff in die Institution der eingesegneten Verlobung bildet die Novelle 74 des Leon des Weisen⁴⁷. Diese Novelle ist für unser Thema von Bedeutung, weil sie für den Vollzug der eingesegneten Verlobung die Vollendung des 14. Lebensjahres beim Manne und die Vollendung des 12. Lebensjahres bei der Frau verlangt. Das Resultat ist, daß die Altersvoraussetzung für die eingesegnete Verlobung dem Ehemündigkeitsalter angeglichen wird.

Eine neue legislative Intervention Leons des Weisen zum Verlobungsrecht stellt Novelle 109 dar⁴⁸. Eine Verlobung in Form einer einfachen Willensäußerung kann demnach nicht eingegangen werden, wenn die zu Verlobenden nicht das siebte Lebensjahr vollendet haben. Demgegenüber wird für eine rechtmäßige, mit dem Segen der Kirche vollzogene Verlobung die Regelung, die durch die Novelle 74 festgelegt wurde, wiederholt. Natürlich behält sich der Kaiser das Recht vor, Verlobungen, die vor dem gesetzlichen Mündigkeitsalter eingegangen wurden, nach seinem Ermessen für gültig und rechtmäßig zu erklären.

Die vollständige Gleichstellung der eingesegneten Verlobung mit der Eheschließung wird mit den Novellen 26 und 31 des Kaisers Alexios Komnenos proklamiert⁴⁹. Die Unterscheidung zwischen eingesegneter Verlobung und nicht eingesegneter Verlobung ist ganz klar und wichtig für die Ergebnisse, die jede einzelne hervorbringt. Die nicht eingesegnete Verlobung, die auf ἀρεσκείας ἀνθρώπων δι' ἐπερωτήσεων κατησφαλισμένης sich

⁴⁵ Ralles-Potles, Bd. II, S. 538–539.

⁴⁶ Ralles-Potles, Bd. II, S. 541.

⁴⁷ P. Zepos, *Ius Graecoromanum I*, Aalen 1962, S. 144–145.

⁴⁸ P. Zepos, a.a.O., S. 178.

⁴⁹ P. Zepos, a.a.O., S. 305–309, S. 319–325.

gründet, wird, was die Voraussetzungen und die gesetzlichen Folgen betrifft, von der eingesegneten Verlobung, die als τελεία, ἐντελής und κυρίως μνηστεία bezeichnet wird, unterschieden. Damit eine eingesegnete Verlobung rechtmäßig vollzogen werden konnte, mußten alle Voraussetzungen, die für die Eheschließung notwendig waren, erfüllt sein, und natürlich durften keine Hinderungsgründe, die die Eheschließung zwischen den Verlobten verhindert hätten, vorliegen. Ähnlich war auch die Auflösung der eingesegneten Verlobung nur dann möglich, wenn plausible Gründe, die eine rechtmäßige Eheauflösung zur Folge gehabt hätten, vorlagen. Außerdem haben die Verlobten, die eine eingesegnete Verlobung auflösen, in bezug auf eine spätere Eheschließung mit anderen Personen dieselben Vorbelastungen wie jene, die ihr Ehebündnis auflösen. Natürlich wirft diese vollständige Gleichrangigkeit zwischen der Ehe und der eingesegneten Verlobung die berechnete Frage in der Theorie des Kirchenrechts auf, welchen Unterschied es zwischen diesen beiden in der Gesetzgebung getrennt verankerten Institutionen gibt⁵⁰.

Der Verweis des Chomatianos auf die Gesetzgebung der Kaiser Leon des Weisen und Alexios Komnenos kommt nicht nur in Fall PKΔ' vor, den Chomatianos vom Bischof von Stroumitza zur Begutachtung übermittelt bekommen hatte. Charakteristisch ist auch die Tatsache, daß das gesetzgeberische Werk dieser beiden Kaiser in der Ausgabe von J.-B. Pitra ebenfalls erwähnt wird⁵¹. Dort wird zwischen einer älteren Gesetzgebung, die die freie Einwilligung des Mannes und der Frau zur Eheschließung und zur Verlobung verlangte, und der neueren Gesetzgebung der Kaiser Leon des Weisen und Alexios Komnenos, in der die Eheschließung des Segens der Kirche bedurfte und nach der es möglich war, eine eingesegnete Verlobung einzugehen, unterschieden. Wenn im Falle einer Einsegnung, sei es der Ehe, sei es der Verlobung, entweder der Mann oder die Frau noch minderjährig war, war die Eheschließung oder die Verlobung ungültig und ohne gesetzliche Folgen. Demgegenüber konnte gemäß der älteren Gesetzgebung der Verstoß gegen die Minderjährigkeit wiedergutmacht werden, sobald die Frau ihr zwölftes Lebensjahr vollendet hatte und ihre Ehe weiterhin fortbestand. Gemäß der neueren Gesetzgebung war dies nicht möglich, und falls eine eingesegnete Verlobung vor Erreichen des Ehemündigkeitsalters stattgefunden hatte, konnte sie nicht im nachhinein rechtskräftig gemacht werden, auch nicht mit dem Eintritt ins Ehemündigkeitsalter.

b. Der 18. Kanon des hl. Basileios des Großen

Um seine Auffassung zu behaupten und zu rechtfertigen, nach der aufgrund der Minderjährigkeit und des damit verbundenen Fehlens der Konsensbestimmung keine recht-

⁵⁰ Charakteristisch ist der Fall J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica, spicilegio solesmensi parata iuris ecclesiastici graecorum. Selecta Paralipomena*, Bd. VII, Paris-Roma 1891, S. 39, 171, wo Chomatianos die Kinder, deren Eltern keine Ehe geschlossen haben, sondern nur eine eingesegnete Verlobung eingegangen sind, als uneheliche Kinder bezeichnet. Im Kontrast dazu bezeichnet Th. Balsamon diese Kinder als eheliche Kinder (*Ralles-Potles*, Bd. II, S. 543). Zu diesem Thema siehe *Sp. Troianos*, Εἶνα γνήσια τὰ τέκνα ἀπὸ ἱερολογημένη μνηστεία; in: Πρακτικά διεθνoῦς συμποσίου γὰ τὸ Δεσποτάτο τῆς Ἡπείρου (Arta 27.-31. Mai 1990), Athen 1992, S. 345-354. Die Uneinigkeit löst sich zugunsten des Demetrios Chomatianos. Auf diese Weise beschränkt sich der Unterschied zwischen der Ehe und der eingesegneten Verlobung nicht auf die Vermögensverhältnisse, sondern bezieht sich auch auf die sexuellen Verhältnisse. (Siehe G. Maridakis, Τὸ ἀστικὸν δίκαιον ἐν ταῖς νεαραῖς τῶν βυζαντινῶν αὐτοκρατόρων, Athen 1922, S. 28).

⁵¹ J.-B. Pitra, *Analecta sacra et classica VII*, IΔ', S. 517-522.

mäßig eingeseignete Verlobung eingegangen werden konnte, zieht Chomatianos den 18. Kanon Basileios' des Großen⁵² heran, und zwar jenen Abschnitt, der über das notwendige Alter zur Aufnahme unter die gottgeweihten Jungfrauen handelt: τὰς δὲ ὁμολογίας τότε ἐγκρίνομεν, ὅφ' οὐπερ ἂν ἡ ἡλικία τὴν τοῦ λόγου συμπλήρωσιν ἔσχεν. Οὐδὲ γὰρ τὰς παιδικὰς φωνὰς πάντως κυρίας ἐπὶ τῶν τοιούτων ἡγεῖσθαι προσῆκεν, ἀλλὰ τὴν ὑπὲρ τὰ δεκαεξὶ ἢ τὰ δεκαεπτὰ γενομένην ἔτη, κυρίαν οὖσαν τῶν λογισμῶν, ἀνακριθεῖσαν ἐπὶ πλεῖον, εἴτα παραμείνασαν, καὶ λιπαροῦσαν διὰ ἱκεσιῶν πρὸς τὸ παραδεχθῆναι, τότε ἐγκαταλέγεσθαι χρή ταῖς παρθένοις, καὶ τὴν ὁμολογίαν τῆς τοιαύτης κυροῦν καὶ τὴν ἀθέτησιν αὐτῆς ἀπαραιτήτως κολάζειν. Es ist augenscheinlich, daß sich dieser Kanon Basileios' des Großen nicht auf die Eheschließung oder die Verlobung bezieht. Seine Verordnung zielt auf die Sicherung der Ernsthaftigkeit und der Heiligkeit der Gelübde der Jungfrauen und Witwen, die nach dem Gelübde, ein keusches und enthaltsames Leben zu führen, dieses nicht einhielten. Basileios der Große gibt folgende Definition der Jungfrauen: Παρθένος ὀνομάζεται ἡ ἐκουσίως ἑαυτὴν προσαγαροῦσα τῷ Κυρίῳ καὶ ἀποταξαμένη τῷ γάμῳ καὶ τὸν ἐν ἀγκασμῷ βίον προτιμήσασα. Die Folge eines später nicht mehr eingehaltenen Gelübdes war die Gleichstellung der Jungfrau, der Braut Christi, mit jeder beliebigen Ehebrecherin. Im Gegensatz dazu wird das Vergehen der Witwe, weil nach Basileios dem Großen ξηρεῖα παρθενίας ἐλάττων ist und die Witwe nicht als Braut Christi, sondern als Magd bezeichnet wird, für Unzucht gehalten: Οὐκοῦν, ἡ μὲν χήρα, ὡς δούλῃ διεφθαρμένη, καταδικάζεται, ἡ δὲ παρθένος τῷ κρίματι τῆς μοιχαλίδος ὑπόκειται. Um solchen Umständen vorzubeugen, trifft Basileios der Große zwei Sicherheitsmaßnahmen. Zum einen verlangt er von der Anwärterin κυρία τῶν λογισμῶν zu sein, – und dies könnte nicht der Fall sein, wenn sie nicht das sechzehnte oder siebzehnte Lebensjahr vollendet habe –, und zum anderen soll sie aus freier Gesinnung in die Klasse der Jungfrauen oder Witwen eintreten. Denn allzuoft wurden die minderjährigen Mädchen von ihren Eltern und ihren Brüdern gezwungen, solche Gelübde abzulegen, um nicht heiraten zu können, damit man sie nicht aussteuern mußte, und damit die Eltern anderen Nutzen aus ihnen ziehen konnten, wie z. B. ganz offensichtlich die Abtretung von rechtmäßigen Erbansprüchen.

Diese Regelung Basileios' des Großen war für Chomatianos sehr hilfreich. Obwohl sie, wie erwähnt, nichts mit der Ehe oder der Verlobung zu tun hatte, unterstützte die Festsetzung einer Mindestaltersgrenze seine Auffassung, daß ein minderjähriges Mädchen nicht im Stande war, sich ernsthaft für die Ehe oder Verlobung zu entscheiden. Bei Überschreitung der Grenze des Mindestalters war die Frau in der Lage, nunmehr mit Reife das Gelübde der Jungfräulichkeit abzugeben. Eine Ehe oder Verlobung, die noch im Alter der Minderjährigkeit eingegangen wurde, durfte folglich keine Gültigkeit und auch keine rechtlichen Folgen haben. Die kirchliche Jurisprudenz des 13. Jahrhunderts zeigt, daß es auch bei Eheschließungen und Verlobungen an solchen unstatthaften Einmischungen nicht fehlte. Johannes Apokaukos hält diese Einmischung für die Krankheit seiner Zeit. Er bezeichnet sie sogar als Kinderschändung⁵³.

⁵² Ralles-Potles, Bd. IV, S. 141.

⁵³ Vgl. N. Bees, Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos, des Metropoliten von Nau-paktos (in Aetolien), *BNJ* 21 (1971–1974) 65–70.

c. Das 18. Antwortschreiben des Timotheos von Alexandrien

Die Bedeutung der Vollendung des erforderlichen Alters für das gültige Aussprechen der Einwilligung zur Eheschließung will Demetrios Chomatianos auch betonen, wenn er zu einem anderen Argument übergeht, welches er dem 18. Antwortschreiben des Timotheos von Alexandrien⁵⁴ entnimmt, wo es sich auf die Zurechnungsfähigkeit und die Strafmaßbestimmung der Sünden bezieht⁵⁵. Nach Auffassung des Timotheos von Alexandrien erreichen die Heranwachsenden die Strafmündigkeit πρὸς τὴν γνώσιν καὶ τὴν φρόνησιν ἐκάστου, οἱ μὲν ἀπὸ δωδεκαετοῦς κείρας, οἱ δὲ καὶ μείζονος. Entsprechend dieser Auffassung ist das relative Kriterium der Erkenntnis und der Vernunft eines jeden von grundlegender Bedeutung. Die erforderliche Erkenntnis und Vernunft wird im Alter von 12 Jahren vermutet. Dieses Indiz ist gemäß der Antwort des Timotheos von Alexandrien (οἱ δὲ καὶ μείζονος) anfechtbar.

Im selben Grade, in dem das Alter für die Strafmündigkeit ausschlaggebend ist, ist es auch für die rechtmäßige Eheschließung und vor allem für das rechtmäßige Aussprechen der Einwilligung zur Eheschließung maßgebend. Ebenso wie eine Person für ein Vergehen nicht strafmündig ist, weil sie die nach Timotheos von Alexandrien erforderliche Erkenntnis und Vernunft noch nicht besitzt, die erst mit dem Alter kommen, so gibt es auch keine gültige, rechtmäßige Einwilligung bei der Ehe, wenn nicht die entsprechende Reife vorliegt. Das Gesetz vermutet, daß die Frauen diese Reife mit Vollendung des 12. Lebensjahres erlangen.

V. Schlußfolgerungen

Wir sind der Meinung, daß diese beiden Fälle, der eine aus dem Werk des Metropoliten von Naupaktos, Johannes Apokaukos, in dem es um die Eheschließung ohne die rechtmäßige Einwilligung der Ehegatten geht, und der andere aus dem Werk des Erzbischofs von Ochrid, Demetrios Chomatianos, in dem es um die eingesegnete Verlobung in ἀτελῇ ἡλικίᾳ der Verlobten geht, in ihrer Bedeutung für den Mann, der nach der Auflösung der ersten Ehe oder der eingesegneten Verlobung eine neue Ehe schließt und anschließend Priester werden will, als gleichwertig beurteilt werden müssen. Die Priesterweihe ist für diesen Mann erlaubt, da er aufgrund der Ungültigkeitserklärung der vorangegangenen Ehe oder der vorangegangenen Verlobung nicht als ein Bigamist gilt.

Die Einwilligung sowohl der Frau als auch des Mannes ist eine notwendige Voraussetzung für eine rechtmäßige Eheschließung. Wenn es keine vollständige Einwilligung zur Ehe gibt oder wenn bei der Einwilligung Willensmängel eindringen (Täuschung, Betrug, Drohung), dann ist nach der Meinung des Johannes Apokaukos diese Ehe ungültig und bleibt ohne Auswirkungen. Die natürliche Folge daraus ist, daß die neue Eheschließung,

⁵⁴ Über das kirchenrechtliche Werk des Timotheos von Alexandrien siehe P. Menevissoglou, Ἱστορικὴ εἰσαγωγή εἰς τοὺς κανόνες τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm 1990, S. 587–593.

⁵⁵ S. Anm. 24. Das Strafmündigkeitsalter wird nach der Ausgabe des Antwortschreibens des Timotheos von Alexandrien von Ralles-Potles auf das zehnte Lebensjahr bestimmt, aber in den meisten Manuskripten ist das zwölfte Lebensjahr angegeben. In seinem Zitat aus dem Schreiben liest Demetrios Chomatianos mit diesen Handschriften »vom zwölften Lebensjahr an«.

die auf die für ungültig erklärte Ehe folgt, für die erste Ehe erachtet wird, und demnach eine anschließende Priesterweihe gestattet ist.

Dem wird die Beurteilung der eingesegneten Verlobung, sofern einer der Verlobten noch minderjährig ist, von Demetrios Chomatianos angeglichen. Die Entscheidung des Chomatianos erachtet die aus der Gesetzgebung des Alexios Komnenos stammende Angleichung der eingesegneten Verlobung an die Eheschließung als Faktum. Eine rechtmäßig eingesegnete Verlobung setzt für ihren Vollzug all das voraus, was für eine rechtmäßige Eheschließung unbedingt verlangt wird. Eine Ehe, die geschlossen wurde, bei der aber einer der Ehegatten oder beide noch nicht das Ehemündigkeitsalter vollendet hatten, konnte nicht rechtskräftig sein, denn eine rechtmäßige Eheschließung setzt die rechtmäßige Einwilligung voraus. Eine rechtmäßige Einwilligung andererseits setzt den Eintritt ins Ehemündigkeitsalter voraus, damit die Einwilligung nach reiflicher Überlegung und einsichtsvoll erfolgen kann. Wenn also die eingesegnete Verlobung in ἀτελῇ ἡλικίᾳ der Frau oder des Mannes vollzogen wurde, bedeutete dies, daß zusätzlich die erforderliche Einwilligung fehlte. In Anbetracht der Tatsache, daß die eingesegnete Verlobung für ihren Vollzug die gleichen Voraussetzungen verlangte, die für die Eheschließung Geltung hatten, war eine eingesegnete Verlobung, die in ἀτελῇ ἡλικίᾳ vollzogen wurde, ungültig.

Diese eindeutige Auffassung des Chomatianos bedeutete zusätzlich, daß die Priesterweihe noch möglich war, wenn der Eheschließung eine einfache Verlobung ohne den Segen der Kirche mit einer anderen Person vorausgegangen war. Im Gegensatz dazu war die Priesterweihe auf gar keinen Fall möglich, wenn der Eheschließung eine rechtmäßige eingesegnete Verlobung mit einer anderen Person vorausgegangen war.

Die Piscina im Baptisterium der Ekatontapyliane auf Paros

Johanna zur Taufe

von Michael Altripp, Bonn

Auf der Kykladeninsel Paros steht eines der bedeutendsten Denkmäler aus justinianischer Zeit in Griechenland. Es handelt sich dabei um den Baukomplex der sogenannten Ἐκατονταπυλιανή, der im wesentlichen aus der Hauptkirche selbst, der nördlich sich direkt anschließenden Nikolaos-Kirche sowie dem südlich angebauten Baptisterium besteht.

Die angesprochenen Bauten sind schon seit längerem Gegenstand des wissenschaftlichen Interesses, wenngleich eine umfassende neuere Baumonographie noch immer aussteht¹.

Im Zusammenhang mit der bisherigen Forschungsgeschichte ist auch auf das Baptisterium und seine Piscina (Abb. 1) eingegangen worden².

Das Taufgebäude³ erhebt sich über basilikalem Grundriß, wobei vier Pfeiler ein Quadrat abstecken. Pendentivs leiten zum Rund der sich darüber erhebenden Kuppel über⁴. Zwischen die großen Pfeilerpaare an der Nord- und Südseite sind jeweils zwei schmalere rechteckige Pfeiler eingestellt, über die ein Architrav gelegt ist⁵. Auf ihm sitzen die seitlichen, durch jeweils ein Doppelfenster durchbrochenen Schildwände auf. Die sie überwölbenden Bögen nehmen die Seitenlast der Kuppel auf, während auf der West- und Ostseite Tonnengewölbe der jeweiligen Joche den Schub abtragen.

Das entsprechende Ostjoch ist dabei so tief, daß auch hier jeweils ein Pfeiler das Stützensystem des Naos im Osten fortsetzt. Mauerzungen, die unterhalb der Kämpferzone enden, verengen den Durchgang zu diesem Raumteil, der im Osten durch eine stark eingezogene, außen und innen halbrunde Apsis abgeschlossen wird. Drei Fenster in der Apsis gewähren die nötige Beleuchtung. Der Triumphbogen weist seitlich der Apsis jeweils

¹ Die neueste Publikation zur Ekatontapyliane stammt von Th. Chr. Aliprantis, Ἡ Ἐκατονταπυλιανή τῆς Πάρου, Thessaloniki 1993. Sie wurde von der Gemeinde von Paros in griechischer, englischer und deutscher Sprache herausgegeben, wobei nur der griechische Teil mit einem Anmerkungsapparat versehen ist. Eine nicht ganz vollständige Bibliographie im Anhang listet bisher erschienene Literatur zur Ekatontapyliane auf. Von den wichtigsten seien genannt: F. W. Hasluck – H. H. Jewell, *The Church of Our Lady of the hundred Gates in Paros*, London 1920, und G. N. Korres, Ἡ Ἐκατονταπυλιανή τῆς Πάρου, Athen 1954.

² Vgl. hierzu O.F.A. Meinardus, Die kreuzförmige Taufpiscine der Hekatontapyliane auf Paros, *Ostkirchliche Studien* 32 (1983) 36–44.

³ Vgl. hierzu die isometrische Aufrißzeichnung bei Th. Chr. Aliprantis, Ἡ Ἐκατονταπυλιανή τῆς Πάρου, Thessaloniki 1993, S. 48, und den Grundriß der gesamten Anlage bei Ders., a.a.O., S. 56 f. (beide nach Hasluck und Jewell – vgl. Anm. 1).

⁴ Th. Chr. Aliprantis, a.a.O., Abb. 43.

⁵ Th. Chr. Aliprantis, a.a.O., Abb. 41.

rechtwinklige Nischen auf. Nord- und Südschiff des Baus sind tonnengewölbt. Im Westen ist ein ebenfalls tonnengewölbter Narthex vorgelagert.

Daß dieses Gebäude für Taufzwecke verwendet wurde, wird aus dem Vorhandensein der Piscina ersichtlich, die fast den ganzen Apsisraum einnimmt⁶. Dieses Taufbecken dürfte noch zum Vorgängerbau aus dem 4. Jh. gehören⁷. Die Piscina⁸ (Abb. 2) ist kreuzförmig angelegt. Ihre Gesamtlänge mißt 2,95 m, die Breite der vier Kreuzarme 0,63 m. In den West- und Ostarmen führen jeweils drei Stufen mit je 0,22 m in die Piscina. In der Mitte des Beckens erhebt sich eine Säule mit einem Durchmesser von 0,31 m und einer Höhe von 0,98 m. Im Zentrum ihrer Oberseite befindet sich eine kleine Einlassung mit einem Durchmesser von 4,7 cm.

Das Baptisterium bietet somit zwei Besonderheiten: Zum einen gehört der basilikale Grundriß in der Gruppe der Taufhäuser eher zur Ausnahme. Der Regelfall ist hier ein Zentralbau, der häufig entweder bereits im Grundriß oder im aufgehenden Mauerwerk ein Oktagon erkennen läßt⁹.

Zum anderen muß die Säule in der Piscina als ausgesprochen ungewöhnlich angesehen werden.

Es soll im folgenden versucht werden, das Auftreten dieser Säule sowie ihre Funktion zu klären.

Zunächst einmal scheint es außer Frage zu stehen, daß die Säule nicht zur Erstausrüstung der Piscina gehören kann¹⁰. Bei einer Breite der vier Arme des Beckens von 0,63 m und einem Durchmesser der Säule von 0,31 m bleibt beiderseits der Säule zu wenig Raum, so daß es unvorstellbar ist, daß ein Täufling unter diesen Umständen von der Westseite in die Piscina eintritt und über die fast einen Meter hohe Säule steigt, um auf der Ostseite das Becken wieder zu verlassen. Es ist daher Jewell und Hasluck¹¹ zuzustimmen, die die Säule einer zweiten Phase zuschreiben.

Wenn die Piscina selbst, wie bereits erwähnt, noch von einem Vorgängerbau aus dem 4. Jh. stammt, wäre hinsichtlich der Errichtung der Säule an das 6. Jh. zu denken, da der überwiegende Teil des aufgehenden Mauerwerks sowie die Deckung und Überkuppelung des gesamten Baukomplexes aus der justinianischen Zeit (527–565) stammt¹².

Da gleichzeitig nicht angenommen werden kann, daß im 6. Jh. ein Baptisterium errichtet wurde, das nicht zu Taufzwecken genutzt werden sollte, könnte die Säule wenig spä-

⁶ Th. Chr. Aliprantis, a.a.O., Abb. 29, 38.

⁷ Th. Chr. Aliprantis, a.a.O., S. 177 und Abb. 128.

⁸ R. M. Dawkins, Cruciform Fonts in the Aegean Area, *The Annual of the British School at Athens* 19 (1912/13) Fig. 1.

⁹ Vgl. hierzu vor allem I. E. Volanakis, *Τὰ παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1976; zu frühchristlichen Baptisterien in Griechenland siehe neuerdings auch D. I. Pallas, Die Baptisterien und das Kirchengebäude im altchristlichen Griechenland, in: FS für K. Wessel zum 70. Geburtstag in memoriam, hrsg. v. M. Restle, München 1988, S. 215–230.

¹⁰ Vgl. hierzu die sehr gute zeichnerische Wiedergabe bei R. M. Dawkins, Cruciform Fonts in the Aegean Area, *The Annual of the British School at Athens* 19 (1912/13) Fig. 1.

¹¹ F.W. Hasluck – H.H. Jewell, *The Church of Our Lady of the hundred Gates in Paros*, London 1920, S. 57.

¹² Th. Chr. Aliprantis, *Ἡ Ἑκατονταπυλιανή τῆς Πάρου*, Thessaloniki 1993, S. 173 und 177.

ter ergänzt worden sein. Hier kommt jene Zeit in Frage, in der die Erwachsenen- allmählich durch die Kindertaufe ersetzt wurde¹³.

In dieser Zeit dürfte das Taufhaus der Ekatontapyliane seine ursprüngliche Funktion verloren haben; gleichzeitig könnten die Nischen am Triumphbogen samt der davor angebrachten, auf kleinen Säulen ruhenden Tischchen sowie der in gleicher Weise konstruierte Altartisch mit Loculus auf der Oberseite entstanden sein¹⁴.

Das bedeutet, daß in einer dritten Phase irgendwann in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s die Funktion des Südbaus der Ekatontapyliane als Baptisterium aufgegeben worden ist. Stattdessen wurde das ehemalige Taufhaus für die Nutzung als normaler Kirchenraum umgerüstet, wobei man die Piscina nicht nur an ihrer Stelle beließ, sondern zusätzlich mit einer Säule ausstattete¹⁵.

Diese Tatsache ist sehr bemerkenswert, da die in situ belassene Piscina für die Feier der Liturgie hinderlich war. Es drängt sich daher die Frage auf, ob das Taufbecken nicht unter den veränderten Bedingungen weiter eine Rolle zu spielen hatte. Eine Antwort hierauf kann vielleicht die offensichtlich in der fraglichen dritten Phase eingesetzte Säule geben.

Otto F. A. Meinardus¹⁶ hat bereits vor über zehn Jahren einen Aufsatz der Piscina der Ekatontapyliane gewidmet und darin die verschiedenen Deutungen der Säule zusammengestellt. Danach hat man die Säule mit jener im Taufbecken des Baptisteriums der römischen Laterankirche verglichen¹⁷. Hinsichtlich ihrer Funktion dachte man daran, daß die Säule ein Weihrauchgefäß¹⁸ oder eine Kerze getragen haben sollte¹⁹ oder den Täuflingen als Halt gedient haben könnte²⁰. Alle diese Erklärungen außer jener hinsichtlich der Kerze²¹ gehen jedoch davon aus, daß die Säule bereits von Anbeginn in die Piscina eingebaut worden sei, was jedoch – wie erwähnt – auszuschließen ist. Es muß also andere Erklärungen bzw. Vergleichsmöglichkeiten geben.

Zunächst sei auf die Piscina des Baptisteriums der Laterankirche hingewiesen. Für sie überliefert der Liber Pontificalis unter Papst Silvester²², daß in dem heiligen Becken, in dem Kaiser Konstantin von Silvester getauft worden sein soll, eine Porphyrsäule gestan-

¹³ K. Onasch, Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter besonderer Berücksichtigung der Alten Kirche, Wien-Köln-Graz 1981, S. 352; zur Taufe vgl. neuerdings A. Benoit – Ch. Munier, Die Taufe in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert), Frankfurt-Berlin-New York 1994, und U. Steffen, Taufe. Ursprung und Sinn des christlichen Einweihungsritus, Stuttgart 1988.

¹⁴ Th. Chr. Aliprantis, Ἡ Ἐκατονταπυλιανὴ τῆς Πάρου, Thessaloniki 1993, Abb. 29 und 38.

¹⁵ Diese Überlegung hat auch zur Folge, daß zwischen der justinianischen Bauphase und der hypothetischen Umbauphase nur eine kurze Zeit vergangen sein dürfte.

¹⁶ O.F.A. Meinardus, Die kreuzförmige Taufpiscine der Hekatontapyliane auf Paros, *Ostkirchliche Studien* 32 (1983) 41 f.

¹⁷ R. M. Dawkins, Cruciform Fonts in the Aegean Area, *The Annual of the British School at Athens* 19 (1912/13) 123.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ F. W. Hasluck – H. H. Jewell, The Church of Our Lady of the hundred Gates in Paros, London 1920, S. 57.

²⁰ M. Bühlmann, Die Entstehung der Kreuzkuppelkirche unter besonderer Berücksichtigung der Kathedrale von Paros, *Zeitschrift für die Geschichte der Architektur*, Beiheft 10, Heidelberg 1914, S. 72.

²¹ F.W. Hasluck und H.H. Jewell (The Church of Our Lady of the hundred Gates in Paros, London 1920) sprachen sich für die Aufstellung einer Kerze aus und nahmen gleichzeitig einen nachträglichen Einbau der Säule an; vgl. Anm. 11 und 19.

²² *Le Liber Pontificalis*, Kap. XXXIII, 37, XIII, hrsg. v. L. Duchesne, Bd. 1, Paris 1886, S. 174.

den habe. Diese habe eine goldene Schale getragen, in der zur Osterzeit mit einer Kerze Balsam verbrannt worden sei.

Es kann aufgrund dieser Quelle nicht entschieden werden, ob die Säule möglicherweise aus einer zweiten Phase stammt. Da sich von dem Bau so gut wie nichts erhalten hat²³, ist eine Überprüfung der Quellenaussage anhand des archäologischen Befundes unmöglich. Es ist jedoch vielleicht von einer gewissen Bedeutung, daß es hinsichtlich der Säule einen mittelbaren Zusammenhang mit der Person Konstantins gibt. Darauf wird weiter unten nochmals einzugehen sein.

Neben dieser Quelle gibt es keine unmittelbar vergleichbaren archäologischen Befunde, die sich jenem von Paros an die Seite stellen ließen. Zwar existieren noch einige wenige Piscinen, die ebenfalls eine Säule aufweisen, doch scheinen diese mit jener der Ekatontapyliane nicht vergleichbar zu sein²⁴. So steht im Taufbecken der Kirche I von Sbeitla²⁵ zwar auch eine Säule, doch ist in deren Oberfläche eine große quadratische und ziemlich tiefe Einlassung eingearbeitet worden, unter der sich eine weitere runde Eintiefung befindet. Man kann – wie z. B. Duval²⁶ – annehmen, daß sich in der runden Einlassung Reliquien befunden haben, die von einer quadratischen Platte darüber verdeckt worden sind. Die Säule hätte demnach als Stütze für eine Altarmensa gedient. Es ist demnach auszuschließen, daß es weitere vergleichbare Befunde wie auf Paros gibt²⁷, die zur Erklärung der Funktion der Säule in der Piscina der Ekatontapyliane etwas beitragen könnten.

Zwei andere Quellengattungen – eine schriftliche und eine ikonographische –, die in bezug auf ihre Aussage miteinander verbunden sind, können hingegen bei der Interpretation des Befundes weiterhelfen: In zwei Pilgerberichten aus dem 6. Jh. werden die topographischen Gegebenheiten im Heiligen Land beschrieben²⁸.

Der eine Bericht wurde von einem gewissen Theodosius um das Jahr 530 verfaßt. Er ist unter dem Titel »De situ terrae« überliefert²⁹. Dort heißt es anläßlich der Beschreibung

²³ G. B. Giovenale, *Il Battistero Lateranense*, Rom 1929, S. 6 ff. sowie 72 ff. und 106 ff.; vgl. auch F. W. Deichmann, *Frühchristliche Kirchen in Rom*, Basel 1948, S. 18 f.

²⁴ An dieser Stelle sei auf die in Arbeit befindliche Dissertation über frühchristliche Baptisterien von Sebastian Ristow verwiesen, dem an dieser Stelle auch für den Hinweis auf Sbeitla gedankt sei.

²⁵ N. Duval, *Les basiliques de Sbeitla à deux sanctuaires opposés (Basiliques I, II et IV): Recherches archéologiques à Sbeitla*. 1. *Les églises à deux absides: Recherches archéologiques sur la liturgie chrétienne en Afrique du Nord*, Bd. I, Paris 1971, Fig. 115 und S. 123. Vgl. auch J. Lassus, *Les baptistères africains, Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina* 17 (1970) 242 und Fig. 7.

²⁶ N. Duval, *Les basiliques de Sbeitla à deux sanctuaires opposés (Basiliques I, II et IV): Recherches archéologiques à Sbeitla*, Paris 1971, S. 123; dennoch bleibt die genauere Funktionsbestimmung unklar.

²⁷ F. W. Hasluck – H. H. Jewell, *The Church of Our Lady of the hundred Gates in Paros*, London 1920, S. 57, verweist zwar auf die Piscina von Melos, in der sich eine Säule für eine Lampe befunden haben soll; dieser Befund läßt sich jedoch nicht nachvollziehen; vgl. S. Casson, *The Baptistry at Kepos in Melos, The Annual of the British School at Athens* 19 (1912–13) 121.

²⁸ Vgl. hierzu J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, Warminster 1977, sowie E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460*, Oxford 1982. Egeria erwähnt bemerkenswerterweise den Ort des Taufgeschehens nicht näher; vgl. Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, übers. und eingel. v. G. Röwekamp, Freiburg-Basel-Wien 1995, S. 180 ff.; vgl. auch G. A. Prokopiou, *Σύμβολο καὶ μορφή στο παλαιοχριστιανικό βαπτιστήριο*, Athen 1985, S. 86 (leider ohne vollständigen Quellennachweis).

²⁹ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, in: P. Geyer (Hg.), *Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII*, (CSEL 39,4–8), Prag-Wien-Leipzig 1898, S. 145. Vgl. auch *LThK*, Bd. 10, 1983, Sp. 56.

des Jordans, daß an der Stelle, wo Christus getauft worden sei, eine Marmorsäule stünde, die ihrerseits ein eisernes Kreuz trüge.

Der zweite Bericht mit dem Titel »Itinerarium Antonini Placentini« wird dem Antoninus Placentius zugeschrieben, ist jedoch um 570 anonym verfaßt worden³⁰. Auch diese Quelle enthält eine Schilderung des überlieferten Taufortes am Jordan. Danach war an der Stelle der Taufe Christi ein hölzernes Kreuz im Wasser plaziert, während marmorne Treppenstufen zum Wasser hinabführten. In unmittelbarer Nähe befand sich der Quelle zufolge zudem ein von Schranken umstandener Obelisk.

Aus beiden Texten geht deutlich hervor, daß im 6. Jh. am Ort des Taufgeschehens im Heiligen Land ein Kreuz aufgestellt worden war, wobei die frühere Quelle darüber hinaus eine Säule als Stütze für das Kreuz nennt.

Neben diesen schriftlichen Quellen bietet die Ikonographie der mittelbyzantinischen Zeit weitere anschauliche Vergleichsbeispiele³¹. Das vielleicht beste befindet sich in der nordwestlichen Trompe des Katholikon von Hosios Loukas³² (Abb. 3): Ein wenig nach links aus der Bildmitte verschoben wölbt sich das Wasser des Jordan auf; darin steht Christus nach rechts zu Johannes gewandt, der seinerseits vom Ufer aus den Taufakt vollzieht. Ihm assistieren zwei Engel, die am anderen Ufer auf der linken Seite stehen. Genau in der Bildmitte erhebt sich eine kniehohle Säule. Tesserae bilden auf ihr eine Struktur, die deutlich angibt, daß die Säule aus Marmor gearbeitet ist. Auf der Säule ist eine kleine Einfassung wiedergegeben, in der ein offensichtlich goldenes Kreuz steht. Rechts dieser Säule ist die Personifikation des Jordan zu sehen. Die beiden Figuren, die des Christus und die des Jordan, werden von Wellen überzogen, so daß sie als eindeutig im Wasser stehend zu erkennen sind. Bei der Säule hingegen ist das nicht der Fall. Dies kann seinen Grund jedoch darin haben, daß die Marmorierung andernfalls nicht mehr genügend zur Geltung gekommen wäre. Es muß demnach nicht bedeuten, daß die Säule am Ufer stehend gedacht ist. Dafür spricht auch, daß das Ufer durch grünen bzw. braunen Untergrund klar vom Wasser abgegrenzt wird.

Es gibt zahlreiche weitere Beispiele für dieses Motiv, wobei jedoch nur eines aus frühchristlicher Zeit stammt³³. Es handelt sich um eine Gemme im Metropolitan Museum of Art in New York³⁴. Diese zeigt in eher schemenhafter Weise eine große Figur, die zwar frontal gegeben ist, aber ihren Kopf nach rechts wendet. Dorthin streckt sie auch ihren linken Arm, deren Hand auf dem Kopf einer weiteren Figur ruht, die ihrerseits wenig mehr als halb so groß wie die linke ist. Rechts bzw. ein wenig oberhalb dieser kleineren Figur ist ein Kreuz zu erkennen. Die Darstellung zeigt offensichtlich die Taufe Christi, der das Kreuz in eher additiver und zeichenhafter Weise hinzugefügt worden ist, ohne

³⁰ *Itinerarium Antonini Placentini*, in: P. Geyer (Hg.), *Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII-VIII*, (CSEL 39,4–8), Prag-Wien-Leipzig 1898, S. 166 f.; eine etwas abweichende, aber dem Inhalt nach vergleichbare Textvariante bietet eine andere Rezension: A.a.O., S. 200. Vgl. auch *LThK*, Bd. 1, 1983, Sp. 785.

³¹ Zur Ikonographie der Taufe vgl. Chr. Walter, *Baptism in Byzantine Iconography*, *Sobornost* 2 (1980) 8–25.

³² N. Chatzidakis, *Byzantine Mosaics*, Athen 1994, Abb. 59.

³³ Ein weiteres frühchristliches Stück aus dem 6. Jh. (Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil, Katalog zur Ausstellung, Wiesbaden 1996, Kat.-Nr. 43) zeigt zwar ein Kreuz auf einer Säule, wobei beide in eine Nische eingestellt sind, jedoch ist hierbei kein Zusammenhang mit der Taufe erkennbar.

³⁴ Katalog »Age of Spirituality«, hrsg. v. K. Weitzmann, New York 1979, Nr. 395 (S. 437 f. und Abb. ebd.).

daß damit eine genaue Lokalisierung innerhalb des Geschehens angedeutet werden sollte. Die Datierung der Gemme ist unsicher; als Entstehungszeit wurde jedoch das 5. Jh. angenommen³⁵.

Eine andere Darstellung der Taufe befindet sich in der Kuppel des Baptisteriums der Orthodoxen in Ravenna³⁶. Sie zeigt Johannes mit einem mit Gemmen besetzten Stab in der linken Hand, den er neben seinen linken Fuß auf einen kleinen Hügel abstützt und auf den wie bei Prozessionskreuzen³⁷ ein ebenfalls mit Gemmen geschmücktes Kreuz aufgesetzt ist.

Bei den Beispielen aus mittelbyzantinischer Zeit kann das Kreuz – wie offensichtlich auch in Hosios Loukas – im Wasser³⁸ oder – wie in anderen Fällen – am Ufer³⁹ stehen. Zumeist wird es jedoch von einer säulen- oder postamentartigen Vorrichtung getragen.

Eine erwähnenswerte Ausnahme von diesem Kreuzmotiv bietet die Arapsun Gülsehir Karsi Kilise in Kappadokien⁴⁰, wo im Taufbild anstelle der Säule mit Kreuz ein dreifüßiger Ständer mit einer Kerze wiedergegeben ist.

Für die Piscina in der Ekatonapyliane auf Paros mit ihrer Säule ergeben die bisherigen Ausführungen folgende Erklärungsmöglichkeiten: Die Säule im dortigen Taufbecken muß aus einer dritten Phase stammen, wobei man wahrscheinlich in die Einlassung auf der Oberseite der Säule ein kleines Kreuz aus Holz oder aus Metall eingesetzt hat. Dies geschah offensichtlich zu einer Zeit, als die Piscina nicht mehr für Taufen genutzt wurde, und zugleich in Erinnerung an die Verhältnisse am Jordan, wie sie von den zeitgenössischen Pilgern beschrieben und mit einer zeitlichen Verzögerung von etwa 500 Jahren in der Ikonographie wiedergegeben wurden⁴¹.

Der Gedanke von Jewell und Hasluck⁴², daß die Säule von Paros eine Kerze getragen haben könnte, scheint zwar zunächst eine gewisse Bestätigung in der erwähnten Passage aus dem Liber Pontificalis sowie durch die Darstellung in der Arapsun Gülsehir Karsi Kilise zu erfahren, doch stehen diesen wenigen Beispielen die sicherlich verlässlicheren Überlieferungen der Pilger sowie der – wenn auch späteren – Ikonographie gegenüber.

³⁵ Ebd.

³⁶ F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna, Baden-Baden 1958, Abb. 41.

³⁷ Vgl. hierzu J. Cotsonis, Byzantine Figural Processional Crosses, Washington 1994.

³⁸ G. Ristow, Die Taufe Christi, Recklinghausen 1965, Abb. 22 (Vat. gr. 1156; erste Hälfte 12. Jh.); S. Pelekanidis – M. Chatzidakis, Kastoria, Athen 1985, S. 79 (Fig. 13 [Panagia Mavriotissa]; nach 1200); M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, Bd. 2, Recklinghausen 1967, Abb. 174 (Göreme Kapelle 19 [Elmalı Kilise]); zur Datierung, die von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jh.s reicht, siehe Catherine Jolivet-Lévy, Les Églises Byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords, Paris 1991, S. 125); Lydie Hadermann-Misguich, Kurbinovo, Bd. 2, Brüssel 1975, Abb. 53 (Kurbinovo, 1191).

³⁹ G. Ristow, Die Taufe Christi, Recklinghausen 1965, Abb. 20 (Menologion des Basileios II.; um 985) und Abb. 23 (Par. gr. 550; 12. Jh.).

⁴⁰ M. Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, Bd. 3, Recklinghausen 1967, Abb. 472; die Malerei wird auf Grund einer Dedikationsinschrift in der Apsis ins Jahr 1212 datiert.

⁴¹ Wenn man an andere Fälle der Ikonographie denkt, bei denen z. B. eine Textvorlage den bildlichen Wiedergaben ebenfalls um mehrere Jahrhunderte vorausgeht (z. B. der Akathistos-Hymnos, der Barlaam-Joasaph-Zyklus), so wird deutlich, daß der Zeitunterschied im vorliegenden Beispiel zwischen der Piscina auf Paros und z. B. dem Mosaik in Hosios Loukas weniger stark ins Gewicht fällt.

⁴² Vgl. oben Anm. 19.

Der gesamte Sachverhalt wird noch einmal schwieriger, wenn man die Frage zu beantworten versucht, warum die Piscina, nachdem sie nicht mehr genutzt worden zu sein scheint, offenbar mit der Säule – samt Kreuz – ausgestattet worden ist und warum man gleichzeitig den Apsisraum für einen normalen Gottesdienst mit Hauptaltar und je einer Paratrapeza vor den beiden Seiten des Triumphbogens ausgestattet hat.

Da die Piscina nach dem Einbau der Säule mit Kreuz nicht mehr der Taufe gedient haben kann und offenbar ganz bewußt nicht beseitigt worden ist, obwohl sie den Ablauf der Liturgie eigentlich zu behindern scheint, darf man davon ausgehen, daß sie eine andere Funktion übernommen hat.

Da es keine anderen Hinweise auf eine besondere lokale Kultradtition gibt, bleibt als vielleicht einzige Möglichkeit der Hinweis auf die Feier der Epiphanie. Im Mittelpunkt dieser Feier stand in frühchristlicher Zeit – ebenso wie heute – die Weihe des Wassers, wobei der Priester ein Kreuz ins Wasser einsenkte oder warf⁴³. Hierbei käme also das Kreuz ins Spiel, das man als Aufsatz der Säule von Paros annehmen darf.

Zwei Gründe scheinen einer vorschnellen Lösung im Wege zu stehen. Zum einen wurde und wird der zentrale Ritus der Epiphanie-Feier bevorzugt an offenen Gewässern vollzogen, was nicht zuletzt der Veranschaulichung einer größeren teilnehmenden Menschenmenge diene. Für die Ekatontapyliane bedeutet dies, daß der nur wenige hundert Meter entfernte Hafen als Ort des Geschehens viel eher in Betracht kam. Zum zweiten machen die Weihegebete⁴⁴, die über dem Taufwasser gesprochen werden, keinerlei Andeutungen darüber, daß sich im zu segnenden Wasserbecken eine Säule oder gar auf dieser ein Kreuz befunden habe⁴⁵.

In einem letzten Interpretationsversuch könnte das Kreuz mit Helena in Verbindung gebracht werden. In diesem Zusammenhang ist es interessant, daß die lokale Tradition den ersten Bau an der Stelle der heutigen Nikolaos-Kirche an der Nordseite der Hauptkirche der Ekatontapyliane auf die Mutter Konstantins zurückführt⁴⁶. Diese soll im Jahre 326 bei einer Überfahrt vom Heiligen Land, wo sie das Kreuz Christi aufgefunden hatte, nach Konstantinopel in der Nähe von Paros in einen Sturm geraten sein. Während sie auf der Insel Zuflucht fand, gelobte sie in der Nikolaos-Kirche⁴⁷, diese neu aufzubauen, wenn sie wohlbehalten in der Hauptstadt angekommen sein werde. Da Helena jedoch bereits 328 starb, soll Konstantin ihr Gelübde erfüllt haben. Aus welcher Zeit diese Überliefe-

⁴³ Vgl. R. F. Taft – Annemarie Weyl Carr, Epiphany, *Oxford Dictionary of Byzantium*, Bd. 1, S. 715.

⁴⁴ Vgl. hierzu H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete, Münster 1935.

⁴⁵ E. Pax, Epiphanie, *RAC* 5 (1961) 900, geht jedoch offensichtlich von dieser Annahme aus; dort heißt es: »Die bei Griechen, Syrern und Kopten herrschende Sitte, ein Kreuz in das Taufwasser zu stellen...« Pax verweist für diese Bemerkung auf C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Leipzig-Uppsala 1940, S. 46. Tatsächlich schreibt Edsman an der angegebenen Stelle: »Selon le rituel grec, syriaque et copte, une croix de bois est placée dans l'eau baptismale.« Er verweist seinerseits jedoch auf F. X. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Freiburg 1896, S. 524, wo der deutsche Autor des letzten Jahrhunderts jedoch lediglich mitteilt, daß es Sitte gewesen sei, bei der Segnung des Taufwassers ein Kreuz ins Wasser einzusenken. Die Fehlinterpretation von Pax beruht somit ausschließlich auf einem sprachlichen Mißverständnis.

⁴⁶ Th. Chr. Aliprantis, *Ἡ Ἐκατονταπυλιανή τῆς Πάρου*, Thessaloniki 1993, S. 42.

⁴⁷ Hier spielt offensichtlich die Bedeutung des hl. Nikolaos als Helfer und Retter bei Seenot eine Rolle, vgl. hierzu I. Sevcenko – Nancy P. Sevcenko, *The Life of St. Nicholas of Sion*, Brookline 1984.

rung datiert, ist nicht bekannt⁴⁸, doch kann nicht völlig ausgeschlossen werden, daß sie bis ins 6. Jh. zurückreicht.

Einen Zusammenhang zwischen der Taufe einerseits und dem Kaiser Konstantin sowie seiner Mutter andererseits – die im übrigen in der Ikonographie fast immer mit dem aufgefundenen Kreuz gezeigt werden – scheint das Bildprogramm der Kapelle 1 von Göreme⁴⁹ vor Augen zu führen. Dort ist im westlichen Kreuzarm an der Südhälfte des Tonnengewölbes die Taufe und gegenüber an der Nordhälfte Kaiser Konstantin mit seiner Mutter Helena und dem Kreuz dargestellt. Diese Gegenüberstellung scheint bewußt gewählt worden zu sein, da sich kein anderer Sinnbezug innerhalb des Bildprogrammes erkennen läßt⁵⁰.

Aus alledem ergibt sich die Vermutung, daß mit dem Einbau der Säule und dem darauf befestigten Kreuz in der zweiten Hälfte des 6. Jh.s die Situation am Jordan nachgestellt und die Epiphanie-Feier an der nun zweckentfremdeten Piscina vollzogen werden sollte. Hierfür baute man das ehemalige Baptisterium um und beließ die Piscina an ihrem Platz, wo sie nun nicht mehr störend im Weg stand, sondern gleichsam den Mittelpunkt der liturgischen Feier bildete. Welche Rolle dabei die lokale Helena-Überlieferung spielte, bleibt unklar.

⁴⁸ Byzantinische Heilige scheinen jedoch nicht nach Paros gepilgert zu sein; *Elisabeth Malamut*, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993, berichtet jedenfalls nicht darüber. Der neuerdings erschienene Artikel von *Phane Drossoyianni*, *More About the Pilgrimage of Katapoliane on Paros*, in: *Akten des 12. Intern. Congr. für Christliche Archäologie*, Bd. 2, Bonn 1991, hrsg. v. *E. Dassmann – J. Engemann*, Vatikan 1995, S. 727–733, berichtet entgegen der anders lautenden Überschrift nichts über die Wallfahrt zur Ekatontapyliane!

⁴⁹ *M. Restle*, *Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien*, Bd. 2, Recklinghausen 1967, Abb. 14 und 15; zur Datierung ins zweite Viertel des 10. Jh.s siehe *Catherine Jolivet-Lévy*, *Les Églises Byzantines de Cappadoce. Le programme iconographique de l'abside et de ses abords*, Paris 1991, S. 85.

⁵⁰ Neuerdings hat auch *Natalia Teteriatnikov*, *The True Cross Flanked by Constantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-Evaluation of the Cross*, *Deltion tes Christianikes Archaïologikes Etaireias* 4,17 (1995) 178, auf weitere andere Beispiele verwiesen, bei denen die Darstellung der Taufe und des Kreuzes zwischen Konstantin und Helena einander gegenübergestellt sind. Sie erwähnt in diesem Zusammenhang auch Wasserbecken, die mit eingeritzten Kreuzen versehen worden sind. Beide Phänomene könnte man ihrer Meinung nach mit der Epiphanie in Verbindung bringen.



Abb. 1: Th. Chr. Aliprantis, Ἡ Ἐκατονταπυλιανὴ τῆς Πάρου, Thessaloniki 1993, Abb. 29.

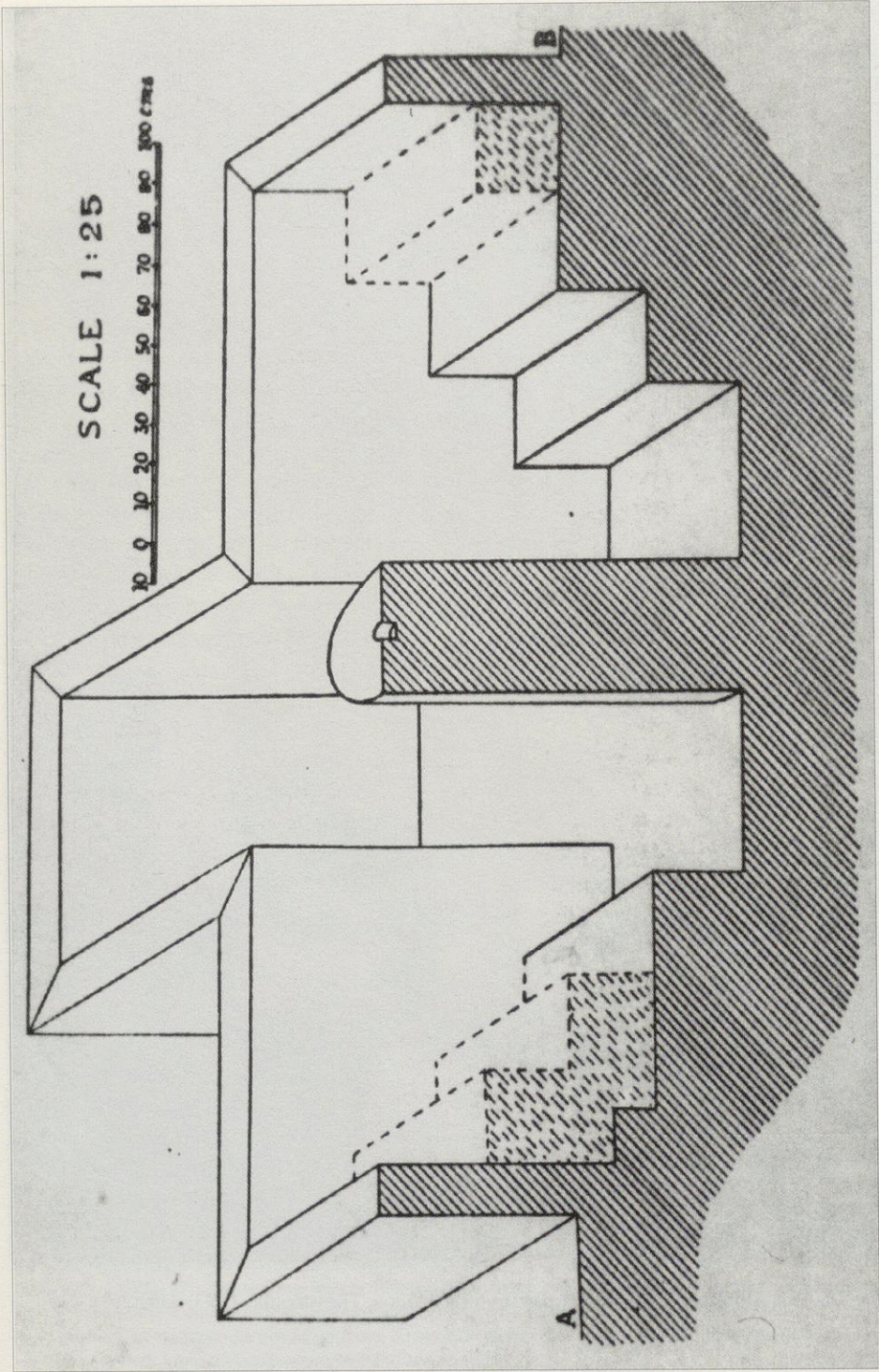


Abb. 2: R. M. Dawkins, Cruciform Fonts in the Aegean Area, *The Annual of the British School at Athens* 19 (1912/13) Fig. 1.



Abb. 3: N. Chatzidakis, Byzantine Mosaics, Athens 1994, Abb. 59.

Philosophie zwischen Tradition und Innovation*

von Albert Keller SJ, München

Einleitung: Disputationen als Beispiel versunkener Tradition

Rund zweieinhalbtausend Jahre zählt die Geschichte der Philosophie von den Vorsokratikern bis heute. Die fünfundzwanzig Jahre, seit denen die Hochschule für Philosophie nun in München angesiedelt ist, machen also kaum ein Prozent dieser Zeitspanne aus; und verglichen mit dem weltweiten Geschäft der Philosophie nimmt sich ihr Beitrag noch viel unscheinbarer aus. Obwohl Jubiläen Rückblickfeste sind, wäre es daher kaum bescheiden, sondern eher vermessen, wollte sich dieser Vortrag auf eine Chronik dieser Münchener Hochschuljahre beschränken. Vielmehr soll er unter dem Titel: »Philosophie zwischen Tradition und Innovation« den Blick von diesem ganz engen Ausschnitt der Philosophiegeschichte auf das generelle Verhältnis von Philosophie und Geschichte lenken.

Dieses wird bereits durch einige recht beliebige Schlaglichter auf diese fünfundzwanzig Jahre beleuchtet: Die Weltbevölkerung hat in dieser Zeit um fast zwei Milliarden Menschen von unter vier auf jetzt 5,8 Milliarden zugenommen hat; die durchschnittliche Lebenserwartung der Deutschen ist von unter 71 auf jetzt 76 Jahre angestiegen; die weltweit aus Atomkraftwerken gewonnene Energie hat sich von rund 80 auf jetzt 344 Gigawatt mehr als vervierfacht; und nach der gängigen Annahme, daß sich gegenwärtig das verfügbare Wissen der Menschen in weniger als einem Jahrzehnt verdoppelt, hat sich sein Bestand, falls man Wissen einfach addieren kann, in diesem Zeitraum sogar etwa verachtfacht. Natürlich wären auch eine Vielzahl historischer Einzelereignisse zu nennen, wie etwa das Ende des Ostblocks und der Sowjetunion, wollte man diese Zeit charakterisieren.

Es fragt sich aber, – und das soll nicht sogleich als Anklage, sondern eben als Frage zum Verhältnis von Philosophie und Geschichte verstanden werden –, ob all das in einer Philosophiegeschichte Beachtung fände. Man kann jedenfalls eine Fülle philosophiegeschichtlicher Arbeiten über vergangene Epochen lesen, ohne daraus Erkleckliches über deren Geschichte zu erfahren. Genügt also Philosophie dem öfter zitierten Hegelspruch, sie sei ihre Zeit in Gedanken gefaßt, oder denkt sie nicht eher neben ihrer Zeit her, ganz in ihre eigene Tradition eingesponnen? Diese Frage soll nur den Rahmen angeben, in welchem sich dieser Vortrag bewegt; er wird nämlich nicht näher auf sie eingehen, sondern eher überlegen, welche Rolle der Tradition – und zwar näherhin der philosophischen – für die Philosophie zukommt.

* Dieser Vortrag wurde am 23.11.1996 im Rahmen der Veranstaltung »25 Jahre Hochschule für Philosophie« in München gehalten.

Erste Hinweise darauf lassen sich schon gewinnen, wenn man die Tradition beachtet, in der diese akademische Feier der Hochschule selbst steht. Bereits in der fast fünfzigjährigen Pullacher Zeit der Hochschule vor ihrem Umzug nach München war es nämlich üblich geworden, jährlich einmal ein philosophisches Thema vor geladenen Gästen zu erörtern, und zwar in Gestalt einer »disputatio publica«. Derartige Disputationes gehörten ihrerseits zur neuscholastischen Überlieferung, die von der Kirche vom vorigen Jahrhundert bis zum 2. Vatikanischen Konzil offiziell favorisiert wurde. Sie versuchte in Philosophie und Theologie die mittelalterliche Scholastik, besonders in ihrer Ausprägung durch Thomas von Aquin, ins neuzeitliche Denken einzubringen. Dieser Versuch konnte sich jedoch auf längere Frist nicht durchsetzen; zu oft sah er nämlich in zeitgenössischen Ansätzen nur verwerfliche Abweichungen von der überkommenen Wahrheit; vor allem aber mußte er mißlingen, weil eine verordnete Auffassung jeder auf eigenes Forschen angelegten Wissenschaft widerstrebt. Daher ist die Neuscholastik inzwischen fast allorts selbst in kirchlich ausgerichteten Lehrstätten durch eine an gegenwärtigen Problemstellungen orientierte Philosophie und Theologie abgelöst worden.

Daraus läßt sich bereits ein erstes Fazit zur Rolle der Tradition ziehen: Wird sie als verbindlich übernommen, wie es der nobel klingende Satz nahelegt, wir seien der Tradition verpflichtet, dann lähmt sie die denkerische Freiheit, die in besonderem Maß die Philosophie für sich beanspruchen muß.

Gewiß kann durch einen Bruch mit der Tradition auch Vorzügliches dem Vergessen anheimfallen, das durch nichts Besseres oder auch nur Gleichwertiges ersetzt wird. Als kleines Beispiel dafür sei die scholastische Disputationskunst genannt, die in Pullach in wöchentlich zwei Disputationen für die oberen Semester eingeübt wurde, wo jeweils eine These gegen zwei Opponenten zu verteidigen war. Dabei konnte man lernen, mit Einwänden sorgfältig umzugehen, wichtig für jede Auseinandersetzung mit der Tradition. Wenn einer der Gegner, den man immer ausreden lassen mußte, sein Argument vorgebracht hatte, war etwa die Regel der »repetitio argumenti« zu beachten. Danach durfte das Gegenargument nicht sofort zerpfückt oder widerlegt werden, sondern es war zunächst einmal genau zu wiederholen, eben in der »repetitio«. Oft zeigte sich dann, daß der Gegner sich nicht korrekt wiedergegeben sah. Sein Einwand: »So habe ich das aber nicht gesagt«, findet sich nun aber in sehr vielen alltäglichen, auch politischen oder wissenschaftlichen Debatten wieder, in denen sich oft leider erst nach heftigen Auseinandersetzungen herausstellt, daß man aneinander vorbeigeredet hat, weil man nicht genau zuhörte, was der andere sagte. Selbst wenn sich in solchen Alltagsstreitereien kaum die formelle Regel einhalten läßt, immer erst zu wiederholen, was der andere vorgebracht hat, da dies zu zeitraubend scheint, sollte man vielleicht nicht gleich mit einer hitzigen Erwiderung einfallen, sondern die Geduld aufbringen, zunächst zu antworten: »Wenn ich dich richtig verstanden habe, meinst du ...« Vermutlich spart diese Methode mehr Zeit, als sie kostet, da sich dann wohl noch häufiger als in den scholastischen Disputationen gleich zeigte, ob man dem Gegner nicht eine schiefe Position unterstellt, die er so gar nicht vertreten wollte. Auch dann bliebe gewiß noch vieles, über das man fruchtbar streiten könnte. Aber die Aggressionen, die unausweichlich auftreten, wenn sich ein Diskussionspartner von Anfang an mißverstanden sieht, ließen sich so wohl vermeiden. Damit wäre ein merklicher Beitrag zu dem geleistet, was nach einem Modewort »Streitkultur« heißt.

Zu dieser in der Disputatio geübten Kultur des Umgangs mit anderen Auffassungen gehörte es weiter, daß man die Objectionen nicht plump verneinte oder mit einer Gegenbehauptung beantwortete. Selbst die simple Forderung, der Gegner solle seinen Einwand erst einmal beweisen, war zwar zulässig, galt aber nicht als besonders fein. Höherer Disputationskunst entsprach es vielmehr, mit der Ankündigung »distinguo« das Annehmbare vom Fragwürdigen im Vorbehalt des Gegners zu unterscheiden und dann zunächst den Wahrheitsgehalt anzuerkennen, der auch in einer noch so widersprüchlichen oder faden-scheinigen Argumentation entdeckt werden kann; erst dann waren die Schwachstellen in der gegnerischen Beweisführung aufzuzeigen. Diese Scheidekunst verdiente es ebenfalls, aus der Tradition gerettet zu werden, denn unsere Zeit könnte wohl den Satz Kants auf sich beziehen wollen: »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß«¹, aber nicht selten scheint man vergessen zu haben, daß Kritik von »krinein« kommt, das zuerst »scheiden, trennen, aussondern« besagt, also ein Unterscheiden, das auch Anzuerkennendes hervorzuheben vermag und sich nicht im Nörgeln erschöpft. Eben die Distinktion ermöglichte es, das Berechtigte der gegnerischen Position in die eigene Gedankenführung einzubeziehen. So folgt die Philosophie der alten juristischen Regel »audiatur et altera pars«, die zur scholastischen Methode des »sic et non« gehört. In diesem Abwägen des »so und nicht so«, des Für und Wider, wurde nämlich, wie es in einer neueren Erläuterung heißt, mit »einer bis ins feinste durchgebildeten Rationalität« versucht, »jede gegnerische und neue Auffassung ... so zu erklären oder zu deuten«, daß sie im eigenen Denksystem, »eine gewisse Berechtigung behielt«.²

In der Hochscholastik zeigte sich dieses Vorgehen in den Quaestiones; da wurden zu diesen aufgeworfenen Fragen jeweils zunächst mit den Worten »videtur quod non« Auffassungen zusammengetragen, die wider die angezielte Antwort sprachen, dann mit der Formel »sed contra« entgegengesetzte Stellungnahmen referiert, bevor mit einem recht selbstsicheren »Respondeo dicendum« die eigene Antwort von den beiden entgegengesetzten Positionen her erarbeitet und vorgetragen wurde, bevor schließlich noch die angesprochenen Einwände auszuräumen waren.

I. »Quaestio«: Die Frage nach einer neuen Philosophie

Gemäß dieser methodischen Anregung der Tradition soll nun unser Thema in der Art »Quaestio« behandelt werden. Die hieße dann nach dem Titel dieses Vortrags: Präsentiert sich Philosophie vor allem als Fortschreiben der Tradition oder als geistige Innovation, als denkerischer Neuansatz?

Für den Ausdruck »Innovation« gibt das Duden-Universalwörterbuch die Bedeutung »Einführung von etw. Neuem, Neuerung, Reform« an; er stammt wohl aus der Fachsprache der Soziologie; sie versteht unter Innovation eine Neuerung mit nachhaltigen Folgen für eine größere Anzahl von Menschen und erforscht seit den fünfziger Jahren diesen sozialen Wandel und seine Bedingungen, etwa die Innovationsbereitschaft einer Gesell-

¹ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (= KrV), A XI.

² J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 21955, S. 556.

schaft, eingehend. Das bildungssprachliche Wort »Innovation« ist uneindeutig; es kann besagen, daß etwas ganz Neues entsteht oder daß etwas Neues in ein bestehendes System eingeführt wird oder daß schließlich dieses Bestehende erneuert, reformiert wird; in diesem dritten Fall wird »Innovation« leicht zur Renovation, das Neue läge im restaurierten Alten, im wiederherzustellenden besseren früheren Zustand. Hier wird die erste Bedeutung zugrundegelegt, damit nicht schon in die Fragestellung ein Kompromiß eingebaut wird, der ihr die Spannung nimmt. So soll weder gefragt werden, ob innerhalb der bestehenden philosophischen Tradition die eine oder andere Idee neu auftauchen kann, noch ob in ihr eine Reform durch Rückgriff auf inzwischen vernachlässigte alte Erkenntnisse und frühere Auffassungen möglich oder wünschenswert wäre. Die Frage heißt zugespitzt vielmehr: »Kann es oder muß es gar eine neue Philosophie geben?«

Sie wird nicht schon dadurch sogleich negativ entschieden, daß sie hier nach dem eingangs aufgezeigten alten Disputationsschema verhandelt werden soll. Wer freilich meinte, mit jedem Rückgriff auf früher bewährte Methoden erledige sich eine neue Philosophie, unterstellt seinerseits, sie sei unmöglich, denn sie müßte nach dieser Meinung auf jede rationale Argumentation schon deshalb verzichten, weil die sich bereits in der Tradition als nützlich, ja sogar als unverzichtbar dargetan hat. So ist wohl einzuräumen, daß eine neue Philosophie sich auch althergebrachter Methoden bedienen kann und wohl muß, sofern sie sich nur neuen Verfahren nicht verschließt.

Freilich lauert hier die Frage, ob nicht mit der Entscheidung für eine Methode auch inhaltliche Festlegungen getroffen werden. Um inhaltliche Debatten zu umgehen, könnte man etwa über den Umweg ausgesuchter Methoden auch die ein oder andere Sachfrage gezielt oder nebenbei zu erledigen trachten, indem man etwa nach dem Vorschlag Wittgensteins philosophische Probleme behandelt wie Krankheiten, also nicht versucht, sie zu lösen, sondern zum Verschwinden zu bringen;³ ähnlich arbeitete ja das Sinnlosigkeitskriterium des Neopositivismus. Bedenkenswert ist auch die Feststellung, man habe sich in der Geistesgeschichte immer dann intensiv mit der Sprache befaßt, wenn eine Kultur einen Krisenpunkt erreicht habe. Denn da sie sich auf Sachthemen nicht mehr einigen konnte, widmete sie sich Methodenfragen.⁴

Daher wächst der Verdacht, eine Konzentration auf Fragen der Logik, der Wissenschaftstheorie und eben der Sprache in der jüngeren Philosophie könnte ähnliche Wurzeln haben. Näher bei unserem Thema wäre zu fragen, ob nicht auch eine überwiegende Ausrichtung der Interessen und geistigen Mühen auf philosophiegeschichtliche Erörterungen aus einer gleichen uneingestanden Neigung stammen könnte, die sich hart und überzeichnend so charakterisieren ließe: Man flüchtet sich in Fragen der Geschichte oder der Methode, um einer eigenständigen inhaltlichen Stellungnahme auszuweichen, die wohl schwieriger zu verteidigen wäre.

³ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (= PU), Nrn. 133 und 255.

⁴ Vgl. St. Ullmann, *Grundzüge der Semantik*, Berlin 1967, S. 6 f.

II. »Videtur quod non«: Eine neue Philosophie ist unmöglich

Die Methode der Disputation, der zudem hier nur in gröbsten Zügen gefolgt wird, bringt wohl kaum eine Vorentscheidung in Sachfragen. So sind nun ihrem ersten Schritt, dem »videtur quod non«, entsprechend, zur Frage, ob es eine neue Philosophie geben könne, Auffassungen zusammenzutragen, die dies bestreiten. Diese Zusammenstellung wie auch die spätere Auflistung der Gegenargumente lassen zu wünschen übrig; das sei sogleich eingeräumt. Sie beanspruchen nämlich keine Vollständigkeit, vielmehr bieten sie Beispiele, zu denen jeder weitere hinzufügen mag. Vor allem aber sind zahlreiche Fragen, die sie aufwerfen, keinesfalls in diesem Rahmen auszudiskutieren; ihnen sollte allerdings an geeigneterem Ort nachgegangen werden.

Die Argumente gegen eine neue Philosophie gründen sich oft darauf, daß Philosophen Menschen sind; Menschen aber sind geschichtliche Wesen und sie sind soziale Wesen. Sie verdanken sich ihrer Vergangenheit und ihrer Umgebung, eben der geistigen Tradition, in der sie stehen, in weit größerem Maße, als sie es sich meist bewußt machen.

Philosophie gehört wohl unbestreitbar in den Bereich des Erkennens. Aus der Bedeutung, die der Tradition für das Erkennen, Erklären und Benennen zukommt, ergeben sich daher unmittelbar Aufschlüsse auch für die Traditionsbedingtheit der Philosophie. Wie wichtig das Herkömmliche und Vertraute, also Traditionelle für unser Erkennen ist, deutet Nietzsche an, der fragt: »Was versteht eigentlich das Volk unter Erkenntnis? Was will es, wenn es ›Erkenntnis‹ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas *Bekanntes* zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter ›Erkenntnis‹ eigentlich *mehr* verstanden? Das Bekannte, das heißt: das, woran wir gewöhnt sind, so daß wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgendeine Regel, in der wir stecken, alles und jedes, in dem wir uns zu Hause wissen – wie? Ist unser Bedürfnis nach Erkennen nicht eben dies Bedürfnis nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt?«⁵ Dazu fügt sich gut die Bemerkung Wittgensteins: »Ein philosophisches Problem hat die Form: ›Ich kenne mich nicht aus.‹«⁶ Unser Erkennen zielt also offenbar darauf, daß wir etwas nicht nur wahrnehmen, sondern daß wir uns damit auskennen, und zwar nicht nur in der Philosophie.

Vor allem für die wissenschaftliche Form des Erkennens spielt nun das Erklären eine Hauptrolle. Wir fragen immer mit »warum?« nach einer Erklärung, wenn uns etwas befremdlich, erstaunlich, rätselhaft scheint. Eine solche Erklärung besteht zwar oft, aber durchaus nicht immer im Zurückführen eines Phänomens auf Bekanntes und Vertrautes, denn bisweilen werden relativ vertraute Fakten auch dadurch erklärt, daß man sie auf Gesetze zurückführt oder unter sie subsumiert, »denen das Merkmal der Vertrautheit nicht zukommt, da sie nur wenigen Fachleuten verständlich sind.« Aber auch eine solche Einordenbarkeit etwa einer Einzeltatsache oder eines untergeordneten Gesetzes in einen allgemeineren Rahmen vermittelt uns den Eindruck, daß wir uns jetzt besser auskennen als zuvor; vor allem aber hängt die Verständlichkeit einer Erklärung davon ab, daß sie sich

⁵ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, Nr. 355.

⁶ L. Wittgenstein, PU, 123.

auf eine bekannte Verknüpfung stützt. Verständlichkeit sei eine Sache der Gewohnheit, sagt Wolfgang Stegmüller in einer ausführlichen Untersuchung dieses Problems, auf die ich mich hier stütze⁷, und er fährt, auf Krankheiten bezogen, fort: »Im Mittelalter hatte man sich daran gewöhnt, an Hexerei als Erklärungsgrund zu appellieren; wir dagegen ›haben uns an Viren und Bakterien gewöhnt‹, weil wir so oft davon gehört haben.« Was als verständlich erscheint, hängt also vom gesamten geistigen Hintergrund der nach einer Erklärung verlangenden Person ab; kurz, es hängt von ihrer Tradition ab. Das erinnert an die Bemerkung Wittgensteins: »Was die Menschen als Rechtfertigung gelten lassen, zeigt, wie sie denken und leben« (PU 325).

Aber Wittgenstein behauptet im »Tractatus« auch: »Der ganzen modernen Weltanschauung liegt die Täuschung zugrunde, daß die sogenannten Naturgesetze die Erklärung der Naturerscheinungen seien.« (6.371) Vermutlich unterstellt er hier einen anspruchsvolleren Erklärungs-begriff als der, den etwa Niklas Luhmann so bestimmt: »Mit ›Erklärung‹ soll hier nicht beansprucht sein, daß man begründen kann, warum es so kommen mußte. Uns genügt die Einordnung in einen allgemeineren theoretischen Kontext, der zusätzliche Plausibilität beschafft und zugleich Anschlußmöglichkeiten für weitere Erkenntnisse bereithält.«⁸ Ganz befriedigt nämlich eine Erklärung nicht, die nach dem Schema verlief: Dieser Stein fällt, weil alle Steine fallen. Schon Aristoteles merkte dazu an: »Überhaupt zu meinen, daß etwas immer so ist oder geschieht, sei ein zureichender (Erklärungs)Grund, ist nicht richtig.«⁹

Wenn aber Naturgesetze rein induktiv nur durch Verallgemeinerungen von Einzelbeobachtungen gewonnen würden, liefе jede naturgesetzliche Erklärung letztlich darauf hinaus, etwas geschehe so, weil es immer so geschehe. Das mag sich von einem rein positivistischen Ansatz her in der Tat ergeben. Inzwischen hat sich aber in der Wissenschaftstheorie die Auffassung durchgesetzt, »daß es pure empirische Daten überhaupt nicht gibt. Denn da jede Beobachtung bereits mitbestimmt ist durch theoretische Implikationen und da insbesondere für die Interpretationen von experimentell gewonnenen Daten die Geltung bestimmter Naturgesetze schon vorausgesetzt werden muß, ... läßt sich jede experimentell ermittelte Tatsache als ›Tatsache‹ nur im Bezugsrahmen bereits akzeptierter Voraussetzungen konstatieren.«¹⁰ Zugespißt formuliert heißt das: Die Theorie, der Entwurf, geht den Tatsachen voraus und bedingt sie. Die Tradition, in der ein Wissenschaftler steht, bestimmt seine Beobachtung.

Außerdem ist nach der modernen Physik die Rolle des Beobachters selbst bei der Wertung der Versuchsergebnisse nicht außer Acht zu lassen. So gibt die quantenmechanische Wellenfunktion eines Elektrons zum Beispiel nur die Wahrscheinlichkeit an, es an einem bestimmten Ort zu finden; sie wird nach Heisenberg umso unschärfer, je genauer der Im-

⁷ W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. I, Studienausgabe, Berlin / Heidelberg 1969, Teil 1 [auch Teile 2–5 passim]. Das Zitat, das von der Hexerei im Mittelalter spricht (Teil 1, S. 141), ist geschichtlich unexakt; Hexenglaube herrschte weniger im Mittelalter, vielmehr in der beginnenden Neuzeit.

⁸ N. Luhmann, Brauchen wir einen neuen Mythos? in: H.-J. Höhn (Hg.), Krise der Immanenz, Frankfurt/Main 1996, S. 146.

⁹ Aristoteles, Physik, 8,1, 252 a 32.

¹⁰ E. Ströker, Einführung in die Wissenschaftstheorie, Darmstadt 1973, S. 82.

puls des Elektrons angebbar ist. Damit wird nicht nur die klassische Annahme von der strikten Berechenbarkeit der Welt, sondern auch die Trennung zwischen beobachtetem Gegenstand und erkennendem Subjekt fraglich. Prof. H.J. Queisser, Direktor des Max-Planck-Instituts für Festkörperphysik, hat es so formuliert: »Die Theorie erklärt nicht die Objekte, sie beschreibt lediglich menschliches Erkennen der Objekte«. Das Beobachtungsergebnis, die physikalisch erfahrbare und deutbare Welt, hängt also vom Beobachter, seiner Versuchsanordnung oder – nach der Relativitätstheorie – seinem Bewegungszustand ab. Der Beobachter aber ist wieder gelenkt von seiner wissenschaftlichen Tradition. Und wie diese sich auswirkt, dazu bietet die jüngere Wissenschaftstheorie eine von den traditionellen Ansichten abweichende, ja sie umstürzende Auffassung.

Noch Karl R. Popper glaubte an den wissenschaftlichen Fortschritt in dem Sinn, daß sich die Wissenschaft der Wahrheit immer mehr annähert; das sei ihr vorgegebenes Ziel und geschehe dadurch, daß vorliegende Theorien falsifiziert und wegen dieser Widerlegung dann aufgegeben würden. Dagegen stellte schon Max Planck fest: Neue wissenschaftliche Erkenntnisse pflegen sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß die Gegner überzeugt werden, sondern dadurch, daß diese Gegner allmählich aussterben.¹¹ Das berücksichtigt nun Thomas S. Kuhn in seiner Auffassung vom Paradigmenwechsel. Ein Paradigma ist weit mehr als eine auch noch so fundamentale Theorie. Es umfaßt vielmehr »eine gemeinsame intuitive Grundeinstellung von Wissenschaftlern zu einem Bereich von Phänomenen, die bestimmt, was für Fragen unter ihnen als wichtig anerkannt sind und welche Lösungsmethoden als zulässig erachtet werden.« Ein solches »gemeinsames Paradigma reicht über das rein Theoretische hinaus und ist mitbestimmend für das, als was etwas wahrgenommen oder beobachtet wird.«¹² Falsifizierungen wirken sich nur innerhalb etablierter Wissenschaften aus. Ein Paradigma hingegen wird nicht aufgegeben, weil es widerlegt wird – das sei noch nie geschehen –, sondern weil es durch ein anderes verdrängt wird, das mehr Phänomene erklärt oder vorhandene Erklärungen eleganter zu fassen erlaubt als das bisherige. Eine Annäherung an die Wahrheit wird dabei nicht unterstellt. Wie Darwin die Evolution des Lebendigen ohne Teleologie erläutert, wird hier auch für die Wissenschaftsentwicklung kein vorgegebenes Ziel mehr angenommen; damit erhält aber auch der Begriff »Fortschritt« in solchen Auffassungen zumindest einen anderen Sinn. Und die Innovation liegt nicht darin, daß zum bestehenden Alten etwas Neues hinzutritt, sondern daß es als Ganzes durch eine umfassend neue Sicht verdrängt wird.

Die zitierte Feststellung, ein Paradigma bestimme auch, als was etwas wahrgenommen wird, führt uns überdies von der wissenschaftlichen wieder zur alltäglichen Erkenntnis zurück, nämlich zur Bedeutung der Tradition für unser Wissen ganz allgemein. Was wir wissen, haben wir gelernt – und zwar in der Regel von anderen. Von privaten Erinnerungen abgesehen, können wir folglich nur wissen, was die Gesellschaft weiß. Wir wissen etwa nur dann, was etwas ist, wenn wir wissen, von welcher Art es ist. In welche Arten wir jedoch die Wirklichkeit einteilen und wo wir die Grenzen zwischen ihnen ziehen, das hängt von der Gesellschaft ab, und zwar nicht erst von den Einteilungen der Wissen-

¹¹ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwarts-Philosophie, Bd. II., Stuttgart 1975, S. 505.

¹² Vgl. W. Stegmüller, Hauptströmungen ..., S. 497.

schaften, sondern viel ursprünglicher von der Sprache, die wir lernen. Die bestimmt nicht nur, wie wir etwas bezeichnen, sondern vor allem auch, als was wir etwas wahrnehmen. Ich sehe eine Lampe oder einen Tisch, das heißt ich nehme diese Gegenstände spontan als Lampe oder als Tisch wahr, weil ich diese Einordnung mit der Sprache gelernt habe. Darauf zielt die Bemerkung Wittgensteins: »Wie erkenne ich, daß diese Farbe Rot ist? – Eine Antwort wäre: »Ich habe Deutsch gelernt.« (PU 381).

Auch jeder Philosoph ist derart in die Sprache eingebunden. Er kann natürlich seine Fachsprache entwickeln oder sich durch eine asoziale Eigenterminologie von der Sprachgemeinschaft distanzieren wie der späte Heidegger, aber auch dann kann er sie nur einführen und erläutern im Rückgriff auf die Umgangssprache – und höchstwahrscheinlich denkt er sogar zunächst in deren übernommener Begrifflichkeit. Man hat daher diese Sprache unhintergebar genannt, denn niemand kann ihr, und damit der Tradition, ganz entkommen.

Neben dieser Rückbindung an das geschichtlich Überkommene, an die diachrone, nämlich durch die Zeiten reichende Überlieferung, ist jeder Philosoph natürlich auch vielfältig von der Gesellschaft abhängig, in der er lebt. Man könnte sie die synchrone Tradition nennen, in der er sich mit seinen Zeitgenossen austauscht – oder austauschen sollte.

Notgedrungen, nämlich in Anbetracht der nicht unbeschränkt zur Verfügung stehenden Zeit, unterschlage ich hier nun gleichsam die zahlreichen Argumente, die sich aus dieser synchronen Abhängigkeit des Philosophen von seiner philosophischen wie nichtphilosophischen Mitwelt zugunsten des »videtur quod non«, also für die Unmöglichkeit einer neuen, nicht traditionsbestimmten Philosophie ins Feld geführt werden könnten und wende mich dem »e contra dicendum« zu, also den Ansichten, die für eine traditionsfreie Philosophie sprechen.

III: E contra: Philosophie muß von Geschichte frei sein

Angesichts der bisher zusammengetragenen Gegengründe gegen eine neue Philosophie, die sich leicht vermehren ließen, scheinen deren Befürworter keinen leichten Stand zu haben. Sehen wir uns wenigstens einige ihrer Gründe an, da deren vollständige Aufzählung hier ebenfalls keinen Raum hat.

Da beklagt man, die Philosophie verfehle eben dadurch ihre Aufgabe, daß sie sich in die eigene Tradition einschließt oder sich in ihre Geschichte flüchtet. Obwohl die nötige Auseinandersetzung mit der Gesellschaft nur vom Solipsismus schlicht negiert wird und die heutige Philosophie sich vielfach ausdrücklich mit gesellschaftlichen Themen befaßt, hat man ihr dennoch von nichtphilosophischer Seite vorgeworfen, sie sei eine »Inzestgesellschaft«¹³, in der sich Philosophen nur mit ihren Fachgenossen, den noch lebenden wie den in die Philosophiegeschichte eingegangenen, herumschlugen, wobei es schon die klandestine Sprache verhindere, der sie sich zumindest hierzulande überwiegend bedienten, daß ihre Diskussionen in die übrige Gesellschaft hineinwirkten. Ein renommierter

¹³ C. Grosser, *Verfall der Philosophie*, Reinbek 1971, S. 299.

Naturwissenschaftler behauptet schlicht: »Ich kenne niemanden, der in der Nachkriegszeit aktiv am Fortschritt der Physik beteiligt war und dessen Forschungsarbeit durch das Wirken von Philosophen nennenswert gefördert worden wäre.«¹⁴

Aber auch Philosophen rügen den Rückzug der Philosophie auf ihre eigene Geschichte; sie mache sich so derart von ihr abhängig, daß sie in ihr untergehe. Jürgen Mittelstraß etwa moniert: »In der Philosophie überwiegt heute die historische Bildung die systematische Bildung bei weitem, und selbst wo philosophische Titel (über Gott und die Welt) systematische Lehrstücke erwarten lassen, verbirgt sich hinter ihnen meist nichts anderes als eine historische Analyse (z.B. über Gott bei Thomas von Aquin oder die Welt bei Kant). Der Philosophiebegriff unserer Philosophiegeschichtsbücher ist weitgehend auch der Philosophiebegriff der philosophischen Forschung geworden, die liest, aber nicht denkt, interpretiert, aber nicht begreift.«¹⁵

Diese letzte Bemerkung erinnert an die Ausführungen Heideggers über die Diktatur des Man, wo es heißt: »Wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst wie **man** urteilt; wir ziehen uns aber auch von dem ›großen Haufen‹ zurück, wie **man** sich zurückzieht; wir finden ›empörend‹, was **man** empörend findet.« Dieses »Man«, das uns die Verantwortung abnimmt und in dem wir unselbständig und uneigentlich sind, hält sich, schreibt Heidegger weiter, »in der Durchschnittlichkeit dessen, was sich gehört, was man gelten läßt und was nicht, dem man Erfolg zubilligt, dem man ihn versagt. Diese Durchschnittlichkeit in der Vorzeichnung dessen, was gewagt werden kann und darf, wacht über jede sich vordrängende Ausnahme. Jeder Vorrang wird geräuschlos niedergehalten. Alles Ursprüngliche ist über Nacht als längst bekannt geglättet.«¹⁶

Das wieder erinnert an die Feststellung Kants, es widerstreite der wesentlichen Beschaffenheit der Philosophie, »sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetz der Mode zu bequemen, und ... sich in die Form des gemeinen Beifalls zu schmiegen.« Er sagt das in der »Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765 – 1766«. Er polemisiert da gleich eingangs gegen »die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgendein anderer Eigendünkel und unheilbarer als die Unwissenheit.« Dies rühre daher, daß versucht werde, den Studenten durch Wissensvermittlung gleich zum Gelehrten zu machen, bevor noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde; er trage dann eine »Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist«, wobei seine geistige Fähigkeit »noch so unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studierende) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.« Diese Schelte Kants hat auch nach zweihundert Jahren, wie mir scheint, kaum an Berechtigung verloren. Man denke nur an die politische Borniertheit in akademischen Kreisen unseres Jahrhunderts, die ihresgleichen sucht. Waren nicht Universitäten in vorderster Front bei der Durchsetzung des Nationalsozialismus in den eigenen Reihen, waren nicht Studenten die eifrigsten Bü-

¹⁴ Steven Weinberg, *Der Traum von der Einheit des Universums*, Hamburg 1993, S. 175.

¹⁵ J. Mittelstraß, *Die unheimlichen Geisteswissenschaften*, *Information Philosophie* 2 (1996) 13 f.

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 27.

cherverbrenner¹⁷ – und die jungakademischen Ho-tschi-min-Schreier der 68-Generation waren, was politisches Urteilsvermögen angeht, kein Deut besser als ihre Vorväter. Das lag jeweils kaum daran, daß man ihnen nicht hinreichend Wissen vermittelt hätte, sondern, daß man sie nicht kritisch denken lehrte.

Eben das ist es, was Kant im gleichen Zusammenhang vom Studenten der Philosophie fordert: er scheidt: »Kurz, er soll nicht **Gedanken**, sondern **denken** lernen; man soll ihn nicht **tragen**, sondern **leiten**, wenn man will, daß er in Zukunft von sich selbst zu **gehen** geschickt sein soll. Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt zu **lernen**. Nunmehr denkt er, er werde **Philosophie lernen**, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt **philosophieren lernen**« (A 3–5).

Wenn künftige Philosophen aber demnach nicht das übernehmen sollen, was – wie Kant sagt – »ihnen zu gute von anderen ausgedacht wäre« (A 6), dann können sie auch nicht einfach auf eine solche Tradition aufbauen. Daraus resultiert nun eine Eigenart der Philosophie, die Karl Jaspers so beschrieben hat: »Das philosophische Denken hat auch nicht, wie die Wissenschaften, den Charakter eines Fortschrittsprozesses. Wir sind gewiß weiter als Hippokrates, der griechische Arzt. Wir dürften kaum sagen, daß wir weiter seien als Platon. Nur im Material wissenschaftlicher Erkenntnisse, die er benutzt, sind wir weiter. Im Philosophieren sind wir vielleicht noch kaum wieder bei ihm angekommen.«¹⁸

Diese Distanz zum Überkommenen ist wohl selten so trocken ausgedrückt worden wie im Vorwort, das Wittgenstein seinem Tractatus voranstellt, wo er schreibt: »Wieweit meine Bestrebungen mit denen anderer Philosophen zusammenfallen, will ich nicht beurteilen. Ja, was ich hier geschrieben habe, macht im Einzelnen überhaupt nicht den Anspruch auf Neuheit; und darum gebe ich auch keine Quellen an, weil es mir gleichgültig ist, ob das, was ich gedacht habe, vor mir schon ein anderer gedacht hat.«

Daß man vorgefundener Tradition kritisch gegenübersteht, hat nun selbst älteste philosophische Tradition. Philosophie begann, als die mythischen Überlieferungen der frühgriechischen Zeit in Frage gestellt wurden. Dazu bemerkt etwa Polybios (* 201 v.Chr.): »Es ist nicht mehr zulässig, sich in dem, was man nicht weiß, auf Dichter und Mythenschreiber zu berufen, wie es doch die vor uns in gar vielem getan haben; riefen sie doch unmaßgebliche Schiedsrichter in strittigen Dingen an, wie Herakleitos sagt.«¹⁹ Heraklit (544–483), bei dem sich als einem der ersten das Wort »philosophisch« findet, sagte entsprechend: »Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte sie's Hesiod gelehrt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios.«²⁰

Auch Descartes mißtraut überliefertem Wissen und entschließt sich, von Grund auf seine eigene Philosophie zu bauen, weil, wie er sagt, »ich schon auf der Schule gelernt hatte, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ausdenken kann, was nicht schon von irgendeinem Philosophen behauptet worden wäre.«²¹ Thomas von Aquin wie-

¹⁷ Vgl. G. Sauder, Die Bücherverbrennung, München/Wien 1983; M. Grüttner, Studenten im Dritten Reich, Paderborn 1995.

¹⁸ K. Jaspers, Einführung in die Philosophie, München 1961.

¹⁹ H. Diels / W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1. Bd., Zürich/Hildesheim 1989, S. 149.

²⁰ H. Diels / W. Kranz, a.a.O.: Herakleitos, Fragment 35 und Fragment 40.

²¹ Descartes, Von der Methode, II, 4.

der hält es für das schwächste aller Argumente, sich auf eine menschliche Autorität zu berufen.²² Vor allen jedoch wäre Sokrates zu nennen. Wie Platon im Phaidon berichtet, sagte er, den Tod vor Augen, seinen Schülern: »Wenn ihr mir folgen wollt, kümmert euch wenig um den Sokrates, viel mehr um die Wahrheit, und wenn ich euch etwas Richtiges zu sagen scheine, so stimmt mir bei; wenn aber nicht, so widerstrebt mir auf jede Weise.«²³ Er hat zwar den berühmten Satz: »Ich weiß, daß ich nichts weiß« so simpel nicht formuliert, ihn aber nahegelegt. Da das Delphische Orakel verkündet hatte, niemand sei weiser als Sokrates, suchte er nämlich Männer auf, die aufgrund ihrer Gelehrtheit als Weise galten und sich auch selbst dafür hielten. Und stets mußte er feststellen, daß sich der andere zwar wissend dünke, es aber nicht sei. Er selbst wisse zwar auch nicht mehr, aber eben dessen sei er sich bewußt. So folgerte er: »Ich scheine also um dieses wenige weiser zu sein als er, daß ich, was ich nicht weiß, auch nicht zu wissen glaube.«²⁴ Weil er nun bei anderen die falsche Bescheidwisserei zu entlarven suchte und auch die Jugend dazu anhielt, dem kritisch gegenüberzustehen, was man an sie herantrug, machte er sich verhaßt und wurde zum Tod verurteilt, weil er, so lautete die Anklage, »Anderes, Neues, Dämonisches« annehme. Harmlos wäre demnach das Geschäft der Philosophie nicht, wenn sie anhält, dem Überkommenen und allgemein Akzeptierten nicht fraglos zu trauen.

Dennoch ließe sich auch die Liste derer, die eine der Tradition gegenüber eigenständige Philosophie fordern, fast beliebig vermehren. Dazu nur noch zwei neuere knappe Beispiele: Horkheimer erklärt: »Die wahre gesellschaftliche Funktion der Philosophie liegt in der Kritik des Bestehenden«²⁵; und Wittgenstein stellt fest: »»Philosophie« könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist.« (PU 126). Aber wieder erzwingt der Zeitrahmen, die Aufführung der Argumente für eine traditionsunabhängige Philosophie abubrechen, um wenigstens noch kurz das »Respondeo dicendum«, die abwägende Stellungnahme zur Frage nach einer neuen Philosophie zu ermöglichen.

IV. Respondeo dicendum: Philosophieren heißt selbst denken

Um diese Frage beantworten zu können, wäre als erstes zu klären, was hier »neu« und was »Philosophie« heißt. Wie bereits erwähnt, bestimmt die Tradition oder die Gesellschaft, wie auf die Frage, was etwas sei, zu antworten ist.

Als neu gilt ihr, was bisher noch nicht da oder bekannt gewesen ist, was anders ist als das Frühere. Versucht man aber nun gleichermaßen festzustellen, was sie unter Philosophie versteht, so läßt uns die Gesellschaft im Stich, die darüber am ehesten zu befinden hätte, nämlich die der Philosophen. Da hat fast jeder, zumindest aber jede angebbare Richtung – und zwar nicht nur quer durch die Geschichte oder die verschiedenen Kul-

²² Thomas von Aquin, S.Th.I, q.1, a.8 ad 2m.

²³ Platon, Phaidon, 91c.

²⁴ Platon, Apologie des Sokrates, 21.

²⁵ M. Horkheimer, Kritische Theorie, ²1972, S. 304.

turkreise, sondern auch innerhalb des gegenwärtigen europäischen Denkens – seinen eigenen Begriff von Philosophie.

Eben darin liegt aber bereits eine Teilantwort auf die Frage, ob es eine neue Philosophie geben könne. Anscheinend übernimmt nämlich keiner dieser philosophischen Ansätze einen vorgegebenen Begriff, sondern jeder konstruiert sich seinen neuen; und das trifft für die meisten zentralen Ausdrücke der philosophischen Terminologie zu mit dem Ergebnis, daß es in der Philosophie nicht nur keinen Fortschritt, sondern auch keine einheitliche Sprache gibt.

So bleibt nur, ebenfalls einen eigenen Begriff von Philosophie vorzuschlagen, allerdings unter Berücksichtigung der von anderen angebotenen Bedeutung dieses Ausdrucks.²⁶ Ich verstehe unter »Philosophie« eine Wissenschaft ohne bestimmten Objektbereich. Als »scientia universalis« kann sie sich im Gegensatz zu »Einzel«-wissenschaften allem zuwenden und dann untersuchen, was es für den Menschen als Menschen bedeutet; diese Fragerücksicht, ihr »Formalobjekt« also, und nicht ein eigener Gegenstandsbereich unterscheidet sie von anderen Wissenschaften. Demnach wird Philosophie bestimmt als die Wissenschaft, für die alles in Frage kommt unter der Rücksicht seiner Bedeutung für den Menschen als Menschen. Den Menschen als Menschen betrachten heißt jene Merkmale beachten, die allen Menschen und nur ihnen zukommen, die also den Menschen von allem anderen unterscheiden.

Als Wissenschaft gilt ein System von Sätzen und Zeichen, das dazu dient, unter einer bestimmten Rücksicht Erkenntnisse über einen Objektbereich zu gewinnen und zu ordnen, wenn und insofern es allen Kompetenten gegenüber rechtfertigbar ist. Das Ziel der Wissenschaft, Erkenntnisse überschaubar zu ordnen, verlangt Systematik und Rechtfertigbarkeit, durch die auszuschneiden ist, was diesem Ziel nicht dient oder es sogar hindert.

Durch Systematik und Rechtfertigbarkeit unterscheidet sich Philosophie als Wissenschaft von einem un- oder vorwissenschaftlichen Nachsinnen über »Gott und die Welt«, das bisweilen auch Philosophie genannt wird; so treffend und tiefgründig solche Überlegungen auch seien, zur Philosophie im hier angegebenen Sinn rechnen sie nicht, so sie nicht systematisch auftreten und vor der Prüfung eines philosophischen Sachverständes bestehen oder zumindest in ein Rechtfertigungsverfahren treten können.

Da für die Philosophie alles in Frage kommt und zur Rechtfertigung ansteht, unterscheidet sie sich von anderen Wissenschaften auch dadurch, daß der Philosoph, der als Mensch wie jeder unvermeidlich vielerlei glaubt, als Philosoph nichts glauben darf, sondern alles, was er in seiner Philosophie annimmt, durch eigene Erkenntnis rechtfertigen muß. Hier liegt der Grund, weshalb die Philosophie nicht die Fortschritte verzeichnet wie andere Wissenschaften, weil dort der einzelne Wissenschaftler auf Erkenntnissen seiner Vorgänger und Kollegen aufbauen kann. Vielleicht behauptet der auch, in der Wissenschaft glaube er nichts, sondern nehme nur an, was sich prinzipiell überprüfen lasse. Aber das wenigste überprüft er selbst; bestünde etwa ein Physiker darauf, bevor er an der Konstanz der Lichtgeschwindigkeit festhalte, müsse er den Michelson-Versuch wiederholen, wäre er nicht besonders gründlich, sondern als Physiker untauglich. Ein Phi-

²⁶ Inwieweit der nun zu umreißende Begriff dieser Forderung entspricht, habe ich anderswo, nämlich besonders in »Allgemeine Erkenntnistheorie« und in der »Sprachphilosophie« kurz dargelegt.

philosoph hingegen, der argumentierte, seit Kant stehe das »Ding an sich« als unerkennbar fest, belegt damit bestenfalls sein geschichtliches Wissen; als philosophisches Argument aber taugt die Aussage nichts, da sie keine eigene Einsicht anbietet.

Weil die Menschen als soziale Wesen von Natur aus darauf angelegt sind zu glauben, fällt es den meisten sehr schwer, dieses Prinzip in der Philosophie durchzuhalten, und so versucht man zu oft auch gegenwärtige philosophische Debatten mit Berufung auf irgendeine Autorität zu entscheiden. Da herrscht dann auch in der Philosophie eine Diktatur des »Man«, und es ist durchaus schick, ein Argument abzuschmettern, weil es nicht dem gegenwärtigen Stand der philosophischen Diskussion entspreche, als ob es ausgemacht sei, daß die nicht von einer Mehrheit von Flachköpfen beherrscht werden könne, oder daß die heutigen Bescheidwisser um so viel besser seien als die, mit denen sich Sokrates herumschlagen mußte. Ein Blick auf die Philosophiegeschichte vermittelt daher oft den Eindruck, daß sich da Systeme oder Denkrichtungen ablösen wie Hutmoden, nämlich ohne daß ein rationaler Grund aufzeigbar wäre, warum nun das eine »in« ist und das andere »out«, um es in der Modeterminologie auszudrücken. Gewiß sollte, wer auf leichte Akzeptanz aus ist, die gerade gängige Mode kennen und berücksichtigen. Philosoph ist er nur, wenn er bereit ist, zwar vielleicht in der gängigen Sprache, aber sonst ohne Neigung sich anzupassen, das Unzeitgemäße, das Eigenständige, das Ungewohnte zu sagen.

Diese Forderung, in der Philosophie jeweils neu anzufangen, greift auf eine typisch menschliche Fähigkeit zurück. Der Mensch kann bewußt neue Anfänge setzen; er kann vielerlei beginnen. Diese anscheinend banale Feststellung berührt die menschliche Freiheit, wie Kant meint, der eine Kausalität der Natur und eine der Freiheit unterscheidet. In der ersten muß ein Zustand, der einen anderen in der Zeit hervorbringt, selbst in der Zeit entstanden sein; sonst wäre mit ihm auch seine Wirkung schon immer und nicht erst mit der Zeit eingetreten. Und ihm muß selber ein Zustand in der Zeit vorausgehen, auf den er nach einer Regel folgt als Glied in einer Kette aufeinanderfolgender Zustände, von denen immer der frühere den späteren bestimmt. Kant weiter: »Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte.«²⁷ Demnach zeigt sich Freiheit darin, daß der Mensch selbst etwas beginnt. Darin aber gründet auch seine Verantwortlichkeit, denn wenn sein Tun gänzlich von der Kette der Ereignisse bestimmt wäre, in der es steht, könnte es nicht ihm zugerechnet werden, sondern allein den Zuständen, auf die es folgt.

Allerdings ist es dem Menschen nicht möglich, einen umfassenden Anfang zu setzen. Er kann nicht alles überhaupt anfangen lassen, sondern er findet sich, seine Bewußtheit und seine Welt bereits vielfach bestimmt vor. Er steht in der Geschichte, ja er ist selbst Teil dieser Tradition, wie er Glied der Gesellschaft ist, und er ist so vielfach geprägt. Was wir anfangen, unterliegt daher vielen Bedingungen über unsere Existenz und Bewußtheit hinaus. Aber er ist dennoch durch diese Bedingtheit nicht entmündigt oder umfassend gezwungen, sondern er vermag sehr wohl zwischen zwanghaftem oder unwillkürlichem und freiem Tun zu unterscheiden. Wäre er restlos durch Tradition und Gesellschaft bestimmt, dann wäre er unzurechnungsfähig und könnte für keine seiner Entschei-

²⁷ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft B 560/61.

dungen verantwortlich gemacht werden. Dann aber wäre er in der Ebene des Erkennens auch urteilsunfähig, denn Urteilen heißt sich für eine Auffassung entscheiden. Für das Erkennen besagt das nun aber auch, daß er sich keiner Tradition unkritisch ausliefern darf, kein Argument ungeprüft übernehmen und glauben darf. Dabei wird er in der Alltagsüberzeugung wie in den übrigen Wissenschaften allerdings in der Regel und zu Recht sehr vieles glauben müssen, nämlich alles übernommene und theoretisch gelernte Wissen. Nur bleibt er auch hier aufgefordert, sich Rechenschaft zu geben über seine Stellung zu Wissenschaft und Geschichte – und es scheint Aufgabe der Philosophie, dies selbst zu bedenken und auf die neuartige Situation in beiden Feldern hinzuweisen.

Was das Wissen angeht, so ist einerseits der für den Szientismus kennzeichnenden, fast blinden Verehrung der Wissenschaft durch die neuere Entwicklung der Boden entzogen. Diese scheint Wittgenstein früh sensibel zu registrieren, wenn er im »Tractatus« schreibt: Wir fühlen, daß selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.« (6.52) und zuvor: »Die Ereignisse der Zukunft *können* wir nicht aus den Gegenwärtigen erschließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.« (5.1361)

Diese doch wohl überraschende Behauptung läßt sich aus der Sicht der modernen Physik so erläutern: Sie geht davon aus, daß das Universum von irreduziblen statistischen Gesetzen regiert wird. Nach diesen ist es jedoch immer möglich, daß nicht das erwartete Wahrscheinlichere, sondern das Unwahrscheinlichere eintritt. So erlauben sie nur, vernünftige Voraussagen zu machen oder für bereits Eingetretenes ein statistisches Situationsverständnis zu gewinnen. Erklärungen im Sinn der klassischen, deterministischen Physik werden wir hingegen niemals erbringen können.²⁸ Nimmt man hinzu, was über die Beobachterabhängigkeit und Theoriebedingtheit der Experimentalergebnisse und vor allem über den Paradigmenwechsel nach Kuhn bereits ausgeführt wurde, so kann eine Aussage mit der Einleitung: »Die Wissenschaft hat festgestellt ... nicht mehr als unhinterfragbares Dogma gelten, vor dem philosophische Überlegungen einfach die Waffen zu strecken hätten.« Andererseits darf diese keinesfalls als Plädoyer für eine Flucht ins Esoterische oder Irrationale verstanden werden, die wie eine kollektive Geisteskrankheit unsere Gesellschaft mit ihrer ungezügelten Glaubensbereitschaft bedroht.

Zwar sind wir in ganz anderem Ausmaß als frühere Gesellschaften darauf angewiesen zu glauben. Das ergibt sich aus einem zweiten, ebenfalls schon angedeuteten, neuen Moment des Wissens, nämlich seiner atemberaubenden Zunahme. Dazu nur noch ein Beleg: Es gab »im Jahre 1700 weniger als 10 wissenschaftliche Zeitschriften. Im Jahre 1900 waren es schon etwa zehntausend, und im Jahre 2000 könnte die Millionengrenze überschritten werden.«²⁹ Das führt unausweichlich dazu, daß jeder von uns täglich inkompetenter wird. Inkompetenz ist mangelnde Fachkunde, fehlende Zuständigkeit. Gemessen an der sich ins Unübersehbare dehnenden Flut von Informationen und Theorien und Wissen vermag der einzelne nur einen immer kleineren Ausschnitt davon zu erfassen. In allen übrigen Fragen wird er eben dadurch inkompetent, man könnte auch sagen: unmündig. Ist damit das Projekt der Aufklärung gescheitert, die nach Kant im »Ausgang

²⁸ W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwarts-Philosophie, II, S. 341.

²⁹ K. Steinbuch, Die Informationsflut – ihre Ursachen und ihre Folgen, *Mannheimer Forum* 86/87, 132.

des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« besteht?³⁰ Das wäre nur dann der Fall, wenn man sich nicht zumindest in den Fragen, die einen selbst angehen und zu denen man einen Standpunkt beziehen muß, eine eigene Meinung bildet. Dabei darf man sich allerdings nicht der Illusion hingeben, man könne sich da wirklich sachkundig machen. Vielmehr muß man sich bei immer mehr Themen auf das Urteil kompetenter Autoritäten verlassen.

Allerdings muß sich jeder dann Rechenschaft darüber geben, wem er glaubt und warum er das tut. Er sollte also durchaus solchen Autoritäten gegenüber skeptisch sein im ursprünglichen Sinn des Wortes »Skepsis«, das wachsames Hinsehen bedeutet, und er muß sich vor allem bewußt sein, daß ein Zweifel oder ein Leugnen ebenso der Rechtfertigung bedarf wie eine Zustimmung, wie das Unterlassen nicht weniger zu verantworten ist als das Tun. Angesichts der Fülle des Wißbaren ist es zudem erforderlich, eine Auswahl unter den Informationen zu treffen, die auf uns einströmen. Die wird je nach Lebenssituation für jeden unterschiedlich ausfallen müssen; allerdings bleibt zu bedenken, ob nicht auch eine Prioritätenliste dessen aufzustellen wäre, was von jedem Menschen, insofern er Mensch sein will, zu wissen ist. Damit bekäme eine der drei Kantischen Grundfragen der Philosophie, nämlich die: »Was kann ich wissen?«, einen neuen Gehalt und die Philosophie selbst eine neue Aufgabe.

Was die Geschichte angeht, so ist nicht neu, aber neu ins Bewußtsein zu rufen, daß sie Menschenwerk ist. Damit meine ich nicht die »res gestae«, die vergangenen, von Menschen herbeigeführten Ereignisse und Situationen, von denen sie berichtet, sondern diese Berichte selbst. Abgesehen von den genetischen Programmen in uns, sowie den Ergebnissen der Technik und Politik und den Bräuchen der Kultur und Sprache um uns, sind es diese Überlieferungen, die uns bestimmen. Es ist aber naiv, ja irrig, anzunehmen, hier werde uns die Vergangenheit, so wie sie war, überliefert. Das italienische Wort »traduttore, traditore«, also »Übersetzer, Verräter« hat recht, weil jede Übersetzung das Original verrät, also nicht getreu wiedergeben kann; aber es müßte durch das entsprechende Wortspiel: »tradizione, tradimento« ergänzt werden, denn auch alle Überlieferung ist Verrat. Schon unser Gedächtnis verfälscht die Vergangenheit, nicht nur weil es auswählt, sondern weil wir, die wir uns erinnern, nicht mehr dieselben sind, die wir waren, als wir das Vergangene erlebten, und weil die Situation, in der wir uns erinnern, das Erinnernte färbt. Das gilt gesteigert von aller Geschichtsschreibung. Auf sie insgesamt treffen die Verse in Goethes Faust zu, von denen sich daher auch die Philosophiegeschichte betroffen fühlen muß:

»Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln.
Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.«

Die Skepsis, die für die Begegnung mit der Wissenschaft gefordert wurde, ist daher noch unentbehrlicher für eine Auseinandersetzung mit der Geschichte und Tradition.

³⁰ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, A 480.

Dieses wachsames Zusehen wird der Meinung wehren, man könne aus der Geschichte aussteigen, wie sie auch in sehr modernen Trends lauert, ob sie unter den Devisen »Zurück zur Natur« weg von der ständigen Umgestaltung von Umwelt und Gesellschaft möchten, aus der die menschliche Geschichte besteht, oder ob sie eine gute alte Zeit wiederherzustellen suchen, auf geistigem Gebiet als Reich unveränderlicher und daher unerschütterlicher Grundsätze erträumt, das die vielfältigen Fundamentalismen unserer Tage zu errichten trachten.

Diese Skepsis müßte auch verhindern, daß man die eigene Bedingtheit durch Geschichte und Tradition übersieht. Daher ist es höchst wünschenswert, die Geschichte zu kennen. Nicht nur, weil es barbarisch wäre, ihre Schätze zu ignorieren, statt sie sich geistig anzueignen; sondern auch, weil nur der frei in der Geschichte zu stehen vermag, wer von ihr weiß; wer in ihr einfach unterginge, hätte gleichsam keine Geschichte, da sie über ihn, den Unbeteiligten, hinwegflösse.

Und wieder ist es an der Philosophie, den Menschen anzuleiten, nicht so sehr einen der Geschichte enthobenen, gleichsam dogmatischen Standpunkt einzunehmen, denn darüber wird er nie verfügen, sondern eine eigenständige Urteilskraft innerhalb der Geschichte und dennoch ihr gegenüber zu entwickeln. Sie muß dann ihrem Anspruch treu bleiben, als letztentscheidende Erkenntnisquelle keine Überlieferung, sondern immer nur die eigene Wahrnehmung oder Einsicht, – in ethischen Fragen hieße das: das eigene Gewissen – zu akzeptieren, und jeden auffordern, sich in diese Haltung einzüben, auch wenn das gewiß nicht jedermann als Philosoph im wissenschaftlichen Sinn praktizieren kann.

Für die kritische Einschätzung der Geschichte insgesamt dürfte es hilfreich sein, zumindest noch zwei eher neue Aspekte zu bedenken. Der erste betrifft die genetische Erklärung. Sie schwappt vom technisch geprägten Verstehen, wo etwa Gebrauchsanweisungen erklären, wie etwas geht, in immer mehr Bereiche über und vermittelt den Eindruck, man verstehe etwas, weil man von seinem Zustandekommen weiß – ich verweise nur etwa auf die sogenannte »Evolutionäre Erkenntnistheorie«. Heinrich Heine hat die Haltung schon mit der Bemerkung verspottet, manche meinten, einen Vogel zu kennen, nur weil sie das Ei gesehen haben, aus dem er gekrochen ist. Geschichtliche Erklärungen dieser Art haben zunächst den Nachteil, daß sich in der Geschichte nichts wiederholt, schon weil das Wiederholte eine andere Vorgeschichte hätte. Deshalb kann man auch aus der Geschichte nicht derart lernen, wie man etwa aus regelmäßig wiederkehrenden technischen Abläufen lernen kann. Man kann in ihr nur – mit einer Formulierung Jakob Burckhardts gesprochen – »nicht sowohl klug (für ein andermal) als weise (für immer) werden.«³¹ Daß eine genetische Erklärung in der Geschichte aber geradezu gefährlich werden muß, gibt Alfred Andersch mit dem Satz zu bedenken: »Wer mir Auschwitz erklären will, ist mir verdächtig.« Eine solche Erklärung führte nämlich aus, warum es zu Auschwitz kommen mußte – womit alle Verantwortung verschwände; Notwendigkeit, gerade auch geschichtliche, läßt keine Schuld zu. Warum es legitim ist, die Geschichte zu fragen: »Wie konnte es dazu kommen?«, nicht aber: »Wie mußte es dazu kommen?« wäre weiterer Überlegungen wert.

³¹ Jakob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Darmstadt 1956, S. 7.

Neu für eine Auseinandersetzung mit der Geschichte ist wohl auch die These von deren Ende, die neuerdings nicht im Sinn einer apokalyptischen Theorie vom nahen Weltuntergang vorgetragen wird. Sie ist hier nicht im einzelnen zu diskutieren, doch könnte sie zu Fragen anregen. Eine hieße etwa: Kann ein bei uns eingebürgerter Türke nun als Deutscher die deutsche Vergangenheit als seine Geschichte anerkennen? Wenn das fraglich scheint, dann steht bei zunehmender Mobilität der Menschen, die leichter als früher eine neue Heimat finden, und bei der wachsenden Verschmelzung von Völkern und Kulturen doch auch der herkömmliche Begriff von Geschichte im ganzen in Frage.

Sodann stellt sich das Problem des Ziels der Geschichte. Nach dem Ende des Marxismus in unserem Denkbereich sehe ich keine Theorie, die eine Auskunft anböte, wohin die Geschichte läuft. Ihr Gang scheint weitgehend vom Zufall, aber auch vom menschlichen Zutun abzuhängen. Gerade angesichts des Trends, den man mit dem Schlagwort »Globalisierung« beschreibt, also der zunehmenden weltweiten Verflechtung unterschiedlicher Lebensbereiche, seien sie politisch-gesellschaftlich, technisch-industriell oder wissenschaftlich-kulturell bestimmt, darf aber die Überlegung nicht weggeschoben werden, nicht nur wie, sondern vor allem auch wohin denn der Lauf der Menschheitsgeschichte zu steuern ist. Die zweite Kantische Grundfrage der Philosophie »Was soll ich tun?« ist also zu erweitern zu der »Was soll die gesamte Menschheit, wohin soll ihre Geschichte führen?« Und mag es Aufgabe der physikalischen Kosmologie sein, Theorien über Anfang und Ende des Universums zu entwickeln, die Frage nach dem Ziel der Geschichte scheint der Philosophie neu aufgegeben. Darin läge dann eine weitere Innovation im Umgang mit der Tradition, und es wäre gewiß nicht die einzig denkbare.

Schluß: Aktuelle Aufgabe der Philosophie

Zum Schluß muß ein Rückblick auf diesen Vortrag eingestehen, daß er, damit selbst der vorgefundenen Tradition verpflichtet, eine recht verwirrende Pluralität von Fragen eher angesprochen als gründlich ausgeführt hat. Dennoch stellen sie nur einen bescheidenen Ausschnitt aus der Vielfalt der Probleme dar, denen sich die Philosophie gerade als »scientia universalis« widmen kann. Einige dieser Fragen werden ihr von der jeweiligen geschichtlichen Situation und von der Tradition aufgegeben, in der sie steht. Andere halten sich durch die ganze Geschichte hindurch. Wenn der Begriff »philosophia perennis«, etwa als überzeitliche Philosophie zu übersetzen, einen Sinn hat, dann scheint er mir weniger darin zu liegen, daß die Philosophie zeitüberdauernde Antworten anzubieten hat – die dürfte ein Philosoph nach dem hier vorgelegten Philosophieverständnis ohnehin nicht einfach übernehmen –, sondern daß es Fragen gibt, die der menschlichen Vernunft nach einer Formulierung Kants (KrV A VI) durch die Natur der Vernunft – oder wie man vielleicht besser sagen sollte – durch die Eigenart des Menschen selbst aufgegeben sind. Sie liegen vor oder eher hinter jeder Tradition und stellen sich jedem neu als die zentralen philosophischen Fragen.

Gerade angesichts der unübersehbaren Vielfalt und dem zunehmend raschen Wachstum wie Wechsel der Informationen, denen der Mensch heute ausgesetzt ist, bleibt ihm

nur zu versuchen, der Maxime Kants zu folgen: »Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!«³² Insofern die genuine Aufgabe der Philosophie darin liegt, eben dazu anzuleiten, erwächst ihr aus der Tradition damit heute eine neue Dringlichkeit.

³² I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, A 480.

Dokumente

A) *Die griechischen und die lateinischen Überlieferungen im Hinblick auf den Ausgang des Heiligen Geistes**

[In seiner am 29. Juni 1995 in der St.-Peters-Basilika in Gegenwart des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. gehaltenen Homilie hat der Heilige Vater, Papst Johannes Paul II., sein Verlangen zum Ausdruck gebracht, daß »die überlieferte Lehre des Filioque, das sich in der liturgischen Fassung des lateinischen Credo befindet«, geklärt werden solle, »damit seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: der Vater als Quelle der ganzen Dreieinigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes«. Die Klarstellung, um die er gebeten hat, wird nachstehend unter der Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen veröffentlicht. Sie möchte einen Beitrag leisten zum Dialog, der von der Gemeinsamen Internationalen Kommission zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche geführt wird.]



In ihrer ersten Erklärung über »Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit«, die am 6. Juli 1982 in München einmütig angenommen worden ist, hatte die Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche die jahrhundertealte Schwierigkeit erwähnt, die zwischen den beiden Kirchen im Hinblick auf den ewigen Ursprung des Heiligen Geistes besteht. Da es der Kommission noch nicht möglich war, dieses Thema als solches in der ersten Dialogphase zu behandeln, erklärte sie: »Ohne daß wir jetzt auch noch die Schwierigkeiten lösen wollten, die zwischen Ost und West bezüglich des Verhältnisses von Sohn und Geist erhoben werden, können wir doch schon gemeinsam sagen, daß dieser Geist, der vom Vater als der einzigen Quelle in der Dreifaltigkeit ausgeht (*Joh 15,26*), für uns der Geist der Sohnschaft geworden ist (*Röm 8,15*), weil er auch der Geist des Sohnes ist (*Gal 4,6*), uns in besonderer Weise in der Eucharistie mitgeteilt wird, und zwar durch den Sohn, auf dem er in der Zeit und in der Ewigkeit ruht (*Joh 1,32*)« (1,6 in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn 1992, II, 533).

Die Katholische Kirche anerkennt die konziliare, ökumenische, normative und unwiderrufliche Geltung des Symbolums, das in griechischer Sprache im Jahre 381 in Konstantinopel vom Zweiten Ökumenischen Konzil bekannt worden ist, als Ausdruck des einen gemeinsamen Glaubens der Kirche und aller Christen. Kein Glaubensbekenntnis, das

* Aus: *L'Osservatore Romano*, Nr. 21/22, 24. Mai 1996, S. 11–13. Vgl. auch den griechischen Text in: *Episkopsis* 544 (31.5.1997) 8–17.

einer besonderen liturgischen Überlieferung eigen sein mag, kann diesem Ausdruck des Glaubens, wie ihn die ungeteilte Kirche gelehrt und bekannt hat, widersprechen.

Dieses Symbolum bekennt auf der Grundlage von *Joh* 15,26 den Geist »τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον« (»der seinen Ursprung aus dem Vater nimmt«). Der Vater allein ist der Ursprung ohne Ursprung (ἀρχὴ ἀναρχος) der beiden anderen Personen der Dreifaltigkeit, die einzige Quelle (πηγὴ) sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist nimmt daher seinen Ursprung aus dem Vater allein (ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς) auf eine grundsätzliche (prinzipielle), eigentümliche und unmittelbare Weise.¹

Die griechischen Väter und der gesamte christliche Osten sprechen in dieser Hinsicht von der »Monarchie des Vaters«, und auch die westliche Überlieferung bekennt, indem sie dem hl. Augustinus folgt, daß der Heilige Geist seinen Ursprung vom Vater *principiter* nimmt, das heißt als Prinzip (*De Trinitate* XV, 25,47: *PL* 42, 1094–1095). In diesem Sinne erkennen beide Überlieferungen an, daß die »Monarchie des Vaters« beinhaltet, daß der Vater die alleinige Ursache der Dreifaltigkeit (αἰτία) oder das Prinzip (*principium*) des Sohnes und des Heiligen Geistes ist.

Dieser Ursprung des Heiligen Geistes vom Vater allein als Prinzip der ganzen Dreifaltigkeit wird von der griechischen Überlieferung im Anschluß an die kappadokischen Väter ἐκπόρευσις genannt. In der Tat charakterisiert der Theologe Gregor von Nazianz die Ursprungsbeziehung des Geistes vom Vater mit dem eigentümlichen Begriff ἐκπόρευσις, und er unterscheidet ihn von dem des Ausgangs (τὸ προϊέναι), den der Geist mit dem Sohne gemeinsam besitzt: »Der Geist ist wahrhaft der Geist, der vom Vater ausgeht (ποιοῦν), nicht durch Abstammung, denn es handelt sich nicht um eine Zeugung, sondern durch ἐκπόρευσις« (*Rede* 39, 12: *Sources chrétiennes* 358, S. 175). Selbst wenn der hl. Kyrill von Alexandrien zuweilen das Verb ἐκπορεύεσθαι auf die Ursprungsbezeichnung des Sohnes vom Vater anwendet, verwendet er es niemals im Hinblick auf die Beziehung des Geistes zum Sohn (vgl. *Kommentar zum hl. Johannes* X, 2: *PG* 74, 910D; *Ep* 55: *PG* 77, 316D u.a.). Selbst für den hl. Kyrill kann der Begriff ἐκπόρευσις im Unterschied zum Begriff »ausgehen« (προϊέναι) nur eine Ursprungsbeziehung zum Ursprung ohne Ursprung der Dreifaltigkeit charakterisieren: dem Vater.

Aus diesem Grunde hat der orthodoxe Osten stets die Formel τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ abgelehnt; ebenso hat die Katholische Kirche es abgelehnt, daß das καὶ τοῦ Υἱοῦ der Formel ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον des griechischen Textes des Symbolums von Nikaia-Konstantinopel hinzugefügt werde, auch nicht bei seinem liturgischen Gebrauch durch die Lateiner. Der orthodoxe Osten lehnt indessen nicht jede ewige Beziehung zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geist in ihrem Ursprung vom Vater ab. Der hl. Gregor von Nazianz, der große Zeuge unserer beiden Überlieferungen, macht dies deutlich gegen Makedonios, der die Frage aufgeworfen hat: »Was fehlt also dem Heiligen Geist, um der Sohn zu sein, denn, falls es ihm an nichts mangelt, wäre er dann nicht der Sohn? – Wir sagen, daß ihm nichts fehlt, denn Gott mangelt es an nichts; aber es ist ein Unterschied in der Kundmachung, wenn ich es so sagen kann, oder in der Beziehung zwischen

¹ Diese Begriffe verwendet der hl. Thomas von Aquin in der »Summa theologia« Ia, q. 36, a. 3, 1um und 2 um.

ihnen (τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον), der auch den Unterschied in ihrer Benennung begründet« (*Rede 31,9: Sources chrétiennes* 250, S. 290–292).

Der orthodoxe Osten drückt jedoch dieses Verhältnis auf eine glückliche Weise aus mit der Formel διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον (der seinen Ursprung vom Vater nimmt durch den Sohn hindurch). Bereits der hl. Basileios sagte vom Heiligen Geist: »Durch den Sohn (διὰ τοῦ Υἱοῦ), der einer ist, ist er mit dem Vater verbunden, und vollendet durch sich die glückselige und alles Lobes würdige Dreifaltigkeit« (Basilius von Cäsarea, *De Spiritu sancto* / Über den Heiligen Geist 14 (45). Übers. u. eingel. von H.J. Sieben, Freiburg 1993 (=FC 12) 211). Der hl. Maximus, der Bekenner, sagt: »Auf natürliche Weise (φύσει) nimmt der Heilige Geist in seinem Sein (κατ' οὐσίαν) substantiell (οὐσιωδῶς) seinen Ursprung (ἐκπορευόμενον) vom Vater durch den gezeugten Sohn (δι' Υἱοῦ γεννηθέντος)« (*Quaestiones ad Thalassium*, LXIII: PG 672C). Wir finden diesen Gedanken wiederum beim hl. Johannes von Damaskus: »(ὁ Πατήρ) αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον«, was wie folgt übersetzt werden kann: »Ich sage, daß Gott immer der Vater ist, der immer aus sich selbst heraus sein Wort und durch das Wort seinen Geist hat, der von ihm ausgeht« (*Dialogus contra Manichaeos*, 5: PG 94, 1512B, ed. B. Kotter, Berlin 1981, S.354: vgl. PG 94, 848–849A). Diesen Aspekt des trinitarischen Geheimnisses bekannte auch vor dem in Nikaia im Jahre 787 versammelten siebenten Ökumenischen Konzil der hl. Tarasios, Patriarch von Konstantinopel; er entfaltet das Symbolum so: »τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον« (*Mansi*, XII, 1122D).

Diese gesamte Lehre bezeugt den fundamentalen trinitarischen Glauben, wie ihn Ost und West zur Zeit der Väter zusammen bekannt haben. Hier haben wir das Fundament, das der Fortführung des gegenwärtigen theologischen Dialogs zwischen Katholiken und Orthodoxen dienen muß.

Die Lehre über das *Filioque* muß von der Katholischen Kirche so verstanden und dargelegt werden, daß sie nicht den Anschein erwecken kann, sie würde der Monarchie des Vaters oder der Tatsache widersprechen, daß er der einzige Ursprung (ἀρχή, αἰτία) der ἐκπόρευσις des Geistes ist. In der Tat hat das *Filioque* seinen Platz in einem theologischen und sprachlichen Zusammenhang, der verschieden ist von jenem der Bekräftigung der alleinigen Monarchie des Vaters, des einzigen Ursprungs des Sohnes und des Geistes. Gegen den im Westen noch starken Arianismus sollte es die Tatsache hervorheben, daß der Heilige Geist dieselbe göttliche Natur besitzt wie der Sohn, ohne indes die eine Monarchie des Vaters in Frage zu stellen.

Wir stellen hier die authentische lehrhafte Bedeutung des *Filioque* auf der Grundlage des trinitarischen Glaubens des Symbolums dar, das vom zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel als Bekenntnis abgelegt wurde. Wir geben diese autorisierte Interpretation, auch wenn wir uns der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache bewußt sind, das unaussprechliche Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit, des einen Gottes, das unsere Worte und unsere Gedanken übersteigt, zum Ausdruck zu bringen.

Die Katholische Kirche interpretiert das *Filioque* in Beziehung zur konziliaren und ökumenischen, normativen und unwiderruflichen Geltung des Bekenntnisses des Glaubens über den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes, wie ihn das Ökumenische Konzil

von Konstantinopel im Jahre 381 in seinem Symbolum bekannt hat. Dieses Symbolum wurde von Rom erst anläßlich des Ökumenischen Konzils von Chalkedon im Jahre 451 zur Kenntnis genommen und rezipiert. Zwischenzeitlich hatten Väter der Kirche des Westens wie der hl. Hilarius, der hl. Ambrosius, der hl. Augustinus und der hl. Leo der Große, die sich auf die frühere lateinische theologische Überlieferung stützen, bekannt, daß der Heilige Geist auf ewige Weise vom Vater und vom Sohne ausgeht (*procedit*).²

Da die lateinische Bibel (die Vulgata und die früheren lateinischen Übersetzungen) *Joh* 15,26 (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) mit »qui a Patre procedit« übersetzt hatte, übersetzten die Lateiner das ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον des Symbolums von Nikaia-Konstantinopel mit »ex Patre procedentem« (Mansi VII, 112B). Auf diese Weise entstand unfreiwillig eine falsche Gleichwertigkeit im Hinblick auf den ewigen Ursprung des Geistes zwischen der östlichen Theologie der ἐκπόρευσις und der lateinischen Theologie der processio.

Das griechische ἐκπόρευσις bedeutet lediglich die Ursprungsbeziehung zum Vater allein als dem Ursprung ohne Ursprung der Dreifaltigkeit. Dagegen ist das lateinische *processio* ein allgemeiner Begriff, der die Mitteilung der wesensgleichen Gottheit des Vaters an den Sohn und des Vaters durch und mit dem Sohn an den Heiligen Geist bezeichnet.³ Indem die Lateiner den Heiligen Geist »ex Padre procedentem« bekannten,

² Tertullian hat auf der Basis der substantiellen Verbindung des Vaters mit dem Sohn und durch den Sohn mit dem Heiligen Geist die Grundlagen der trinitarischen Theologie in der lateinischen Überlieferung gelegt. »Christus sagt über den Geist: »Er nimmt von dem Meinigen« (*Joh* 16,14), wie er vom Vater nimmt. So macht die Verbindung des Vaters mit dem Sohn und des Sohnes mit dem Parakleten die drei miteinander zusammenhängend: sie, die eine einzige Realität (*unum*) sind, nicht ein einziger (*unus*) aufgrund der Einheit der Substanz und auch nicht der numerischen Einzigkeit« (*Adv. Praxean*, XXV, 1–2). Diese Mitteilung der göttlichen Wesensgleichheit (Konsubstantialität) entsprechend der trinitarischen Ordnung drückt er durch das Verb *procedere* aus (*ebd.*, VII, 6). Man findet dieselbe Theologie beim hl. Hilarius von Poitiers, der zum Vater sagt: »Möge ich deinen Geist erlangen, der sein Sein von dir nimmt durch deinen einzigen Sohn« (*De Trinitate*, XII: PL 10,471). Er weist darauf hin: »Wenn man glaubt, es gäbe einen Unterschied zwischen dem Empfangen vom Sohn (*Joh* 16,15) und dem Ausgehen (*procedere*) vom Vater (*Joh* 15,26), so steht doch mit Sicherheit fest, daß es ein und dasselbe ist, das Empfangen vom Sohn und das Empfangen vom Vater« (*ebd.*, VIII, 20: PL 10,251 A). In diesem Sinne der Mitteilung der Gottheit durch den Ausgang formuliert der hl. Ambrosius von Mailand als erster das *Filioque*: »Wenn der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgeht, trennt er sich nicht vom Vater und trennt er sich nicht vom Sohn« (*De Spiritu Sancto*, I,11,120: PL 16,733A-762D). Der hl. Augustinus jedoch ist bei der Entfaltung der *Filioque*-Theologie vorsichtig, um die Monarchie des Vaters innerhalb der gleichwesentlichen Gemeinschaft der Dreifaltigkeit zu bewahren. »Der Heilige Geist geht vom Vater als Prinzip (*principaliter*) aus und, aufgrund dessen zeitloser Gabe an den Sohn, vom Vater und vom Sohn in Gemeinschaft (*communiter*)« (*De Trinitate*, XV, 25,47: PL 42,1095; St. Leo, *Sermo* LXXV, 3: PL 54,402; *Sermo* LXXXVI, 2, *ebd.*, 404).

³ Tertullian gebraucht als erster das Verb *procedere* in einem Sinne, der dem Wort und dem Geist zukommt, insofern sie die Gottheit vom Vater empfangen: »Das Wort wurde nicht durch irgend etwas Leeres und Eitles hervorgebracht, und es fehlt ihm auch nicht an Substanz; er, der von einer solchen (göttlichen) Substanz hervorgegangen ist (*processit*) und so viele (geschaffene) Substanzen gemacht hat« (*Adv. Praxean*, VII, 6). Im Anschluß an den hl. Ambrosius nimmt der hl. Augustinus diese allgemeinere Vorstellung vom Ausgang auf: »Nicht alles, was ausgeht, wird geboren, obgleich alles, was geboren wird, ausgeht« (*Contra Maximinum*, II, 14, 1: PL 42,770). Viel später weist der hl. Thomas von Aquin darauf hin, daß »in jedem Hervorgang, der nicht nach außen erfolgt, die göttliche Natur mitgeteilt wird« (*Summa theologica* Ia, q. 27, a. 3, 2um). Für ihn, wie für die gesamte lateinische Theologie, die den Begriff des Ausgangs für den Sohn wie für den Geist verwendet, ist die Zeugung »der Hervorgang einer göttlichen Person in die göttliche Natur« (*ebd.*, Ia, q. 43, a. 2, c), »denn der Sohn ging von Ewigkeit hervor, auf daß er Gott sei« (*ebd.*) Auf ähnliche Weise bekräftigt er, daß der Heilige Geist »wie der Sohn, durch seinen Hervorgang die Natur des Vaters empfängt« (*ebd.*, Ia, q. 35, a. 2,c). »Der

konnten sie also implizit ein *Filioque* mit einschließen, das später in ihrer liturgischen Version des Symbolums entfaltet wurde.

Das *Filioque* wurde im Westen ab dem fünften Jahrhundert vom Symbolum *Quicumque* (oder »Athanasianum«, DH 75) bekannt, dann von den Konzilien von Toledo im wisigotischen Spanien zwischen 589 und 693 (DH 470, 485, 490, 527, 568), um die trinitarische Wesensgleichheit hervorzuheben. Wenn diese Konzile es auch vielleicht nicht in das Symbolum von Nikaia-Konstantinopel eingefügt haben, so findet es sich darin mit Sicherheit seit dem Ende des siebten Jahrhunderts, wie dies die Akten der Konzilien von Aquileia-Friuli im Jahre 796 (*Mansi* XIII, 836D ff.) und von Aachen im Jahre 809 (*Mansi* XIV, 17) bezeugen. Im neunten Jahrhundert jedoch leistete Papst Leo III. vor Karl dem Großen dieser Entwicklung des Symbolums gegenüber, die sich im Westen spontan ausgebreitet hatte, Widerstand, weil er darum besorgt war, die Einheit mit dem Osten im Bekenntnis des Glaubens zu wahren. Dabei hielt er gleichzeitig an der Wahrheit, die im *Filioque* enthalten ist, fest. Rom ließ es in der lateinischen liturgischen Fassung des Credo erst im Jahre 1014 zu.

Eine ähnliche Theologie hatte sich in der Väterzeit in Alexandrien entwickelt, die auf den hl. Athanasios zurückgeht. Wie in der lateinischen Überlieferung fand sie Ausdruck durch den allgemeineren Begriff für Ausgang (προϊέναι); dieser bezeichnet die Mitteilung der Gottheit an den Heiligen Geist vom Vater und vom Sohn in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft: »Der Geist geht vom Vater und vom Sohne aus (προεῖσι); es ist augenscheinlich, daß er von der göttlichen Substanz ist, die substantiell (ὁὐσιωδῶς) in ihr und von ihr ausgeht (προϊόν)« (St. Kyrill von Alexandrien, Thesaurus: PG 75, 585 A).⁴

Im siebten Jahrhundert nahmen die Byzantiner Anstoß an einem Glaubensbekenntnis des Papstes, das in bezug auf den Ausgang des Heiligen Geistes das *Filioque* enthielt, wobei sie Ausgang ungenauerweise mit ἐκπόρευσις übersetzten. Der hl. Maximus, der Bekenner, schrieb einen Brief von Rom aus, der die beiden – kappadokischen und lateinisch-alexandrinischen Annäherungen an den ewigen Ursprung des Geistes verdeutlicht: der Vater ist der einzige Ursprung ohne Ursprung (griechisch: αἰτία) des Sohnes und des Geistes; der Vater und der Sohn sind eine wesensgleiche Quelle des Ausgangs (τὸ προϊέναι) dieses selben Geistes. »Über den Ausgang haben sie [die Römer] die Zeugnisse der lateinischen Väter angeführt und selbstverständlich darüber hinaus das des hl. Kyrill von Alexandrien in seiner geweihten Studie über das Evangelium des hl. Johannes. Auf dieser Grundlage legten sie dar, daß sie aus dem Sohn nicht die Ursache (αἰτία) des Geistes machen. Sie wissen in der Tat, daß der Vater die alleinige Ursache des Sohnes und

Ausdruck *Hervorgang* ist unter allen Ausdrücken, die irgendeinen Ursprung besagen, der allerallgemeinste. Denn wir verwenden den Ausdruck, um irgendwelchen Ursprung zu bezeichnen; so (wenn wir sagen), daß die Linie aus dem Punkte hervorgeht, der Strahl aus der Sonne, der Fluß aus der Quelle, und so in beliebigen anderen Fällen. Deshalb kann aus jedem beliebigen anderen, der einen Ursprung besagt, der Schluß gezogen werden, daß der Heilige Geist vom Sohne hervorgeht« (ebd., Ia, q. 36, a. 2.c).

⁴ Der hl. Kyrill ist hierin ein Zeuge einer trinitarischen Lehre, die seit dem hl. Athanasius Gemeingut der gesamten Schule von Alexandrien ist; dieser schrieb: »Ebenso wie der Sohn sagt: »Alles, was der Vater hat, ist mein« (Joh 16,15), ebenso werden wir finden, daß durch den Sohn alles auch im Geiste ist« (*Briefe an Serapion*, III,1,33: PG 26,625b). Der hl. Epiphanius von Salamis (*Ancoratus*, VIII: PG 43,29C) und Didymus der Blinde (*Traktat über den Heiligen Geist*, CLIII: PG 34,1064 A) verknüpfen den Vater und den Sohn durch dieselbe Präposition ἐκ bei der Mitteilung der wesensgleichen Gottheit an den Heiligen Geist.

des Geistes ist, des einen durch Zeugung und des anderen durch ἐκπόρευσις – aber sie erklärten, daß dieser durch den Sohn ausgeht (προϊέναι), und zeigten so die Einheit und Unveränderlichkeit des Wesens auf« (Brief an Marin von Zypern: PG 91, 136 A-B). Nach dem hl. Maximos, der sich hier zum Sprachrohr Roms macht, bezieht sich das *Filioque* nicht auf die ἐκπόρευσις des Geistes, der aus dem Vater als der Quelle der Dreifaltigkeit ausgeht, sondern es tut sein προϊέναι (processio) in der wesensgleichen Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes kund; gleichzeitig schließt es jede eventuelle subordinationistische Interpretation der Monarchie des Vaters aus.

Die Tatsache, daß in der lateinischen und alexandrinischen Theologie der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ausgeht (προεῖσι), bedeutet nicht, daß es das göttliche Wesen oder die göttliche Substanz ist, die in ihm ausgeht, sondern vielmehr, daß jene vom Vater und vom Sohn, die sie gemeinsam haben, mitgeteilt wird. Diesen Punkt bekannte als Dogma das vierte Laterankonzil im Jahre 1215: »... jene Wirklichkeit zeugt nicht, noch wurde sie gezeugt, noch geht sie hervor; vielmehr ist es der Vater, der zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird, und der Heilige Geist, der hervorgeht: die Unterschiede liegen also in den Personen und die Einheit in der Natur. Wenn also auch »ein anderer der Vater ist, ein anderer der Sohn, ein anderer der Heilige Geist, so (sind sie) dennoch nicht etwas anderes«: vielmehr ist das, was der Vater ist, gänzlich der Sohn und ebenso der Heilige Geist; man glaubt also gemäß dem rechten und katholischen Glauben, daß sie wesensgleich sind. Der Vater nämlich gab dem Sohn, indem er ihn vor Ewigkeit zeugte, seine Substanz ... Es ist also klar, daß der Sohn in der Geburt ohne irgendeine Verminderung die Substanz des Vaters empfangen hat und der Vater und der Sohn dementsprechend dieselbe Substanz haben: Und so ist dieselbe Wirklichkeit Vater und Sohn und ebenso Heiliger Geist, der von beiden hervorgeht« (DH 804–805).

Im Jahre 1274 bekannte das zweite Konzil von Lyon, daß »der Heilige Geist von Ewigkeit her aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe, nicht als aus zwei Prinzipien, sondern als aus einem Prinzip (*tamquam ex uno principio*)« (DH 850). Im Lichte des Laterankonzils, das dem zweiten Konzil von Lyon vorausging, ist es klar, daß das göttliche Wesen nicht das »einzige Prinzip« des Ausgangs des Heiligen Geistes sein kann. Der *Katechismus der Katholischen Kirche* deutet diese Formel in Nr. 248 auf folgende Weise: »Gemäß der ewigen Ordnung der göttlichen Person in ihrer wesensgleichen Gemeinschaft ist der Vater der erste Ursprung des Geistes als »Ursprung ohne Ursprung« (DH 1331), aber auch als Vater des eingeborenen Sohnes zusammen mit diesem das »eine Prinzip«, aus dem der Heilige Geist hervorgeht« (2. Konzil von Lyon, DH 850).

Für die Katholische Kirche bringt »die östliche Tradition vor allem zum Ausdruck, daß der Vater der erste Ursprung des Geistes ist. Indem sie den Geist als den, »der vom Vater ausgeht« (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, vgl. Joh 15,26), bekennt, sagt sie, daß er durch den Sohn aus dem Vater hervorgeht. Die westliche Tradition bringt vor allem die wesensgleiche Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn zum Ausdruck, indem sie sagt, daß der Geist aus dem Vater und dem Sohn (*Filioque*) hervorgeht ... Werden diese berechtigten, einander ergänzenden Sehweisen nicht einseitig überbetont, so wird die Identität des Glaubens als die Wirklichkeit des einen im Glauben bekannten Mysteriums nicht beeinträchtigt« (*Katechismus der Katholischen Kirche*, Nr. 248). Im Bewußtsein

dessen hat es die Katholische Kirche abgelehnt, daß ein καὶ τοῦ Υἱοῦ der Formel ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον des Symbolums von Nikaia-Konstantinopel in den Kirchen, auch nicht in solchen des lateinischen Ritus, die es in griechischer Sprache verwenden, beigelegt wird. Die liturgische Verwendung dieses originalen Textes bleibt in der Katholischen Kirche stets legitim.

Wenn das *Filioque* der lateinischen Tradition in richtiger Weise verwendet wird, muß es nicht zu einer Subordination des Heiligen Geistes in der Dreifaltigkeit führen. Auch wenn die katholische Lehre betont, daß der Heilige Geist vom Vater und vom Sohn bei der Mitteilung ihrer wesensgleichen Gottheit ausgeht, erkennt sie nichtsdestoweniger die Wirklichkeit der ursprünglichen Beziehung des Heiligen Geistes als Person mit dem Vater an, eine Beziehung, die die griechischen Väter mit dem Begriff ἐκπόρευσις⁵ zum Ausdruck bringen.

Selbst wenn in der trinitarischen Ordnung der Heilige Geist auf das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohne nachfolgt, da er seinen Ursprung vom Vater nimmt, insofern dieser der Vater des eingeborenen Sohnes ist,⁶ so erreicht doch dieses Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn selbst seine trinitarische Vollendung im Geist. Ebenso wie der Vater als Vater durch den Sohn, den er zeugt, gekennzeichnet wird, ebenso kennzeichnet der Geist, der aus dem Vater seinen Ursprung nimmt, ihn auf trinitarische Weise in seinem Verhältnis zum Sohn, und er kennzeichnet auf trinitarische Weise den Sohn in seinem Verhältnis zum Vater: In der Fülle des trinitarischen Mysteriums sind sie Vater und Sohn im Heiligen Geist.⁷

Der Vater zeugt den Sohn allein dadurch, daß er durch ihn den Heiligen Geist haucht (προβάλλειν auf griechisch), und der Sohn wird vom Vater nur in dem Maße gezeugt, indem die Hauchung (*spiratio*: προβολή auf griechisch) durch ihn hindurchgeht. Der Vater ist nur Vater des eingeborenen Sohnes, insofern er für ihn und durch ihn der Ursprung des Heiligen Geistes ist.⁸

Der Geist geht nicht dem Sohn voraus, da der Sohn den Vater als Vater kennzeichnet, von dem der Geist seinen Ursprung nimmt, wie es der trinitarischen Ordnung entspricht.⁹

⁵ «Entsprechend den beiden Relationen des Sohnes und des Heiligen Geistes, durch die sie auf den Vater bezogen sind, muß man im Vater zwei Relationen annehmen, durch die er auf den Sohn und den Heiligen Geist bezogen ist» (*St. Thomas von Aquin*, Summa theologica, Ia, q. 32, a 2, c).

⁶ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 248.

⁷ Der hl. Gregor von Nazianz sagt, daß »der Geist ein Mittelwort (μέσων) zwischen dem Nichtgezeugten und dem Gezeugten« ist (*Rede* 31,8; *Sources chrétiennes*, Nr. 250, S. 290). Vgl. auch in einer thomistischen Perspektive *G. Leblond*, Point de vue sur la procession du Saint-Esprit, in *Revue Thomiste* LXXXVI, 78 (1978) 293–302.

⁸ Der hl. Kyrill von Alexandrien sagt, daß »der Heilige Geist vom Vater in den Sohn ἐν τῷ Υἱῷ strömt« (Thesaurus, XXXIV; PG 75, 577 A).

⁹ Der hl. Gregor von Nyssa schreibt: »Man sagt, der Heilige Geist sei vom Vater, und es wird bezeugt, daß er vom Sohne ist: »Wenn aber jemand«, sagt der hl. Paulus, »den Geist Christi nicht hat, so gehört dieser ihm nicht an« (*Röm* 8,9). Also ist der Geist, der Gottes (des Vaters) ist, auch der Geist Christi. Jedoch sagt man nicht, daß der Sohn, der Gottes (des Vaters) ist, des Geistes sei: Die Aufeinanderfolge der Beziehung kann nicht umgekehrt werden« (Fragment: In orationem dominicam, zitiert vom hl. *Johannes von Damaskus*: PG 46,1109 BC). Und der hl. Maximus bekräftigt auf gleiche Weise die trinitarische Ordnung, wenn er schreibt: »Ebenso wie der Gedanke (der Vater) der Ursprung des Wortes ist, ebenso ist er es auch vermittels des Wortes in bezug auf den Geist. Und ebenso wie man nicht sagen kann, daß das Wort der Stimme (dem Hauch) gehört, ebenso kann man nicht sagen, daß das Wort dem Geiste eigen ist« (Quaestiones et dubia: PG 90,813B).

Aber die Hauchung des Geistes vom Vater aus findet durch und mittels (das sind die beiden Bedeutungen des griechischen *διὰ*) der Zeugung des Sohnes statt; diese bezeichnet sie auf trinitarische Weise. In diesem Sinne sagt der hl. Johannes von Damaskus: »Der Heilige Geist ist eine substantielle Kraft, die in ihrer eigenen, verschiedenen Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Worte ruht, betrachtet wird« (De Fide orthodoxa, I,7: PG 84, 805B, hrsg. von B. Kotter, Berlin 1973, 16; Dialogus contra Manichaeos 5: PG 94, 1512 B, hrsg. von B. Kotter, Berlin 1981, 354).¹⁰

Worin besteht diese trinitarische Kennzeichnung, die die Person des Heiligen Geistes zum Verhältnis selbst zwischen dem Vater und dem Sohn beiträgt? Es handelt sich um die ursprüngliche Rolle des Geistes im Heilsplan, und zwar im Hinblick auf die Sendung und das Werk des Sohnes. Der Vater ist die Liebe in ihrer Quelle (vgl. 2 Kor 13,13; 1 Joh 4,8.16), der Sohn ist »der Sohn seiner Liebe« (Kol 1,14). So hat eine Überlieferung, die auf den hl. Augustinus zurückgeht, im »Heiligen Geist, durch den die Liebe Gottes in unseren Herzen ausgegossen ist« (Röm 5,5), die Liebe als ewige Gabe des Vaters an seinen »vielgeliebten Sohn« (Mk 1,9; 9,7; Lk 20,13; Eph 1,6) gesehen.¹¹

Die göttliche Liebe, die ihren Ursprung im Vater hat, ruht im »Sohn seiner Liebe«, um durch diesen wesensgleich in der Person des Geistes zu existieren, der die Gabe der Liebe ist. Dies beachtet die Tatsache, daß der Heilige Geist durch die Liebe dem ganzen Leben Jesu eine Orientierung auf den Vater hin bei der Erfüllung seines Willens gibt. Der Vater sendet seinen Sohn (Gal 4,4), während Maria ihn aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes empfängt (vgl. Lk 1,35). Dieser macht Jesus bei der Taufe, während er auf ihn herabkam, als den Sohn des Vaters kund (vgl. Lk 3,21–22; Joh 1,33).

Er treibt Jesus in die Wüste (vgl. Mk 1,12). Jesus kehrt von dort zurück, »erfüllt vom Heiligen Geist« (Lk 4,1); dann beginnt er seinen Dienst »in der Kraft des Geistes« (Lk 4,14). Er jubelt vor Freude im Geist und preist den Vater wegen seines wohlwollenden Plans (vgl. Lk 10,21). Er erwählt seine Apostel »durch den Heiligen Geist« (Apg 1,2). Er treibt die Dämonen durch den Geist Gottes aus (Mt 12,28). Er bringt sich selbst dem Vater dar »kraft ewigen Geistes« (Hebr 9,14). Am Kreuz »empfiehlt er seinen Geist« in die Hände des Vaters (Lk 23,46). »In ihm« steigt er hinab zu den Toten (1 Petr 3,19), und durch ihn wird er auferweckt (vgl. Röm 8,11) und »machtvoll als Gottessohn eingesetzt« (Röm 1,4).¹² Diese Rolle des Geistes im Innersten der menschlichen Existenz des menschengewordenen Sohnes Gottes entspringt einer ewigen trinitarischen Beziehung,

¹⁰ Der hl. Thomas von Aquin, der De fide orthodoxa kannte, sieht keinen Gegensatz zwischen dem *Filioque* und dieser Äußerung des hl. Johannes von Damaskus: »Dadurch, daß man sagt, der Heilige Geist ruhe oder bleibe im Sohne, wird nicht ausgeschlossen, daß er von ihm ausgeht; denn auch vom Sohne heißt es, er bleibt im Vater, auch wenn er vom Vater hervorgeht« (*Summa theologica*, Ia, q. 36, a. 2, 4um).

¹¹ Der hl. Thomas von Aquin schreibt im Anschluß an den hl. Augustinus: »Man sagt vom Heiligen Geist, daß er im Sohn ruht, wie die Liebe dessen, der liebt, sich im Geliebten niederläßt« (*Summa theologica*, Ia, q. 36, a. 2, 4um). Diese Lehre über den Heiligen Geist als Liebe wurde auf harmonische Weise vom hl. Gregorius Palamas innerhalb der griechischen Theologie von der *ἐκπόρευσις* allein vom Vater übernommen: »Der Geist des allerhöchsten Wortes ist wie eine unaussprechliche Liebe des Vaters für dieses Wort, das auf unaussprechliche Weise gezeugt ist. Eine Liebe, derer dasselbe Wort und der vielgeliebte Sohn des Vaters gegenüber dem Vater bedarf (*χρηται*): aber insofern er den Geist hat, der mit ihm vom Vater ausgeht (*συνπροεληθόντα*) und in gleicher Natur in ihm ruht« (*Capita physica* XXXVI: PG 150,1144 D-1145 A).

¹² Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Dominum et vivificantem*, Nr. 18–24, *Acta Apostolicae Sedis* 78 (1986) 826–831. Vgl. auch Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 438, 689, 690, 695, 727.

durch die der Geist in seinem Geheimnis als Gabe der Liebe die Beziehung zwischen dem Vater als Quelle der Liebe und seinem vielgeliebten Sohn kennzeichnet.

Der ursprüngliche Charakter der Person des Geistes als ewige Gabe der Liebe des Vaters für seinen vielgeliebten Sohn macht klar, daß der Geist trotz seines Kommens vom Sohn bei dessen Sendung jener ist, der die Menschen in das Kindschaftsverhältnis Christi zum Vater einführt, denn diese Beziehung findet ihre trinitarische Kennzeichnung nur in ihm: »Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der da ruft: Abba, Vater!« (*Gal* 4,6). Im Heilsmysterium und im Leben der Kirche tut der Geist also viel mehr, als nur das Werk des Sohnes zu verlängern.

In der Tat, alles, was Christus eingesetzt hat – die Offenbarung, die Kirche, die Sakramente, das apostolische Dienstamt und dessen Lehrautorität – erfordert eine beständige Anrufung (ἐπίκλησις) des Heiligen Geistes sowie seine Wirksamkeit (ἐνέργεια), damit offenbar werde »die Liebe, die niemals aufhört« (*1 Kor* 13,8) in der Gemeinschaft der Heiligen mit dem Leben der Dreifaltigkeit.

*B) »Zu einem gemeinsamen Datum für das Osterfest«
Konferenz des ÖRK und des Kirchenrates vom Mittleren Osten
(Aleppo/Syrien, 10. März 1997)*

»denn als unser Paschalamme ist Christus geopfert worden. Laßt uns also das Fest ... feiern« (1 Kor 5,7–8)

Die Vorgeschichte der Tagung

1. Im 20. Jahrhundert haben die Kirchen ihre tiefe Sorge über die christliche Einheit neu entdeckt. Sie drückten diese Sorge mit ihren Versuchen aus, eine neue gemeinsame Basis für die theologischen Themen zu finden, die sie für einen langen Zeitraum trennten. Sie haben gelernt, auf verschiedene Weisen gemeinsames Zeugnis abzulegen. Trotz des erkennbaren Fortschritts hin zu einer sichtbaren Einheit verbleiben jedoch noch viele Schwierigkeiten. Ein dringendes Problem besteht weiterhin mit enormen pastoralen Folgen für alle gläubigen Christen: die Notwendigkeit, ein gemeinsames Datum für das Osterfest, das Fest der Auferstehung Christi, zu finden.

Mit einer getrennten Feier des Festes aller Feste legen die Kirchen ein gespaltenes Zeugnis für den apostolischen Glauben ab, gefährden ihre Glaubwürdigkeit und auch die wirksame Verbreitung des Evangeliums in der Welt. Es handelt sich um eine Frage, die alle Kirchen angeht. In einigen Teilen der Welt wie z.B. im Mittleren Osten, wo mehrere christliche Denominationen eine Minderheit innerhalb der größeren Gesellschaft bilden, hat diese Frage tatsächlich brisante Züge angenommen. Doch obwohl mehrere Gespräche darüber geführt wurden, wurde der Frage bisher keine angemessene Beachtung zuteil.

2. Obwohl die Frage einer gemeinsamen Feier des Osterfestes schon in den ersten christlichen Jahrhunderten abgehandelt wurde, entwickelte sich zwischen den Kirchen des Westens und des Ostens in unserem Jahrhundert eine neue Diskussion. Das Thema wurde im Jahr 1920 der christlichen Welt in dem Rundschreiben des Ökumenischen Patriarchats vorgelegt und 1923 in der 1. Panorthodoxen Konferenz behandelt. Die Entscheidung letzterer, den Kalender der Orthodoxen Kirchen zu revidieren, zog leider viele neue Spaltungen nach sich. Ungefähr zur gleichen Zeit hob eine ähnliche Diskussion auch in den weltlichen Kreisen, besonders in West-Europa an, die um die Möglichkeit kreiste, ein festes Datum für das Osterfest, z.B. den Sonntag nach dem 2. Samstag im Monat April, festzusetzen, um dadurch die kommerziellen und städtischen Aktivitäten zu vereinfachen. In der Folge wurden Vorschläge zur Einführung eines neuen, festen Kalenders, der den gleichen Zwecken diene, unterbreitet. Nach dem zweiten Weltkrieg änderte sich mehrfach der Inhalt der Gespräche. Die internationalen weltlichen Initiativen fanden dabei wenig Unterstützung. Die Kirchen waren gegen jegliche Versuche, den Kalender zu ändern, weil dies den siebentägigen Wochenzyklus auflösen würde. Andererseits drückten viele Kirchen ihr Interesse für die Idee eines gemeinsamen Osterfests aus. Die Orthodoxe Kirche kam seit 1961 und im Rahmen der Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirchen auf dieses Thema zurück. Das Dekret der 2. Vatikanischen Synode über die Heilige Liturgie (1963) gab der Römisch-Katholischen

Kirche einen neuen Impuls, die Frage aufzugreifen. Seit 1965 befaßte sich der Weltkirchenrat wiederholt und bei verschiedenen Gelegenheiten mit diesem Thema.

3. In letzter Zeit erfolgten auch im Raum des Mittleren Ostens, wo Christen so vieler Traditionen in einer nicht-christlichen Umgebung eng beieinander leben, bestimmte Schritte zur Lösung des Problems. Der Kirchenrat des Mittleren Ostens ist hinsichtlich des gemeinsamen Osterfestes besonders aktiv. Das Thema wurde auch in den zwei letzten Konferenzen des Weltkirchenrates besprochen. Auf der Versammlung »Die christliche Spiritualität in der modernen Welt« (Jasi, Rumänien, Mai 1994) wurde die Notwendigkeit »einer neuen Initiative bezüglich des Osterfestes« betont. Bemerkenswerter sind die Ergebnisse der Konferenz »Zu einer Gemeinschaft im Kultus« (Lindsinham/Großbritannien, August 1994).

»Nachdem die strittigen Punkte der Taufe, der Hl. Eucharistie und des Priestertums überarbeitet wurden, sind die Kirchen nun verpflichtet, das Kerygma zu erneuern und sich der Wahrnehmung der Bedeutung des Sonntags und der Suche nach einem gemeinsamen Ostertermin als ökumenisch-theologische Themen anzunehmen. Letzteres hat vordringliche Bedeutung, weil die – wenn auch nur vorläufige – Übereinstimmung im Datum des Osterfestes weitere Folgen in bezug auf die Ökumene mit sich bringen würde. Die terminliche Übereinstimmung, die nicht von der Idee eines ›festen Osterdatums‹ abhängig sein kann, muß die Bedeutung des christlichen Ostern und die Gefühle aller Christen der Welt respektieren. Wir nehmen mit Wohlwollen alle Vorschläge auf, die in dieser wichtigen Frage Hoffnung geben können. Im Hinblick auf die in diesen Konferenzen zum Ausdruck gebrachten Bedenken, schlagen der Exekutivausschuß des Weltkirchenrates in Budapest (Sept. 1994), wie auch die Einheit I vor, daß besonders die Abteilung der ›Kirchlichen Einheit – Glaube und Ordnung‹, wie auch die Abteilung des ›Kultus und Spiritualität‹ berücksichtigen sollten, daß im Jahre 2001 das Datum des Osterfestes sowohl im Westen als auch im Osten zusammenfallen wird.«

4. Die heutige Tagung (Aleppo, Syrien, 5.–10. März 1997) stellt eine Antwort auf das vorher Gesagte dar. Sie ist gemeinsam mit der Einheit I des ÖRK und dem Kirchenrat des Mittleren Ostens organisiert worden; im gleichen Raum versammelt sie Vertreter vieler Gesellschaften, die in den jährlichen Treffen der Weltkonferenz der Gemeindesekretäre der christlichen Welt teilnehmen, Vertreter der Orthodoxen Kirchen bis zu Vertretern des Kirchenrates des Mittleren Ostens; dazu sind auch andere Sachverständige eingeladen. Das syrisch-orthodoxe Erzbistum von Aleppo hat die Mitglieder der Tagung, die auch Zeugen der Einheit der christlichen Gemeinden dieser Stadt wurden, freundlich empfangen. Bei einem Treffen mit Mitgliedern dieser Gemeinden hörten sie ihre Bitte um die Aufhebung des schmerzlichen Trennungsgrundes, die unterschiedlichen Daten des Osterfestes an. In einer Atmosphäre des Gebetes und der Kontemplation diskutierten die Teilnehmer der Tagung die Frage des gemeinsamen Termins der Osterfeier aus verschiedenen theologischen, geschichtlichen, liturgischen, katechetischen und pastoralen Blickwinkeln. Die Tagung gibt den Kirchen folgende Ergebnisse und Vorschläge bekannt:

Jesus Christus – das Fundament des gemeinsamen Glaubens

5. Der apostolische Glaube der Kirche stützt sich auf die Tatsache der Auferstehung Christi. Der Apostel Paulus schreibt: »Wenn aber verkündet wird, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist, wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht? Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos.« (1 Kor 15,12–14). Die Auferstehung unseres Herrn ist der endgültige Sieg über die Kräfte der Sünde und des Todes und ist deshalb nicht eine bloß historische Tatsache, sondern auch ein Zeichen der Kraft Gottes all jenen Kräften gegenüber, die uns von Seiner Liebe und Güte fernhalten. Sie ist nicht nur ein Sieg unseres Herrn Jesus Christus, sondern auch aller, die hinter Ihm stehen (1 Petr 1,3). Sie ist ein Sieg, der den Beginn einer neuen Epoche kennzeichnet (Joh 20,17). Die Auferstehung ist zudem Ausdruck des Väterlichen Geschenks der Versöhnung und der Einheit in Christus durch den Geist. Sie ist ein Zeichen der Einheit und der Versöhnung, die Gott für die ganze Schöpfung wünscht.

6. Als die Apostel ihr Missionswerk begannen, war die Auferstehung Christi die Seele ihrer Predigt (1 Kor 15,1–17; Apg 2,22.36; 1 Petr 1,3), und als die Evangelisten das Werk und das Kerygma des Herrn niederschrieben, bildete die Auferstehung den Höhepunkt der Evangelien. In jedem Lebensabschnitt der Urkirche war die Gemeinschaft der Auferstehung erstrangig. In den ersten Jahren der Kirche konzentrierte sich so die Verehrung auf die Liebe Gottes, so wie sie im erlösenden Pascha des Leidens und der Auferstehung Christi Gestalt annimmt. Der erste Tag der Woche war für die christliche Gemeinde der Tag des Herrn, weil er der Tag der Auferstehung unseres Herrn von den Toten ist (Joh 20, Apg 20,7). Gleichzeitig wurde er der »achte Tag«, also Tag der neuen Schöpfung und der absoluten Erfüllung, genannt. Die Christen teilten jedes Jahr den Weg Christi vom Tod zum Leben, dem Tod der Sünde und der Erscheinung des neuen Lebens in Ihm. So hat das Verhalten der Christen seine Wurzeln in ihrer Beziehung zum auferweckten Herrn und spiegelt die neue Wirklichkeit wieder, die mit ihm als Anführer begonnen hat (Kol 3,1–11).

Der geschichtliche Hintergrund der heutigen Differenzen

7. Das Neue Testament zeigt, daß der Tod und die Auferstehung des Herrn geschichtlich mit dem hebräischen Pascha verbunden wird, doch sind die Einzelheiten dieser Verbindung nicht klar. Den synoptischen Evangelien nach war das letzte Abendmahl ein österliches Mahl, eine Tatsache, die den Tod Christi am ersten Tag nach Ostern datiert. Nach Johannes aber fand der Tod Christi am gleichen Tag und gleichzeitig mit der Opferung des Osterlammes statt. Ende des 2. Jh.s n. Chr. feierten unsere Kirchen das Osterfest unabhängig vom Wochentag am Tag des jüdischen Paschas, wieder andere feierten am darauffolgenden Sonntag. Während des 4. Jh.s wurde diese Praxis fast überall aufgegeben, es blieben jedoch Unterschiede bei der Datierung des Osterfestes. Das 1. Ökumenische Konzil von Nikaia (325) bestimmte das Osterfest auf den ersten Sonntag des ersten Frühlings-Vollmondes. Anfangs wurde das Osterfest am ersten Vollmond nach der Tag-

und Nachtgleiche im März gefeiert. Im 3. Jh. wurde das Fest von manchen jüdischen Gemeinden ohne die Berücksichtigung der Tag- und Nachtgleiche datiert. In der Folge wurde das Osterfest manchmal auch zweimal im Jahr gefeiert. Das Konzil von Nikaia versuchte eine Verbindung der ursprünglichen Osterfeier mit den Berechnungen des jüdischen Pascha in der Zeit des Herrn zu vermeiden.

8. Obwohl auch nach dem Konzil von Nikaia manche Unterschiede in der Datierung blieben, ein Umstand, der zuweilen zu örtlichen Auseinandersetzungen führte, basierte die Datierung im 6. Jh. auf den allgemein anerkannten Berechnungen der alexandrinischen Astronomen und Gelehrten. Im 16. Jh. jedoch war der Unterschied zwischen den herkömmlichen Berechnungsmethoden und den astronomischen Beobachtungen offensichtlich geworden.

Dies veranlaßte Papst Gregor XVIII. zur Reform des Kalenders im Jahr 1582. Seitdem bestimmen die Christen des Westens das Osterfest nach dem gregorianischen Kalender, die östlichen Kirchen jedoch nach dem julianischen. Die Berechnung des Osterfestes wurde weiterhin nach dem julianischen Kalender durchgeführt, der Tatsache zum Trotz, daß die Kalenderreform im Jahr 1923 in manchen orthodoxen Kirchen zu Verschiebungen der Festtage führte. Die heutigen Differenzen in der Berechnung des Osterfestes können deshalb mehr auf die kalendarischen Unterschiede und die bei der Erstellung der Kalender benutzten lunarischen Tafeln und nicht auf grundsätzliche theologische Überlegungen zurückgeführt werden.

9. Im Zuge ihrer Untersuchung der Berechnungsmechanismen des Osterfestes berücksichtigte die Konferenz die Tatsache, daß sowohl der heutige östliche (julianische) als auch der westliche (gregorianische) Kalender in bestimmten Fällen von dem tatsächlichen, nach genauen wissenschaftlichen Berechnungen bestimmten astronomischen Datum abweichen. Der julianische Kalender weicht um 13 Tage ab, der gregorianische immerhin nur unwesentlich, obwohl die Differenz in Zukunft größer sein wird. Weniger bekannt ist allerdings, daß sich die Berechnungen sowohl nach dem julianischen als auch nach dem gregorianischen Kalender auf konventionelle Tafeln für die Berechnung des lunarischen Zyklus stützen, die vom astronomischen Datum differieren. Für beide Berechnungsmethoden bieten diese Tafeln Ergebnisse, die vom astronomischen Datum abweichen.

Die ständige Aktualität des Konzils von Nikaia

10. Die Teilnehmer der Konferenz bemerkten während ihrer Besprechungen erneut die Aktualität des Konzils von Nikaia. Die Entscheidungen dieser Synode haben ihre Wurzeln in der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition und werden als Kanones der ganzen Kirche betrachtet.

a) Trotz der Differenzen in den Berechnungsmethoden basieren sowohl die der Ostkirche als auch die der Westkirche auf den Kanones der Synode von Nikaia. Diese Tatsache ist von großer Wichtigkeit. Im heutigen gespaltenen Zustand der Kirchen kann jede sich von diesen Berechnungen entfernende Entscheidung einer einzelnen oder einer Gruppe von Kirchen die Schwierigkeiten der bestehenden Unterschiede vergrößern.

b) Die Konzilsentschlüsse von Nikaia drücken den Wunsch nach der Einheit der Kirche aus. Ziel der Synode war, die Grundlagen festzusetzen, die, gestützt auf die schriftlichen Quellen, die von Leiden und Auferstehung Christi berichten, und in Verbindung mit dem hebräischen Pascha, eine einzige jährliche Osterfeier für alle Kirchen ermöglichen würden. Auf diese Weise pflegte die Synode die Einheit der Kirchen und betonte ihre Sorge für die Aufgabe der Kirche in der Welt. Der Synode war bewußt, daß Differenzen in dieser Frage ein Anlaß möglicher Versuchung darstellten.

c) Die Kanones der Synode von Nikaia bestätigen den inneren Zusammenhang zwischen dem biblischen Pascha (s. Ex 12,18, Lev 23,8, Num 18,16, Deut 16,1–2) und der christlichen Feier »Christi, des Osterlammes« (1 Kor 5,7). Die Synode lehnte die Verbindung mit gleichzeitigen jüdischen Berechnungen ab, nicht weil sie meinte, daß diese Beziehung minder bedeutsam wäre, sondern weil die Berechnungsgrundlagen sich sehr geändert hatten.

d) Während der Konsultationen gewann die Tagung Hochachtung vor dem symbolischen Reichtum der Nikaia-Kanones. In der Liturgie vieler Kirchen, besonders in den biblischen Lesungen und der Hymnographie der Osterzeit, werden die Christen nicht nur an das bedeutende Band zwischen dem hebräischen und christlichen Pascha, sondern auch an andere Aspekte der Heilsgeschichte erinnert, z.B. daran, daß durch die Auferstehung Christi die ganze Schöpfung erneuert wird. Einige frühchristliche Quellen verbanden so die sieben Schöpfungstage mit der Woche des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi.

e) Die Bereitwilligkeit der Synode von Nikaia, die zeitgemäße Wissenschaft für die Berechnung des Osterdatums zu verwenden, stellt eine weitere Lehre für die zeitgenössischen Christenheit dar. Obwohl die Synode die Einheit der Kirchen anstrebte, setzte sie nicht selbständig die Berechnungsweise des Datums verbindlich fest, sondern erwartete von den Kirchen eine Verwendung der präzisen wissenschaftlichen Erkenntnisse ihrer Zeit, um die notwendigen astronomischen Daten zu bestimmen (Tag- und Nachtgleiche – Äquinoktium – im März und Vollmond).

II. Zwei Vorschläge

Erster Vorschlag

11. Der wahrscheinlich erfolgreichste Weg, ein gemeinsames Datum für das Osterfest in unseren Tagen zu finden, wäre nach Einschätzung der Tagung:

a) die Kanones von Nikaia einzuhalten (Osterfeier am ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond im Frühling);

b) die Berechnung der astronomischen Gegebenheiten (Tag- und Nachtgleiche – Äquinoktium – und Vollmond) mit möglichst präzisen wissenschaftlichen Mitteln;

c) als Grundlage der Berechnung sollte der Meridian von Jerusalem, dem Ort des Todes und der Auferstehung Jesu, dienen.

12. Der Vorschlag wird folgendermaßen begründet:

– Zu Punkt a): Die Prinzipien der Kirche müssen gewahrt bleiben. Das betrifft auch die enge Verbindung des biblischen Pascha mit dem Leiden und der Auferstehung Christi –

eine Verbindung, die den Lauf der ganzen Heilsgeschichte widerspiegelt. Nach der Ansicht der gegenwärtigen Konferenz würde ein festes Datum einen Schatten auf diese Verbindung werfen und ihre Bedeutung verhüllen, da jegliche Beziehung zu den biblischen Kanones über die Berechnung des hebräischen Pascha ausgeschlossen würde.

Das christliche und hebräische Pascha hat eine kosmische Dimension. Der ursprüngliche Charakter von Sonne, Mond und aller Elemente, den Ruhm Gottes zu erzählen, wird durch die Auferstehung Christi wiederhergestellt (Ps 19,1–2, 148,3). Das christliche und hebräische Osterfest offenbart die enge Beziehung zwischen Schöpfung und Erlösung als untrennbare Sichtweisen der Offenbarung Gottes. Die Beschlüsse von Nikaia zur Datierung des hebräischen und christlichen Pascha spiegeln diese kosmische Dimension vollständig wieder, insofern sie mehr auf den Zyklen von Sonne und Mond anstatt auf einem System fester Datierung beruht.

Außer, daß viele wichtige symbolische Perspektiven auf das Fest eröffnet werden, wird durch das bewegliche Datum des christlichen und hebräischen Pascha auch an die dramatische Weise, in der die Auferstehung in die gemütliche Routine dieser Welt eindringt, erinnert. Obwohl eine bewegliche Datierung weniger bequem als ein fester Sonntag ist, zieht sie trotzdem unsere Aufmerksamkeit auf einen wichtigen theologischen Topos, der andernfalls leichter ignoriert werden könnte.

Eine frühere Konferenz des ÖRK (Chambésy 1970) hat zum Osterdatum bemerkt, daß »die Kirchen auf jeden Fall der religiösen Bedeutung der Osterfeier wegen, wie auch um der christlichen Einheit willen zu einer Lösung kommen sollten, und nicht um grundsätzlich weltlichen Zwecken zu dienen«. Die gegenwärtige Konferenz stimmt dieser Meinung ohne Vorbehalt zu.

Der gegenwärtige Vorschlag unterstützt einen für viele Kirchen wesentlichen Aspekt ihrer Tradition. Der Alternativvorschlag eines festen Sonntages würde in vielen Kirchen zu Schwierigkeiten führen. Wenn sie auch von einer Kirche oder einer Gruppe von Kirchen einseitig eingeführt würde, könnte sie sehr leicht nicht nur zu zwei, sondern zu drei verschiedenen Daten für das Osterfest in einem Jahr führen.

– Zu Punkt b): Wenn die Konferenz auf die Möglichkeit, die astronomischen Gegebenheiten mit Hilfe möglichst präziser wissenschaftlicher Mittel zu berechnen (bestimmt durch konventionelle Zyklen-Tafeln oder durch unsere persönlichen Beobachtungen) hinweist, so ist sie der Meinung, dem Geist der Synode von Nikaia absolut treu zu bleiben. Die Synode von Nikaia war ebenso bereit, das bestmögliche ihr verfügbare wissenschaftliche Wissen zu verwenden. Wir haben das Glück, von versierten Astronomen bereits mit den notwendigen Berechnungsmöglichkeiten (vorgestellt in *SYNOAIKA* 5, Chambésy, hrsg. vom *Orthodoxen Zentrum* 1981, S. 133–149) versorgt worden zu sein.

– Zu Punkt c): Natürlich sind die astronomischen Beobachtungen von der jeweils als Bezugspunkt geltenden geographischen Lage abhängig. Die Konferenz weist darauf hin, daß der Meridian von Jerusalem, der Ort des Leidens und der Auferstehung Jesu Christi, der notwendige Bezugspunkt für die Berechnung des Sommer-Äquinoktiums und des darauffolgenden Vollmondes bildet.

13. Der oben erwähnte Vorschlag wird in den Kirchen des Ostens und des Westens im Verlauf ihrer Suche nach der erneuerten Treue zu Nikaia manche divergierenden Konse-

quenzen nach sich ziehen. Sowohl die einen als auch die anderen werden die Notwendigkeit spüren, ihre Gläubigen vorzubereiten. Die Änderungen des bisher geltenden Osterdatums werden sich in den Ostkirchen deutlicher bemerkbar machen als in den Westkirchen. Angesichts der Verhältnisse, unter denen diese Kirchen leben, verlangt diese Umstellung Geduld und Sensibilität. Andererseits kann für die Westkirchen die Herausforderung in der Aufnahme der tieferen, wie die zuvor erwähnten, Aspekte der Prinzipien von Nikaia für die Berechnung des Osterfestes liegen. Eine ebensolche Herausforderung bedeutet der Versuch, ihre Gläubigen zu Teilhabern an den Interessen und Visionen der Ostkirchen zu verwandeln.

14. Die Konferenz ist sich der besonderen Umstände, in denen viele Ostkirchen leben, bewußt. In manchen Ländern des Mittleren Ostens und Osteuropas, wo die Urkirche mit der Provokation lebte, die sie für andere Religionen und materialistische Ideologien darstellte, war die Treue zu dem »alten Kalender« das Symbol des Wunsches dieser Kirchen, ihre Integrität und Freiheit gegenüber den feindlichen Kräften dieser Welt zu erhalten. Offensichtlich muß unter solchen Umständen die Verwirklichung jeglicher Veränderung an der Berechnung des Osterdatums mit großer Vorsicht und pastoraler Sensibilität durchgeführt werden.

15. Die Konferenz fügt diesem Bericht eine Ostertafel vom Jahre 2001 bis zum Jahr 2025 an, gestützt auf die vorher erwähnten astronomischen Beobachtungen, um die Diskussionen in den Kirchen über obigen Vorschlag zu unterstützen. Die Tafel zeigt die Osterdaten gemäß den laufenden Berechnungen nach dem julianischen und nach dem gregorianischen Kalender, das astronomisch bestimmte Datum des ersten Vollmondes im Frühling, den ersten Vollmond nach der Tag- und Nachtgleiche (Äquinoktium) im Frühling (siehe Ex 12, 18, Lev 23, 5, Num 28, 16, Deut 16, 1–2), sowie das Datum des hebräischen Osterfestes nach den laufenden jüdischen Berechnungen, an.

Zweiter Vorschlag

16. Die Konferenz schlägt den Kirchen zudem vor, eine Zeit des Nachdenkens über die möglichst rasche Bestimmung eines gemeinsamen Ostertermins gemäß den vorher vorgeschlagenen Richtlinien anzusetzen. Im Jahre 2001 werden die von unseren Kirchen heute benutzten Berechnungen zusammenfallen. Gemeinsam werden die Christen in das neue Zeitalter gehen, ein neues Millennium beginnen, mit neuen Möglichkeiten Zeugnis für die Auferstehung Christi ablegen und ihre Freude bekunden über Seinen Sieg über die Sünde, den Schmerz und den Tod. Die so widerspiegelte Einheit wird, während die Christen am gleichen Datum das Osterfest feiern, für viele ein Zeichen der Hoffnung und ein Zeugnis in der Welt sein. Die Osterfeier am gleichen Datum darf keine Ausnahme bleiben, sondern muß die Regel werden.

17. Für die Kirchen hat sich ein Weg eröffnet, auf dem sie ihr derzeitiges Vorgehen bei der Bestimmung des Osterdatums überdenken können. Die Konferenz ermutigt die Kirchen, als ersten Schritt in der Zwischenzeit von 1997 bis 2001 die vorgestellten Vorschläge zu bearbeiten, und wenn sie diese als annehmbar befinden, die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung auszumachen, jeweils im Rahmen ihrer bisherigen Praxis und in dem

Maße ihrer Möglichkeiten und Gewohnheiten. Die gegenwärtige Konferenz empfiehlt den Kirchen, sich während dieser Jahre untereinander über die Wege zu beraten, vermittelt derer ein gemeinsames Osterdatum verwirklicht werden kann. Somit ermutigt die gegenwärtige Konferenz, während dieses Zeitraumes die örtlichen und regionalen Initiativen fortzusetzen, die bereits als ein mittlerer Weg für die Erlangung eines gemeinsamen Osterfestes existieren.

18. Als zweiten Schritt stellt die Konferenz fest, daß das Jahr 2001 den Kirchen eine gute Gelegenheit bietet, Reaktionen und Fortschritte, die bis dahin in dieser Frage erreicht wurden, festzustellen. Die Konferenz rät also, wie auch der Ökumenische Rat der Kirchen in Zusammenarbeit mit seinen ökumenischen Partnern und anderen christlichen Gruppen, zur Einberufung einer Konferenz, in der diese Fortschritte festgehalten und ihre Realisierung beraten werden soll.

19. Die Teilnehmer der Konferenz hegen die wahre und aufrichtige Hoffnung, daß die Kirchen nach der angemessenen Vorbereitung durch das Gebet rechtzeitig die erforderliche Aufmerksamkeit auf die Vorschläge dieses Berichtes richten, als einen Schritt ihrer Vorbereitung auf ein gemeinsames Zeugnis für Tod und Auferstehung Jesu Christi.

(Aus d. Griech. übers. von *Maria Mastorogianni*)

C) »Eine neue Vision Europas«
Schlußbotschaft
der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung
(Graz, 29. Juni 1997)

I. Erfahrung

1. Acht Jahre sind vergangen, seit die Erste Europäische Ökumenische Versammlung in Basel abgehalten wurde, die erste ihrer Art, die einen freudigen Vorgeschmack der in Europa bevorstehenden umwälzenden Veränderungen gab, und vielen Gebieten Freiheit und das Ende des »Kalten Krieges« brachte. Heute, da wir im Juni 1997 in Graz, Österreich, zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung zusammengekommen sind, ist die Euphorie verflogen. Die Erklärung von Basel über »Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung«, in der gesagt wurde, daß Europa sich mit einer Serie untereinander verbundener Probleme konfrontiert sieht, die das Überleben der Menschheit gefährden, hat sich bewahrheitet, und selbst die Grausamkeiten des Krieges sind nach Europa zurückgekehrt und haben ungeheilte Wunden hinterlassen.

2. Herausgefordert und angeregt vom Thema »Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens« kamen wir, Männer und Frauen aller Generationen, aus den vielen Kirchen Europas, aus Ost und West, aus Nord und Süd, nach Graz. Unter uns waren auch Vertreterinnen und Vertreter anderer Religionen und Gäste aus anderen Teilen der Welt. Als Christen aus Kirchen, die immer noch getrennt sind, erleben wir Ängste, Spannungen, Probleme und Barrieren, wie unsere Miteuropäer und im Grunde wie alle Menschen. Aber in unseren Herzen war die starke Hoffnung, Schritte zu tun auf dem Weg der Versöhnung. Diese Hoffnung wurde verstärkt durch die Präsenz und die Beiträge so vieler junger Leute.

3. Wir kamen zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, weil wir gläubig sind und weil wir aus Gottes Gabe der Versöhnung leben wollen. Wir kamen mit der Hoffnung, daß wir, wenn wir uns durch diese Gabe in unserem täglichen Leben, im Leben unserer Kirchen und unseres Kontinents leiten lassen, zur Einheit der Kirchen und der Menschheit beitragen.

4. Gott hat uns in diesen Tagen reich gesegnet. Die täglichen Gottesdienste bildeten einen wesentlichen Bestandteil dieser Versammlung und die Grundlage unserer Gemeinschaft. Im gemeinsamen Gebet wurde uns erneut klar, daß wir einen barmherzigen und treuen Vater im Himmel haben, an den wir alle als Söhne und Töchter glauben. Im Nachdenken über Gottes Wort spürten wir im Evangelium die Macht seiner Gnade, die unser Denken verändert und den Menschen, die sich um den Einen Herrn versammeln, neues Leben schenkt. Der Heilige Geist, der der »Geber des Lebens« ist, schuf eine Atmosphäre des Vertrauens und der Zusammenarbeit, in der wir mit Herz und Sinn füreinander offen sein konnten. Wir fühlten auch den Schmerz fortdauernder Trennungen, die unterstreichen, wie schwer es ist, die Versöhnung zu leben, die wir verkündigen. Für die Durchführung einer so großen Versammlung, an der Delegierte und Kirchenführer aus mehr als 150 Kirchen und mehr als 10.000 Menschen aus vielen verschiedenen Traditio-

nen teilnahmen, war praktische Nächstenliebe gefordert. Wir erlebten, daß ökumenische Begegnung harte Arbeit ist, aber auch die Freude wachsender Einheit beinhaltet. Die ökumenische Bewegung ist in sich selbst schon ein Weg der Versöhnung.

II. Reflexion

5. In Graz konnten wir einen Eindruck von der Wirklichkeit der Versöhnung in Christus bekommen, und der Segnungen, die auf dem Weg dorthin zu finden sind – des Segens unserer Erinnerung an die jüdischen Wurzeln unseres Glaubens (Röm 11, 16–18), der Wiederentdeckung unserer Nachbarn, der Erneuerung von Freundschaften und gegenseitigem Vertrauen, das beide Seiten verwandelt. Dies gab uns die Gelegenheit, zusammenzuwachsen und dadurch eine gemeinsame Zukunft zu gestalten. Wir haben eine Vision Europas, in dem es keine Kirchen, Bürgerinnen und Bürger, Staaten und Rassen erster oder zweiter Klasse gibt, und wo alle Mitglieder der einen europäischen Familie eine Stimme haben, einem Europa, das sich seiner Verantwortlichkeiten bewußt ist und anderen Kontinenten gegenüber offen bleibt. Eine erneuerte und leidenschaftliche Verpflichtung von seiten aller Kirchen, für die Erfüllung des Gebetes unseres Herrn, »Alle sollen eins sein: Wie Du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt« (Joh 17, 21–22), würde sicherlich zur Entwicklung eines wahrhaft vereinten Europas beitragen. Wir glauben, daß dies eine Vision ist, die alle ansprechen muß und zu der wir uns als Christinnen und Christen verpflichten.

6. Wir kamen zu dieser ökumenischen Versammlung, nicht nur um Ideen auszutauschen und Erfahrungen zu teilen, sondern um über Worte hinaus zu konkreten Maßnahmen zu kommen, im Bewußtsein, daß unsere Trennungen und Feindschaften immer noch Konflikte hervorrufen und ein ernsthaftes Hindernis sind, die Gabe der Versöhnung sichtbar zu machen. Dafür bitten wir um Gottes Vergebung und sprechen denen, die durch uns Leid erlebt haben, unsere Reue aus. Wir sind traurig darüber, daß es diese Trennungen nicht nur zwischen unseren Kirchen, sondern auch zwischen einzelnen Mitgliedern unserer Kirchen und zwischen Frauen und Männern gibt. Da diese Schwierigkeiten in uns als einzelnen und in unseren Kirchen bestehen, muß die Versöhnung durch den Geist Gottes in Christus beginnen, der unsere Herzen und Sinne verwandelt.

7. Wir anerkennen die Möglichkeiten, die sich aus der Globalisierung ergeben, sind uns aber auch bewußt, daß dadurch Menschen Opfer wirtschaftlicher Interessen und Entscheidungen werden können, die außerhalb ihrer Kontrolle liegen. Die Kluft zwischen reich und arm wird größer, nicht nur in den anderen Teilen der Welt, sondern auch in vielen Teilen Europas. Rücksichtslose Ausbeutung von nicht erneuerbaren Ressourcen, Umweltverschmutzung und Zerstörung der Ökosysteme richten unermesslichen Schaden an und bedrohen das Wohl zukünftiger Generationen und der ganzen Schöpfung.

III. Herausforderung

8. Wir Christen und Kirchen Europas stellen uns diesen Herausforderungen im Bewußtsein unserer Schwäche und der Schande unserer Spaltung. Wir können keine einfa-

chen Lösungen anbieten. Was uns bewegt, ist unsere christliche Vision der Versöhnung. Das Geschenk der Versöhnung in Christus spornt uns an zum Engagement für:

- die Verkündigung und Vermittlung des Evangeliums an die Völker Europas, daß Gott Christus die Welt mit sich versöhnte (2 Kor 5,18);
- die unermüdliche Verfolgung des Ziels der sichtbaren Einheit; wir sollten unsere Spaltungen in diesem Kontext überprüfen und uns fragen, ob sie das Ergebnis der Vielfalt waren, die damals als spaltend empfunden wurde, heute aber als bereichernd gesehen wird;
- die Einleitung eines Prozesses der Vergangenheitsbewältigung im Geist historischer Wahrheit;
- die Förderung der Zusammenarbeit in allen Bereichen einschließlich der Mission und des offenen Dialogs sowie die Vermeidung eines zerstörerischen Wettbewerbsdenkens unter gegenseitiger Achtung der Gewissensfreiheit;
- die Bekräftigung des gleichen Status und der gleichen Rechte von Minderheitskirchen und Völkern;
- die Unterstützung der Versöhnungsarbeit lokaler Verbände, öffentlicher Institutionen und europäischer Körperschaften;
- die Fortführung ernsthafter interreligiöser Dialoge, im Bewußtsein, daß selbst in Europa einzelne und Kirchen immer noch um ihres Glaubens willen leiden;
- die Abhaltung ökumenischer Treffen auf lokaler und regionaler Ebene zur Weiterentwicklung der in Graz gesammelten Erfahrungen;
- jungen Leuten die ökumenische Vision für die Zukunft anzuvertrauen und den konziiliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung fortzuführen.

Die Kirchen verpflichten sich

- zur eindeutigen Erklärung und Wahrung der Menschenrechte und demokratischen Prozesse;
- zur Zusammenarbeit beim Versuch, alle Formen von Gewalt, insbesondere gegen Frauen und Kinder, zu ächten;
- zur Bekämpfung aller Formen der Diskriminierung innerhalb der Kirchen;
- zur Förderung der Stellung und Gleichberechtigung der Frauen in allen Bereichen einschließlich entscheidungstragender Funktionen, unter Einhaltung der je eigenen Identitäten von Männern und Frauen;
- zur Bekräftigung ihres Engagements für soziale Gerechtigkeit und ihrer Solidarität mit den Opfern sozialer Ungerechtigkeiten;
- zur Unterstützung der Umweltpolitik in ihren eigenen Aktionsfeldern;
- zur Bekämpfung wirtschaftlicher Systeme, die sich im Zuge der Globalisierung negativ auswirken.

Aufgrund unseres Engagements für diesen Versöhnungsprozeß fordern wir die politischen Entscheidungsträger und alle Bürgerinnen und Bürger dringend auf:

- die Würde der menschlichen Person und die Heiligkeit des menschlichen Lebens zu schützen;

- den Vorrang der menschlichen Person gegenüber wirtschaftlichen Interessen wieder herzustellen oder aufrechtzuerhalten; d.h. unter anderem Arbeitslosigkeit, insbesondere unter jungen Menschen, zu bekämpfen;
- sich für die Würde und den Schutz der Rechte von Flüchtlingen, Migranten und Vertriebenen einzusetzen und das Recht von Flüchtlingen auf Asyl und die freie Wahl ihres Wohnortes aufrechtzuerhalten;
- Abrüstung und die Entwicklung gewaltfreier Wege zu unterstützen und sich umgehend für Verhandlungen zur umfassenden Zerstörung von Atomwaffen gemäß dem Atomwaffensperrvertrag einzusetzen;
- im biblischen Geiste des Jubiläums die nicht rückzahlbaren Schulden der ärmsten Länder mit dem Jahr 2000 zu erlassen und dabei sicherzustellen, daß das einfache Volk der Hauptbegünstigte dieser Maßnahme ist;
- die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um den gegenwärtigen Trend zu Umweltzerstörung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Welt umzukehren und nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung zu schaffen.

9. Wir bekräftigen unsere Überzeugung, daß die ethische Dimension der Gerechtigkeit im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Massenmedien eine unverzichtbare Rolle spielt, wodurch Versöhnung im Leben aller Menschen Realität werden kann.

10. Die Versöhnung als Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens ermutigt uns, mit unseren Schwestern und Brüdern, die aufgrund von Vorurteilen hinsichtlich Rasse, Geschlecht, ethnischer Abstammung, Alter und Religion verfolgt und ausgegrenzt werden, beim Aufbau einer wahrhaft humanen Gemeinschaft zusammenzuarbeiten. Der Geist der Versöhnung erfordert, daß wir egozentrischem Individualismus mit der Erkenntnis begegnen, daß Unterschiede eine Gabe sind, die uns dabei hilft, die wundervolle Vielfalt Gottes einzigartiger Schöpfung zu entdecken.

11. Als europäische Kirchen und Christen sind wir entschlossen, unsere Solidarität mit den Bedürftigen, den Ausgegrenzten und Ausgestoßenen unserer Welt nachdrücklicher zu bekunden. Jeder Mensch ist ein Bruder oder eine Schwester, für den/die Christus gestorben und auferstanden ist. Jeder Mensch ist nach dem Bild des Dreieinigens Gottes geschaffen.

(KNA, Dok. Nr. 8, 8. Juli 1997)

Rezensionen

Bunge, Gabriel, Irdene Gefäße, Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Federzeichnungen von *Francesco Riganti*, Würzburg: Der Christliche Osten 1996, 189 S., ISBN 3-927894-22-2.

Übung macht den Meister – auch im Gebet (S. 63). So läßt sich dieses Buch zusammenfassen, ein merkwürdiges Buch, für Katholiken sicher ebenso wie für Orthodoxe, und dabei enthält es so viel Wahrheit, daß eine Zitatensammlung die Rezension ersetzen müßte.

Die Einleitung gibt das Anliegen des Vf.s wieder: der im Westen, und vor allem darüber spricht Vf., in vielen Bereichen kirchlichen Lebens zu beobachtende Traditionsbruch soll geheilt werden. Die Suche des modernen Menschen nach spiritueller Erfahrung solle nicht durch esoterische Literatur oder unkritische Übernahme von Praktiken fremder Religionen, sondern durch eine genuin christliche Antwort befriedigt werden. Der Glaube könne nur lebendig bleiben, wenn er praktiziert werde, und zwar durch regelmäßiges Gebet, nicht allein durch Sozialarbeit und wöchentlichen Kirchenbesuch. Es geht also um das persönliche Gebet, nicht um das in gottesdienstlicher Gemeinschaft. Und dann gibt es in Kapitel 1 eine Lektion bezüglich der Tradition. Vf. legt dar, daß es neben der Hl. Schrift eine mündliche Tradition auf apostolischer Basis gibt, was im Verlauf der weiteren Darlegung immer wieder belegt wird. Da dies so sei, könne man die Schrift nicht ohne die Tradition verstehen, oder anders gesagt: Wer »Gemeinschaft mit Gott« haben will, kann daher niemals von denen absehen, die vor ihm dieser Gemeinschaft gewürdigt worden sind! (S. 19). Das ganzheitliche Denken des Vf.s zeigt sich weiter in der Besprechung von Praxis und Theorie, die er als unterschiedliche und zusammengehörige Stufen des christlichen Lebens versteht, und zwar unter Beachtung der Höherrangigkeit der Theorie, der Kontemplation. Die Begriffe Psalmodie, Gebet und Meditation erklärt Vf. in ihrer Verschiedenheit und Verbundenheit. Kapitel 2 beschreibt Orte und Zeiten für das private Gebet, die vielfältig begründete und für das Christentum selbstverständliche Ausrichtung beim Gebet nach Osten, den Sinn des nächtlichen Gebets und den engen Zusammenhang zwischen Gebet und Fasten. Kapitel 3 geht auf die Weisen des Gebets ein, das Gebet unter Tränen, die biblische Forderung nach Gebet ohne Unterlaß, das kurze Stoßgebet, das halblaute Sprechen und Lesen der Gebete, auch das Schweigen. Kapitel 4 betont die Einheit von Körper und Geistseele und somit auch die Bedeutung scheinbar nur äußerlicher Gebetsgesten. Gegen das bequeme Sitzen im Gottesdienst zeigt Vf. die Angemessenheit des Stehens und erklärt den Sinn des Erhebens der Hände und Augen, der Kniebeuge und des Niederfallens, schließlich auch des Kreuzzeichens. Vf. bedauert die westliche Art des Kreuzzeichens mit der ganzen Hand und der Umkehrung der Richtung (erst links, dann rechts statt umgekehrt) als Entfernung von alter östlicher und westlicher Tradition (Papst Innozenz III.). Das Händefalten in seinen verschiedenen Formen in Ost und West wird nicht behandelt.

Nicht nur Altes und Neues Testament werden zum Beleg herangezogen, sondern Christus selbst wird zum Vorbild des Beters. Selbst wer die richtigen und logischen Stand-

punkte des Vf.s zur Tradition nicht sofort für sich übernehmen kann, wird so eine überzeugende Begründung für die dargelegte Gebetspraxis finden. Die Zitate zeigen, mit welchen frühchristlichen Schriftstellern sich Vf. beschäftigt hat. Vor allem Evagrius Pontikos wird häufig zitiert. Daß ansonsten so problematische Personen wie Tertullian, Klemens von Alexandria und Origenes zu Wort kommen, stört insofern nicht, als sie vor allem als Zeugen für die Gebetspraxis ihrer Zeit verwendet werden. Schade, daß von den sinnvollerweise beigegebenen griechischen Wörtern etwa die Hälfte Orthographiefehler aufweist.

Doch nun ein paar Worte zur Merkwürdigkeit des Buches. Man bemerkt eine Lücke zwischen den Wüstenvätern des 4. Jh.s, die noch zitiert werden, bis zur Gegenwart. Bedenkt man, daß Vf. gerade antrat, einen Traditionsbruch zu schließen, ist dies befremdend. Ob der angesprochene römisch-katholische Leser ohne hinreichende Vorbereitung der beschriebenen Gebetspraktiken heute an der Praxis der frühen Kirche authentisch anknüpfen kann, muß er selbst entscheiden. Mindestens das ihm vielleicht vertraute Rosenkranzgebet, das nicht mit dem Herzensgebet unter Verwendung der orthodoxen Gebetschnur zu verwechseln ist, wird er in der Darstellung vermissen. Der orthodoxe Leser, der sich über weite Teile des Buches durchaus zu Hause fühlt, wundert sich über die Art und Weise, mit der die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers« und die Philokalia und das darin gelehrt Herzensgebet abgetan werden als Methoden für Mönche (S. 92). Das Herzensgebet wird selbst dann nicht behandelt, wenn es um den Einklang von Geistseele und Körper beim Gebet geht. Und obwohl Vf. richtig feststellt, daß der moderne Mensch die *ausgefeilten »Methoden« des Sitzens, Atmens usw.* (S. 119) der ostasiatischen Methoden vermißt, erfährt der solcherart interessierte Leser nicht, daß es entsprechende Praktiken, wenn auch mit anderer Bedeutung, durchaus im orthodoxen Christentum gibt, und zwar nicht nur für monastisch Lebende. Vf. begründet mit Recht, daß die praktische Weise des Gebets nicht losgelöst von der Lehre übernommen werden kann, daß man nicht etwa zenbuddhistische Methoden in das Christentum einführen kann (S. 160 ff.), und doch bietet er für den römisch-katholischen Christen eine Zeichnung (S. 166) mit einem Vorschlag für eine häusliche Gebetsecke, die ganz und gar orthodox ist, einschließlich der im Text unbeachtet gebliebenen Gebetschnur. Da zeigen sich Widersprüche zwischen dem richtigen Traditionsverständnis des Vf.s und seiner Anwendung.

Trotz dieser Anmerkungen ist es keine Frage, daß Vf. seiner Zielgruppe, den suchenden, »westlichen« Christen, sehr viel Wichtiges zu sagen hat. Er tut es so, daß der Leser sich seiner Fragen bewußt wird, daß er sich angesprochen und auch überzeugt fühlen kann. Und trotz der Ausklammerung von für Orthodoxe wichtigen Formen des privaten Gebets lernt auch der Orthodoxe viel bis hin zu der Erkenntnis, die in seiner Kirche lebendige Tradition nicht nur mit Stolz als unverlierbaren Besitz zu betrachten, sondern sie durch die Praxis auch zu leben und so an die nächste Generation weiterzugeben.

Wassilios Klein, Bonn

Gauer, Heinz, Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten, (Studien und

Texte zur Byzantinistik, hg. v. P. Schreiner, 1), Frankfurt/M. u.a.: P. Lang 1994, LXXXIV + 198 S., 98,- DM.

In dieser der Philosophischen Fakultät der Universität Köln im Jahr 1993 als Dissertation vorgelegten Schrift ediert G. die verschiedenen Fassungen des »Synodalbriefes der Patriarchen des Ostens von 836«, die vom 9. bis ins 15. Jh. reichen.

Die Abhandlung enthält vom Aufbau her zwei Teile, auch wenn G. sie nicht entsprechend kennzeichnet. In einem einführenden Teil (S. IX–LXXXIV), in dem zunächst »Quellen und Literatur« (S. IX–XX) angeführt werden, behandelt der Vf. »Die alten Ausgaben« (S. XXIII–XXVII), »Die Handschriften« (S. XXVIII–XL), »Die Verwandtschaftsverhältnisse der Handschriften« (S. XLI–IL) und »Die Entwicklungsgeschichte des Synodalbriefs von 836« (S. L–LX). Damit erhärtet der Vf. den Sachverhalt, daß die Einwände gegen die Existenz und die Echtheit des Synodalbriefs von 836 nicht stichhaltig sind. Dieser Frage dient auch das hierauf folgende Kapitel »Probleme« (S. LXI–LXXXVI), in dem die Datierung des Synodalbriefs im Mittelpunkt steht. G. kommt zum stichhaltigen Ergebnis, daß die Datierungsprobleme durch Zusätze aus dem zehnten Jahrhundert entstehen. Im Hinblick auf die Frage, welche diese Zusätze genau sind, äußert er sich eher im Sinne einer Hypothese (»mit hoher Wahrscheinlichkeit«, S. LXXV). Den Abschluß dieses Teils bildet eine ausführliche »Zusammenfassung« (S. LXXVII–LXXXIV), in der er die Ergebnisse seiner Forschung in bezug auf die verschiedenen Fassungen des Synodalbriefs zusammenträgt. Neben den edierten Texten ist sie wohl der interessanteste Teil der gesamten Schrift.

Im Hauptteil des Buches (S. 1–158) erfolgt die Edition der »Epistula synodica und ihre deutsche Übersetzung« (S. 1–71), der »Epistula ad Theophilum und ihre deutsche Übersetzung« (S. 73–129), des »Codex Athous Iviron gr. 381« (S. 130–150), des »Codex Tiranensis gr. 25« (S. 151–152), des »Codex Athous Kutlumuşiu gr. 178« (S. 153–155) und des »Codex Patmiacus gr. 48« (S. 156–158). Die Edition der Texte ist fast fehlerfrei und sorgfältig besorgt. Allerdings sind einige Verbesserungen möglich: z.B. wären Erläuterungen bezüglich der Schriftbilder, wie am Anfang der Epistula ad Theophilum (S. 73), auch am Anfang der Epistula synodica (S. 1) angebracht und hilfreich. Abgerundet wird die Schrift durch Register und Abbildungen der Handschriften.

Angesichts der Tatsache, daß die Kenntnisse des Altgriechischen weltweit rapide zurückgehen, ist die angefertigte Übersetzung der Epistula synodica und der Epistula ad Theophilum eine sehr gute Hilfe. Eine Übersetzung auch der übrigen kleineren Texte wäre ebenfalls nützlich. Die Übersetzung ist insgesamt zutreffend und flüssig, wenn auch dafür gelegentlich etwas zu frei. Einzelne Begriffe sind sinnentstellend übersetzt: z.B. wird »Ἕλληνας« mit »nichtchristliche Griechen« statt mit »Heiden« wiedergegeben (S. 38 zweimal) oder »ἐν τῇ ἁγίᾳ Σιών« wird mit »in der Hagia Zion« im Sinne der »fünfschiffigen Basilika« (S. 37, mit Anm. 5) statt einfach »in der heiligen Zion« bzw. »in der heiligen Stadt Jerusalem«, um die es geht und in der die Gottesmutter gelebt hat, übersetzt.

Sowohl für den konkreten Bereich der Textüberlieferung des »Synodalbriefes der Patriarchen des Ostens von 836«, als auch für die Ikonentheologie und ihre Bedeutung im byzantinischen Mittelalter hat G. eine insgesamt wertvolle und gut brauchbare Abhandlung geliefert.

Theodor Nikolaou, München

Matsoukas, Nikos Ath., Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349), Thessaloniki: Veröffentlichungen Bania 1993, 408 S.

Der Vf., der in den orthodoxen theologischen Kreisen und auch darüber hinaus als Professor für Dogmatik in der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki geschätzt wird, legt mit diesem Buch Zeugnis von einer weiteren seiner Begabungen ab. Das Buch ist ein hochinteressanter, spannender historischer Roman.

Den historischen Hintergrund des Romans machen die Ereignisse der Jahre 1342 bis 1349 in der Stadt Thessaloniki aus. Protagonisten dieser Ereignisse waren die Zeloten. Diese ergriffen bekanntlich im Jahr 1342 die Macht in der Stadt unter der Führung von Michael Paläologos; ab 1345 standen sie unter der Führung von Andreas Paläologos, dem Anführer der Seeleute von Thessaloniki. Die Zeloten sind als revolutionäre antiaristokratische Partei aufgetreten. Neben der vollen politischen Autonomie für Thessaloniki, die zweitwichtigste Stadt im Oströmischen Reich, propagierte die Partei der Zeloten eine Reihe von sozialen Reformen: Einschränkung des Grundbesitzes der Großgrundbesitzer und der Klöster, Wahl der politischen und kirchlichen Amtsträger durch das Volk, Beteiligung aller Schichten an der Verwaltung etc. Die Herrschaft der Zeloten, die zum Teil durch grausame Taten gegen die Vertreter der höheren Stände gekennzeichnet war, dauerte bis Ende 1349, als ihre Herrschaft zusammenbrach und Andreas Paläologos zu den Serben floh. Im Jahr darauf zog Kaiser Johannes Kantakuzenos, der große Widersacher der Zeloten, feierlich in die Stadt ein.

Wie aus dem Titel des Buches hervorgeht, wird darin in der Form eines Romans genau dieser geschichtliche Abschnitt behandelt. Die Hauptfigur des Romans ist Andreas Paläologos. Diesen läßt M. eher mit einer gewissen Sympathie agieren; sein Leichnam wird am Schluß des Romans von Mönchen des Klosters Megisti Lavra aufgefunden und als der des »heiligen« Asketen Agatho identifiziert. Die historischen Fakten, deren sich der Vf. bedient, sind ziemlich exakt wiedergegeben. Den Wert des Buches machen allerdings die kunstgeschichtlichen Erläuterungen aus, die der Vf. in bezug auf verschiedene Kirchen von Thessaloniki und deren Ikonenmalerei auf souveräne Weise einflicht (z.B. über die Kirche des hl. Demetrios S. 99 ff. oder die der Hagia Sophia S. 149 f.) und vor allem die theologischen Erörterungen und Meinungen, die er über einige Themen immer wieder zum Ausdruck bringt, wie z.B. über die Schöpfung (S. 56 ff., 197 f., 280 f., 316, 367 f. etc.), den Leib und die Seele (S. 273 f., 280, 333), das Böse und die Manichäer (S. 35, 44, 198, 271, 285, 323 f., 364), die Hölle (S. 90, 93, 109, 115), den Wert der Kanones (S. 282 f., 316), den Westen (S. 302, 384 f., 386) etc. Seine theologischen Ansichten über diese und ähnliche Themen legt der Vf. oft in den Mund verschiedener Personen, besonders in den Mund des Geron-Mönchs Arsenios vom Kloster Latomou, der im Rahmen eines »Weisen-Rates« sozusagen das letzte Wort hat. Diesen Rat der »Weisen«, an dem bekannte zeitgenössische Persönlichkeiten, wie Konstantinos Armenopoulos, Nikolaos Kabasilas, Nikephoros Gregoras, Gregorios Akindynos, Demetrios Kydones, Nikephoros Chumnos etc. teilnehmen, läßt M. insgesamt neun Mal zusammentreten und Dialoge führen (S. 40–61, 99–116, 148–159, 190–202, 238–247, 274–288, 327–337, 356–368 und 379–389). Hauptgegenstand der Dialoge ist die jeweilige aktuelle politische Lage, aber in Verbindung damit liefert M. auch einige tiefsinnige theologische Ausführungen.

Alles in allem handelt es sich bei diesem Buch, welches den Einwohnern der Stadt Thessaloniki anlässlich ihrer Wahl zur Kulturhauptstadt Europas 1997 gewidmet wird, um ein empfehlenswertes und in einer bestimmten Hinsicht bahnbrechendes Werk, denn es vermag in der Form eines spannenden Romans dem Leser geschichtliche Fakten und interessante kunstgeschichtliche und theologische Ansichten zu vermitteln.

Theodor Nikolaou, München

Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa, (= Arbeiten und Texte zur Slavistik, Bd. 63), München 1996, 234 S.

Der vorliegende Band faßt die Vorträge eines Symposiums der Fachgruppe Religionswissenschaft der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde zusammen, das im November 1995 stattfand und sich mit der veränderten Situation der Kirchen und Gläubigen im »postsowjetischen Osteuropa« befaßte.

Der Zusammenbruch des Kommunismus in Osteuropa und der Sowjetunion hat die Kirchen und Gläubigen vor eine neue Situation gestellt. Nach jahrelanger Verfolgung, Unterdrückung und Anpassung erhielten Kirchen und Gläubige seit 1989/1990 plötzlich wieder die Möglichkeit, sich frei von staatlicher Einmischung und Bevormundung zu entfalten und ihrem Gewissen zu folgen. Diese veränderte Situation konfrontierte die Kirchenleitungen und die Gläubigen mit den gleichen Problemen. Die Bewältigung der Vergangenheit, die nicht nur im Problem der Anpassung bestand, sondern auch einen Verfall moralischer Werte mit sich brachte, behandeln aus unterschiedlicher Sicht und konkret am Beispiel einzelner Kirchen alle Beiträge. *P. Roth* faßt praktisch diese Problematik in seinem kurzen Beitrag zusammen, wenn er folgende Probleme kurz beschreibt: »Utopie und Wirklichkeit, Zerstörung der Gemeinschaften, Mißtrauen und Spitzelwesen, Erziehung und Indoktrination, Lüge als Daseinsform, Kleptokratie, Klassengesellschaft und Brutalisierung, Erblast, Rückgriff auf die alte Zeit, Unfähigkeit zu bereuen«.

Diese Probleme können die Kirchenführer und die Gläubigen nur aus eigener Verantwortung aufarbeiten und bewältigen. Dies gilt im übrigen auch für die an der Lüge beteiligten Institutionen und Kirchenvertreter im Westen (vgl. den Beitrag v. *E. Lorenz* »Ökumenische Institutionen in Genf und die Revolution in Osteuropa, S. 133–156), wo »herbe Gedächtnislücken« die Mitschuld vertuschen oder das Schweigen begründen. Diesen Weg geht man in der Regel auch in den postkommunistischen Staaten. Sofern eine »Aufarbeitung« der Vergangenheit überhaupt erfolgt, geht diese teilweise merkwürdige Wege: der Weg der Anpassung und Unterwerfung wird gerechtfertigt, »mehr noch, er wird für alle Zeiten als der einzig begehbbare Weg des Zusammenlebens zwischen totalitärem System und Kirche angepriesen.... Daß man damit die Märtyrer der Kirche gleich welcher Epoche desavouiert, scheint nicht zu stören«. Es geht bei dieser Vergangenheitsbewältigung ja nicht »um individuelle Sünden, sondern um eine grundsätzliche Rechtfertigung der Sünde, ja Beschwörung ihrer Notwendigkeit« (Erzbischof *Mark*, S. 76 f.).

Dieses Spannungsfeld – der »Christ in Diktatur und Freiheit« – wählen die beiden Referenten – *W. Kasack* und *W. Nicklaus* – zum direkten Thema ihrer Beiträge. Die übrigen

Vorträge untersuchen diese Problematik anhand einzelner Kirchen oder Länder, wobei die Entwicklung in der ehemaligen Sowjetunion auf der Tagung einen Schwerpunkt bildete: Mit der Situation der »Russischen Orthodoxen Kirche« befaßten sich die Vorträge von Erzbischof *Mark* (Die geistliche Situation der Geistlichen und Laien in Rußland, S. 75–87), Priester *Nikolaj Artemoff* (Die Entwicklung in den verschiedenen Teilen der Russischen Orthodoxen Kirche, S. 17–52) und *G. Stricker* (Katakombenkirche im Sowjetstaat – eine Legende, S. 195–232) und *G. Kretschmar* mit der Entwicklung der »Evangelisch-Lutherischen Kirche« in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien« (unverständlich, warum gerade das Baltikum ausgeklammert wurde). *P. Roth* befaßt sich mit dieser Problematik allgemein, also nicht bezogen auf eine bestimmte Kirche (Ein Problem der Religionsgemeinschaften im heutigen Rußland, S. 177–186). Die Entwicklung in Ungarn (»Lage der Katholischen Kirche in Ungarn«, S. 9–16) behandelt *G. Adriányi*, die Situation in Bulgarien (Die Situation der Kirchen – insbesondere der orthodoxen Kirche – im postkommunistischen Bulgarien, S. 163–176) *R. Pawlowa*. *H. Döpmann* beschreibt die »Problematik des erneuerten Uniatentums« (S. 53–74, wobei allerdings der historische Hintergrund mehr im Mittelpunkt steht als die jüngste Entwicklung).

Die Beiträge des Sammelbandes machen vor allem eines deutlich: Die neue Freiheit, die die Kirchen und Gläubigen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus erlangten, hat die äußere Freiheit des institutionellen Kirchenlebens rasch wieder hergestellt. Die Wiedererlangung der inneren Freiheit wird aber nur dann gelingen, wenn man bereit ist, mit dieser Vergangenheit ehrlich und offen umzugehen, Fehler erkennt und diese überwinden will. Wenn die Bereitschaft hierzu fehlt, wenn man sich mit der Lüge arrangiert, dann wird die neue Freiheit zur Belastung. Die wissenschaftliche Aufarbeitung dieser Epoche kann hierzu einen Beitrag liefern, die Problematik zeigt dieser lesenswerte Sammelband auf.

Georg Seide, Ottobrunn

Ion Bria, Die Orthodoxie in Europa. Der Ort der rumänischen Spiritualität, Iasi: Trinitas 1995, 237 S. (rumänisch)

Das Buch wird durch ein Geleitwort des Metropoliten Daniel Ciobotea von Moldau und Bukovina eingeführt, der Werk und Verfasser sehr positiv bewertet. Der Theologieprofessor *Ion Bria* ist der rumänische Theologe mit der größten ökumenischen Erfahrung. Mehr als 20 Jahre gehörte er dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf an und bekleidete verschiedene Stellen, die er mit Kompetenz, Begeisterung und ehrlichem Engagement ausfüllte. Wer aber meint, seine lange Auslandstätigkeit habe ihn von den Realitäten der rumänischen orthodoxen Kirche entfremdet, täuscht sich. Die Lektüre seines Buches zeigt in der Themenwahl und durch das verwendete Literaturverzeichnis, wie tief der Autor in der rumänischen Realität verwurzelt ist. Der Verfasser versucht, auch den Dialog zwischen Theologie und rumänischer Philosophie darzustellen, worin die Auseinandersetzung zwischen L. Blaga und D. Stăniloae einen besonderen Platz einnimmt. Bemerkenswert ist der Mut der vorgetragenen Thesen und der Versuch einer

Synthese des rumänischen theologischen Denkens. Jetzt noch mehr als vor der Wende zeigt sich der Verfasser kritisch gegenüber den angeblichen traditionellen Äußerungen, vertritt seine Meinung bis an die Grenzen des Möglichen und läßt damit manche konservative Kreise auf Distanz gehen. Ion Bria gewinnt jedoch durch seine Darstellung der orthodoxen Lehre viel Zuneigung und stößt bei jungen Theologen auf wahre Begeisterung. Es gelingt ihm wie keinem anderen, seine ökumenischen Erfahrungen und Kenntnisse mit den rumänischen geistlichen und geistigen Realitäten zu verknüpfen. Die Art und Weise, in der der Autor seine Themen wählt wie auch der Freimut, mit dem er sie behandelt, verdienen unsere Aufmerksamkeit und regen uns zum Nachdenken an. Bemerkenswert ist auch der geglückte Versuch, die christliche Lehre in einer für die heutigen Menschen verständlichen Sprache darzulegen.

Das rumänische Christentum im heutigen Europa bildet das Thema des Buches und wird in drei Teilen abgehandelt. Der erste Teil enthält 8 bisher ungedruckte Kapitel, die sich der Frage nach einer Wiedergutmachung der Geschichte stellen. Sie behandeln weiterhin die Identität, die Einheit, die nationale Solidarität, definieren ein neues kritisches Profil der Kirche, und auch der Jugend werden manche Anregungen nahegelegt. Das Priestertum betreffend ist der Verfasser der Meinung, daß es seinen Elan und seine unter der kommunistischen Diktatur verkümmerte prophetische Mission wiederfinden soll. Die Gemeinde soll aktiv, konfrontationsbereit und allen Lebensaspekten gegenüber offen sein. Der Pfarrer soll Transparenz und Mut in der Lösung aktueller Fragen zeigen. Dieser Teil schließt mit einer Definition von Orthodoxie in der aktuellen europäischen Realität sowie mit einer Darstellung des Verhältnisses zwischen westlicher und orientalischer Theologie.

Der 2. Teil enthält mehrere in rumänischen Zeitschriften veröffentlichte Artikel und Studien. Vorherrschend ist hier das Anliegen, das rumänische Christentum im heutigen Europa und seine Öffnung gegenüber anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu beleuchten. Besondere Aufmerksamkeit wird den Erfahrungen der Kirche und ihren Folgen für die orthodoxen Rumänen gewidmet. Der Verfasser spricht die Auseinandersetzungen der Kirche mit der kommunistischen Diktatur und mit der offiziellen atheistischen Propaganda an, beschreibt die Situation einer an den Rand der Gesellschaft getriebenen Kirche, wie auch ihren nach der Wende unternommenen Versuch, ins Zentrum des rumänischen Geisteslebens zurückzukehren. Das Verhältnis Staat-Kirche erweckt unsere Aufmerksamkeit aufgrund der besonderen Bedeutung, das es in der Geschichte der Orthodoxen Kirche erlangt hat. Der Verfasser weist darauf hin, daß manche Theologen heute keine klaren Grenzen zwischen Theologie und Ideologie ziehen. Gemäß ihrer Funktion aber kann die Kirche ihren prophetischen Charakter, ohne den ihre Mission kompromittiert würde, nicht verleugnen.

Wertvolle Seiten wurden der rumänischen Theologie, ihrer Beziehung zur Mystik sowie der Theologie von D. Stăniloae gewidmet. Der Hl. Calinic von Cernica wird als Beispiel der Verbindung zwischen dem mystischen und dem sozialen Charakter der Orthodoxie angeführt. Beide Aspekte entspringen zusammen mit der Auslegung des Evangeliums der orthodoxen Liturgie. Das letzte Kapitel dieses Teils stellt treffend Erwägungen des Verfassers zusammen, wie sich das Verhältnis der rumänischen orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat der Kirchen gestaltet.

Die Bedeutung der Orthodoxie heute und die mit ihr in Verbindung stehenden Fragen bilden den dritten Teil des Buches. Der Autor geht von der Tatsache aus, daß die negativen Äußerungen über die Orthodoxie sehr oft von ihrem falschen Verständnis herrühren. In demselben Teil werden die Trennung zwischen Ost und West erwähnt und die vielen gemeinsamen Elemente betont, die zur Einheit der Orthodoxen mit den Katholiken führen könnten. Die gemeinsame Basis zwischen der Orthodoxie und dem Protestantismus wird ebenfalls unterstrichen und erscheint insbesondere im Dialog mit den Kirchen der Reformation nützlich. Das Buch schließt seine Darstellung der Orthodoxie in Europa mit 31 Fragen, mit denen die orthodoxen Kirchen in den 90er Jahren konfrontiert wurden, ab. Es sind Fragen der orthodoxen Christen nach der Zeit des Totalitarismus, die ihren eigenen Glauben betreffen, aber auch Fragen in Bezug auf das Verhältnis der Orthodoxie zu den anderen Kirchen und Konfessionen, mit den modernistischen Strömungen und Bewegungen am Ende unseres Millenniums.

Die Bedeutung des Werks von Prof. I. Bria besteht in der Aktualität und der Dynamik der behandelten Fragen, in der Originalität der Antworten und Lösungen, in der durch jedes Kapitel gebotenen Anregung zur Meditation. Dem Leser wird die Möglichkeit gegeben, »auf eigene Rechnung« das Denken des Verfassers weiterzuführen und sich für die Verkündigung des Evangeliums verantwortlich zu fühlen. Ein Buch, das sich sowohl an den Theologen als auch an den Laien wendet. Ein Buch, das immer wieder gelesen werden soll und welches neue Gespräche und Auslegungen der orthodoxen Lehre anregt.

Mircea Basarab, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Die 8. panorthodoxe Konferenz zum Sektenwesen

Vom 15. bis 21. Oktober 1996 fand in Paphos/Zypern die 8. panorthodoxe Konferenz zum Sektenwesen mit dem Thema »Die zerstörenden Kulte im Lichte der Orthodoxie und die juristische Auseinandersetzung« statt. Das Treffen kam unter der Schirmherrschaft des Erzbischofs von Athen und ganz Griechenland, **Serafim**, und unter dem Ehrenvorsitz des Metropoliten von Paphos, **Chrysostomos**, zustande. An der Konferenz, die das katastrophale Werk der Sekten und anderer pseudo-religiöser Gruppen verurteilte, nahmen Delegierte aus den orthodoxen Kirchen Serbiens, Rumäniens, Bulgariens, Georgiens, Zyperns, Griechenlands, Polens, Tschechiens und der Slowakei und Finnlands teil. [*Anaplas* 367 (1996) 170]

Vorbereitung für die 2000-Jahr Feier der Geburt Christi

Vom 21. bis 23. Januar 1997 fand in Jerusalem das erste Treffen des orthodoxen Koordinationskomitees für die 2000-Jahr-Feier zu Christi Geburt statt. Die Kommission besteht aus Vertretern aller Orthodoxen Kirchen. An dem ersten Treffen nahmen Delegationen der Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien, der autokephalen Kirchen von Zypern, Griechenland und Albanien teil.

Die vorläufige Planung sieht vor, am 25. Dezember 1999 (7. Januar 2000 nach dem

gregorianischen Kalender) ein feierliches Hochamt durch die Vorsteher aller Orthodoxen Kirchen in Jerusalem zu zelebrieren. Auf dem Festprogramm stehen verschiedene Veranstaltungen wie wissenschaftliche Tagungen, Konferenzen, Konzerte, Pilgerfahrten, Ausstellungen und Publikationen. Bei dem Treffen wurde der Wunsch geäußert, zum Andenken an das große Fest in Bethlehem eine neue orthodoxe Kirche zu errichten. Die Festveranstaltungen sollen das ganze Jahr 2000 über andauern und mit der Feier von Christi Geburt im Jahr 2001 in Bethlehem abgeschlossen werden.

Orthodoxe Frauen fordern mehr Rechte in der Kirche

Die intensive Beteiligung am Leben der Kirche und an der ökumenischen Bewegung haben orthodoxe Frauen gefordert. Die theologische Ausbildung von Frauen sei dabei als Priorität zu werten, heißt es in einer Liste von Empfehlungen, die auf einer Konferenz vom 10. bis 17. Mai 1997 in Konstantinopel formuliert wurde. Etliche Konferenzteilnehmerinnen hätten auch die Idee begrüßt, eine interorthodoxe Konferenz über die Ordination von Frauen zum Priesteramt durchzuführen. Die Tagung mit dem Thema »Die Zeichen der Zeit erkennen: Frauen im Leben der orthodoxen Kirche« fand im Rahmen der Ökumenischen Dekade »Solidarität der Kirchen mit den Frauen«, die ihren Abschluß im September 1998 auf der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare/Zimbabwe finden wird. Gastgeber war der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**

Ebenso forderten die Frauen die Neubewertung einer Reihe von kirchlichen

Praktiken, sowie neue Kirchenlieder, die das Leben neuzeitlicher Märtyrerinnen widerspiegeln. Es wurde auch die Revision von Gebeten bezüglich z. B. der Fehlgeburt oder des Wochenbettes gefordert, die abwertende Ausdrücke für das weibliche Geschlecht beinhalten. In einem Brief an ÖRK-Generalsekretär **Konrad Raiser** bezeichnete das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie die Diskussionen als äußerst wertvoll, denn sie würden der »heiligen orthodoxen Kirche zugute kommen«. [*Enimerosis* 13 (1997), Heft 5, S. 2]

Treffen Orthodoxer Parlamentarier in Chalkidiki

Am 25. Juni 1997 fand zum ersten Mal auf die Initiative des griechischen Parlaments hin ein Treffen aller orthodoxer Parlamentarier auf der griechischen Halbinsel Chalkidiki statt. Zu dem Treffen waren Teilnehmer aus 15 europäischen Ländern, u.a. aus Armenien, Weißrußland, Bulgarien, Zypern, Estland, Kasachstan, Litauen, Moldawien, Georgien, Polen u.a., gekommen. Die Tagung eröffnete der 1. Vizepräsident des griechischen Parlaments, Herr **Panagiotis Kritikos**. Als Vertreter der griechischen Kirche war der Metropolit von Ierissos, **Nikodimos**, anwesend. Die Treffen gehen auf die Initiative von **Apostolos Kaklamanis**, Präsident des griechischen Parlaments, zurück und finden im Rahmen der von ihm begründeten »parlamentarischen Diplomatie« statt, die Themen von nationalem Belang für Griechenland fördern soll. [*To Bima*, 22.6. 1997, S. A11]

Orthodoxe Liturgie in deutscher Sprache

Die letzte Delegiertenversammlung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKID) beschloß, eine orthodoxe Arbeitsgruppe unter Leitung des

Münsteraner Theologen **Anastasios Kallis** solle »gemeinsame Texte für die Feier der wichtigsten orthodoxen Gottesdienste in deutscher Sprache« erarbeiten. Konzelebration, gegenseitige Besuche und Textverständnis vor allem für die Jugend würden dadurch erleichtert. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (18.2.1997) 3]

Religionsunterricht für alle orthodoxen Kinder in Deutschland

Alle für Deutschland zuständigen orthodoxen Diözesanbischöfe haben eine Vereinbarung zur Organisation des Religionsunterrichtes unterzeichnet. Sie folgten damit den »Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland« (NaGOM) zufolge einem Beschluß der Delegiertenversammlung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKID). Dies schaffe die Voraussetzung dafür, daß allen orthodoxen Kindern unabhängig von ihrer Nationalität und Jurisdiktionszugehörigkeit Religionsunterricht erteilt werden kann. Mit den Kultusministerien der Länder in allen Bundesländern würden entsprechende Verhandlungen geführt. In Nordrhein-Westfalen hat man damit schon begonnen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 8 (25.2.1997) 4]

Die Vernetzung der Orthodoxen Kirche im Internet

In der letzten Zeit ist auch die Orthodoxe Kirche dank der Initiativen vieler Ortskirchen und anderer Institutionen im Internet vertreten. Im Folgenden werden einige repräsentative Internet-Adressen der Orthodoxen Kirchen angegeben:

- 1) <http://www.epnet.gr/>
(Ökumenisches Patriarchat)
- 2) <http://www.goarch.org/> (Griech.-Orth. Erzbistum Amerikas)

- 3) <http://hellas.ariadne-t.gr/hellas/reli-gion.htm/> (Universität von Thra-kien, Kirche von Griechenland)
- 4) <http://www.i-m-attikis.gr/> (Metro-polie von Attika-GR)
- 5) <http://www.imp.gr> (Metropole von Piräus-GR)
- 6) <http://www.duth.gr/Athos/> (Hl. Berg Athos)
- 7) <http://www.-media.dbnet.ece.ntua.gr/athos.html>
- 8) <http://www.maximus.com/News/>
- 9) <http://evagoras.logos.hol.gr:80/cyprus> (Kirche von Zypern)
- 10) <http://platon.uoa.gr/-audt/html/greek/maingr.htm> (Theologische Fakultät Athen – Theologische Abteilung)
- 11) <http://platon.uoa.gr/departs/stheology> (Theologische Fakultät Athen – Pastorale Abteilung)
- 12a) <http://platon.uoa.gr/-audt/html/english/orthurl.htm> (Orthodoxe Adressen)
- 12b) <http://www.theologic.com/links.html> (Orthodoxe Adressen)
- 13) <http://www.duth.gr/Dodecan/patmos> (Informationen über Pat-mos)
- 14) <http://www.aster.net/ort.church.bg/> (Patriarchat von Bulgarien)

2. Ökumenisches Patriarchat

Orthodoxe Mönchseinsiedelei in Kalabrien

In der griechischsprachigen Region Kalabriens (Süditalien) soll eine orthodoxe Klostersgemeinschaft entstehen. Der Gemeinderat des Dorfes Kontofuri stellte mit seiner historischen Entscheidung vom 21. Mai 1996 den orthodoxen Mönchen des Klosters Hl. Johannes Theristis das Gebiet »Madonna della Grecia« für 99 Jahre zur

Verfügung. Der Ort befindet sich oberhalb des griechischsprachigen Dorfes Gallit-siano, das von vielen griechischen Touri-sten besucht wird. Die Mönche beabsich-tigen, auf Madonna della Grecia eine Kir-che zu Ehren der Gottesmutter und einige Zellen zu errichten, so daß eine orthodoxe Klostersgemeinschaft entstehen kann. Für eventuelle Spender gilt folgende Adresse: Sacro Monastero S. Giovanni Theristis, 89040 Bivogni (R.C.), Italia, Tel. 0039–964734017. [*Christianike* 506 (1996) 5; *Anaplasia* 368 (1997) 17]

Die Orthodoxie im christlichen Vorder-grund Österreichs

Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich, **Michail Staikos**, hatte in den letzten zwei Jahren (1995–1997) die Stelle des Vorsitzenden des Ökumeni-schen Rates der Kirchen in Österreich inne. Es ist das erste Mal, daß ein orthodo-xer Würdenträger als Oberhaupt des Rates fungierte. Dem Ökumenischen Rat der Kirchen gehören zur Zeit 14 anerkannte Kirchen Österreichs an, zu denen seit 1994 auch die Römisch-katholische Kirche zählt. In der zweijährigen Amtszeit des Metro-politen Michail haben zwei wichtige Er-eignisse stattgefunden:

– die tausendjährige Feier der Gründung der Landes und

– die 2. Europäische Ökumenische Ver-sammlung (s. auch S. 269f.), die von der Konferenz europäischer Kirchen und vom Rat der katholischen Bischofskonferenzen im Juni 1997 in Graz einberufen wurde. [*Enimerosis* 11 (1995), Heft 10, S. 2]

Die Ausstellung »Herrlichkeit von By-zanz«

Vom 11. März bis 6. Juli 1997 fand im Metropolitan Museum von New York die Ausstellung »Herrlichkeit von Byzanz«

statt. Sie war der politischen und religiösen Rolle des byzantinischen Kaisertums, dem multinationalen Charakter und dem kulturellen Einfluß des Reiches, sowie der Beziehung von Byzanz zum Westen und zur islamischen Welt gewidmet. Die 350 Exponate der Ausstellung wurden von 20 Ländern, unter ihnen Griechenland, Rußland, dem Vatikan, Israel, Frankreich und von privaten Sammlern zur Verfügung gestellt. Zum ersten Mal wurden auch aus den drei wichtigsten monastischen orthodoxen Gemeinschaften, dem Kloster der Hl. Ekaterini auf dem Sinai, dem heiligen Berg Athos und dem Kloster des Hl. Johannes des Theologen auf Patmos, Ausstellungsstücke mit sakralem Charakter beigebracht. Während der Ausstellung wurden außerdem zwei Filme der Regisseurin **Lidia Karras** vorgeführt: »Brücke zum Osten« und »Das Sinai Kloster«. [*Anaplas* 368 (1997) 24]

Einweihung der Kirche der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Nürnberg

Am 1. Mai 1997 weihte Metropolit **Augoustinos** von Deutschland im Beisein tausender Gläubiger die neu erbaute Kirche des hl. Apostels Paulos der griechisch-orthodoxen Gemeinde in Nürnberg und zelebrierte am 2. Mai einen Dankgottesdienst (Doxologie), zu dem Vertreter der christlichen Ökumene, Repräsentanten der Stadt, des Landes und des öffentlichen Lebens eingeladen waren. Die Errichtung der Kirche und des neuen Gemeindezentrums für die mehr als 10.000 Gläubige umfassende Gemeinde wurde mit Spenden und der finanziellen Hilfe der Evangelischen Kirche ermöglicht. Architekt des Neubaus ist **Klaus König**, der bereits andere Bauprojekte der Griechisch-Orthodoxen Metropole realisierte. [*NaGOM* 3 (14.5.1997) 7]

Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Aachen

Vom 5. bis 9. Mai fand in Aachen die 29. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland unter dem Thema »*Bedenkt die gegenwärtige Zeit*« (Röm. 13,11) – *Abschied vom Jahrtausend der Spaltungen*« statt. Zum ersten Mal ging den internen Beratungen ein öffentlicher Tagungsteil voran, in dessen Verlauf orthodoxe und nichtorthodoxe Referenten das Wort ergriffen und die ökumenische Arbeit des 20. Jahrhunderts aus der Perspektive der drei großen christlichen Konfessionen würdigten. Der zweite Teil der Priestertagung befaßte sich mit Fragen der Multinationalität der Orthodoxie in Deutschland, der Verwurzelung der Orthodoxie in der deutschen Gesellschaft und Kultur und dem Beitrag der Orthodoxie zur europäischen Versöhnung. [*NaGOM* 3 (14.5.1997) 6]

Athonitisches Memorandum an die EU

Anläßlich seines Besuches auf dem Heiligen Berg Athos im Mai 1997 wurde der Präsident der europäischen Kommission, **Jacques Santer**, vom Protoplasten der Hl. Gemeinschaft, Archimandrit **Germanos**, und vom politischen Gouverneur, **Stavros Psicharis**, herzlich empfangen. Die Verwaltung des Hl. Berges handigte dem Gast im Namen aller athonitischen Mönche ein Memorandum aus, das die Sicherstellung des besonderen Status von Athos forderte und sich auf »die ununterbrochene religiöse und geistige Tradition von über tausend Jahren und die herausragende Form des gemeinsamen kulturellen Erbes der europäischen Union« stützte. [*Episkepsis* 544 (31.5.1997) 4]

»Schätze vom Berg Athos« in Thessaloniki

Als Höhepunkt der Feierlichkeiten Thessalonikis zur europäischen Kulturhauptstadt 1997 wurde am 19. Juni 1997 die Ausstellung »Schätze vom Berg Athos« im Museum für Byzantinische Kultur in Thessaloniki eröffnet. Die 1500 sehr wertvollen Ausstellungsstücke waren bislang nie außerhalb der Mönchsrepublik zu besichtigen und stellten Leihgaben von 17 der 20 Athosklöster dar. Die Ausstellung behandelte Architektur, die Einheit der Natur, das tägliche Mönchsleben und die Kultgeräte und war bis Ende Dezember 1997 zu sehen. Das Interesse von Fach- und Laienpublikum, darunter auch viele Frauen, die keinen Zugang zum Athos haben, war daher sehr groß. [*To Bima*, 8.6.1997, S. 40–41; *Ekklesia* 74 (1997) 527 f.]

Umwandlung einer Kirche in eine Moschee?

Der türkische Kultusminister, **Ismael Kahraman**, ordnete die Räumung der historischen und bisher als Museum dienenden Kirche der Hl. Sophia in Trapezunt am Schwarzen Meer an. Mit einem Schreiben vom 4. Juni 1997 an das Kulturreferat der Stadt Trapezunt forderte der Minister die Verlagerung aller Exponente der Kirche in das Kostaki-Schloß. Nach Presseinformationen stellt dies den ersten Schritt des Ministers zur Umwandlung der für die Griechen von Pontos bedeutenden Kirche in eine Moschee dar. [*Anatole* 9 (Juni 1997) 1]

3. Patriarchat von Alexandrien

Neue Metropoliten in der alexandrini-schen Kirche

Die erste Sitzung der Heiligen Synode des Patriarchats von Alexandrien nach der Wahl und Inthronisation des neuen Patri-

archen **Petros VII.** fand in Alexandrien am 12. März 1997 statt. Dabei erfolgte die Wahl neuer Metropoliten. Für die Metropole von Hartum und ganz Sudan wurde der frühere Metropolit von Leontopolis, Metropolit **Titos**, gewählt. In die letztgenannte Metropole wurde dafür der ehemalige Metropolit von Hartum **Dionysios** eingesetzt. Zum Metropolit für die rein arabischsprachige Metropole von Hermoupolis, mit Sitz im ägyptischen Tanta, wurde der arabischstämmige Archimandrit **Georgios Azar** gewählt. Die Metropole von Kabala und ganz Uganda übernahm der einheimische bisherige Weihbischof von Bukomba, **Jonas**. Es handelt sich um den einzigen afrikanischen Metropoliten des Patriarchats, der sich schon in der Seelsorge der afrikanischen Gemeinden bewährt hat. Außerdem wurde Archimandrit **Johannes Zachariou** zum Titular-Bischof von Nitria gewählt. [*Pantainos* 89 (1997), Heft 12, S. 58 f.; *Peiraike Ekklesia*, April 1997, S. 53]

Patriarch von Alexandrien besucht die Metropole von Kambala

Vom 24. bis zum 28. Mai 1997 besuchte der neue Patriarch von Alexandrien, **Petros VII.**, begleitet von dem Metropoliten von Kenya, **Irineos**, und dem zypriotischen Metropoliten von Kition, **Chrysostomos**, die Hl. Metropole von Kabala. Bei dieser Gelegenheit wurde am 25. Mai 1997 der neue Metropolit von Kabala, **Jonas**, in der Kathedrale des Hl. Nikolaos zu Kabala inthronisiert. Außerdem besuchte der Patriarch die orthodoxen Gemeinden von Magona, Kireku, Monde und Narwatulira in Kabala, um sich über die dortigen Schwierigkeiten für die pastorale Arbeit zu informieren. Herzlich empfangen wurde er vom Ministerpräsidenten des Landes, **Y. K. Museveni**, der den Besuch des Patriar-

chen als historisch und sehr bedeutungsvoll bezeichnete. [*Ekklesia* 74 (1997) 569 f.]

4. Patriarchat von Antiochien

Patriarch Ignatios IV. von Antiochien trifft Papst Johannes Paul II.

Ein Treffen zwischen dem Patriarchen **Ignatios IV.** von Antiochien und Papst **Johannes Paul II.** wurde anlässlich des offiziellen Besuches des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche in Beirut vom 10. bis 11. Mai 1997 organisiert. Das Gespräch war vorwiegend dem aktuellen Stand des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche auf internationaler Ebene, aber auch den verschiedenen Gesprächen auf regionaler Ebene, besonders im Nahen Osten, wie der Ökumenischen Bewegung allgemein gewidmet. Laut der libanesischen Tageszeitung *An-Nahar* bestand Papst Johannes Paul II. auf der Bedeutung des Dialogs, wobei er dessen Auswirkung auf den christlich-islamischen Dialog unterstrich. In Hinblick auf die Ergebnisse der Kommission des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche in Balamand (Libanon) 1993 stellte er fest, daß die Schwierigkeiten in diesem Dialog nicht rechtfertigten, die übereinstimmenden Positionen nicht weiter zu vertiefen.

Patriarch Ignatios IV. betonte seinerseits den Gedanken der »Schwesterkirchen«, der, wie er bemerkte, mehr und mehr von katholischen Theologen in Bezug auf die Orthodoxe Kirche aufgenommen werde. Es komme nun darauf an, diesem Ausdruck seine volle Bedeutung mit allen Implikationen zuzuerkennen, vor allem die Anerkennung der Besonderheit der Orien-

talischen Kirchen durch Rom. Gleichermaßen hob der Patriarch das gemeinsame Erbe hervor, das die Besonderheiten der Kirchen nicht ausschließt. Patriarch Ignatios IV. teilte Papst Johannes Paul II. mit, daß er zu Beginn des Jahres einen persönlichen Brief an alle Patriarchen der Orthodoxen Kirchen gerichtet habe, um sie einzuladen, den Dialog mit Rom zu vertiefen. [*SOP* 219 (1997) 6]

Patriarch Ignatios IV. besucht Deutschland

Vom 8. bis 14.9.1997 stattete der orthodoxe Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien und dem ganzen Osten der Bundesrepublik Deutschland einen Pastoralbesuch ab. Der Besuch erfolgte auf Einladung der antiochenischen Kirche in Deutschland, der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Empfangen wurde das Oberhaupt der syrischen Orthodoxie zuerst vom griechischen Metropoliten **Augoustinos** von Deutschland in seinem Sitz in Bonn. Während einer Doxologie bezeichnete Augoustinos in einer Ansprache den Patriarchen Ignatios IV. als einen Pionier der Ökumenischen Bewegung und des Dialoges. Vor allem lobte er sein Engagement im Hinblick auf den christlich-muslimischen Dialog. Der syrische Patriarch besuchte auch das Außenministerium, die syrische und libanesischen Botschaften, die russisch-orthodoxe Kirche in Düsseldorf, die EKD in Hannover und die evangelische Kirche Kurhessen-Waldeck. Am letzten Tag seines Besuches feierte Patriarch Ignatios IV. mit den in Deutschland amtierenden orthodoxen Bischöfen die göttliche Liturgie.

Neue arabische Übersetzung des Akathistos Hymnos

Der Hymnos Akathistos liegt jetzt in einer neuen arabischen Übersetzung aus dem Griechischen vor, die Dr. **Michael Saba**, ein ehemaliger Dozent für byzantinische Musik an der Theologischen Fakultät in Balamand/Libanon, besorgte. Laut »Orthodoxie aktuell« wurden die Gesänge im Text neu komponiert; die Übersetzung zeichne sich durch Bedeutungsklarheit und stilistische Schönheit aus; sie solle die Grundlage für einen einheitlich verwendeten arabischen Text des Akathistos bilden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 21 (27.5.1997) 24]

5. Patriarchat von Jerusalem

Abrahams Grab in Hebron entdeckt?

Unter der Abraham-Moschee, Haram al-Khalil, befindet sich nach Angaben des Direktors der israelischen Altertumsbehörde, **Seev Jevin**, die Grabstätte des Patriarchen Abraham. Er habe dies bereits 1981 festgestellt, aus politischen Gründen aber verschwiegen. Juden und Christen war von 1267 bis 1967 der Zugang zur Grabkammer unter der Moschee verwehrt. Jevin erhielt die Erlaubnis zum Betreten des aus herodianischer Zeit stammenden Gewölbes, um es auf Schäden zu untersuchen. Dabei stieß er auf einen bisher unbekannten Zugang zu zwei tiefer gelegenen Höhlen, in der sich Reste eines Leuchters, ein Weinkrug und Tonscherben fanden. Jevin zeigt sich überzeugt, daß es sich dabei um die sog. »Machpala-Doppelhöhle« handle, die im Alten Testament als Grabstätte der Erzväter Abraham, Isaak und Jakob erwähnt wird. In einer noch unerforschten Nebenhöhle sollen Sara, Rebekka und Lea begraben sein. [*Katho-*

liche Nachrichten Agentur – ÖKI 16 (22.4.1997) 6]

Qumran-Forschung

Die israelische Zeitung »Haaretz« berichtete von einer in Qumran gefundenen Tonscherbe aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert, durch deren Entzifferung es gelungen sein soll, die vor 50 Jahren am Toten Meer gefundenen Schriftrollen der jüdischen Gemeinschaft der Essener zuzuordnen. Der auf der Scherbe entzifferte Begriff für die Gruppe – »Jachad« – findet sich auch in den Qumran-Rollen, wonach die Verbindung zu der dort vermuteten Essener-Frühgruppe naheliegt. Anderen Wissenschaftlern zufolge ist die Siedlung Qumran jedoch nicht mit den Schriftrollen in Zusammenhang zu bringen; diese seien von Jerusalem erst kurz vor der Tempelzerstörung in die Siedlung am Toten Meer überführt worden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 17 (29.4.1997) 6]

6. Patriarchat von Rußland

Rechenschaftsbericht des russischen Patriarchen

In seinem Rechenschaftsbericht vom 19. Februar 1997 ging Patriarch **Aleksij II.** zunächst auf die Entwicklung in den Klöstern ein. Trotz positiver Entwicklungen zeige sich dort ein neuer Typ von selbsternannten »Starzen«. Diese wollen Mönchen und Nonnen ihren eigenen Willen aufzwingen. Zum Thema orthodoxe Volksbildung bemerkte der Patriarch, daß diese durch Schulen (ca. 1500 Sonntagsschulen, 90 orthodoxe Kindergärten, 40 allgemeinbildende Schulen) und zwei orthodoxe Universitäten verbreitet werde. Der Patriarch sprach auch die missionarische Arbeit sowohl im Bereich »Heidenmission« im

Norden und fernen Osten Rußlands als auch die »Innere Mission« auf Gemeindeebene an. Unterstützt vom 1995 gegründeten Synodalamt für Mission und den sogenannten »Eparchial-Missionaren« wird die Arbeit der orthodoxen Kirche mittlerweile zu einem wichtigen Faktor in Ausbildung und Erziehung. Um die Kontinuität dieser Arbeit sicherzustellen, wurde im September 1996 in Belgorod ein Priesterseminar gegründet. Um der »weltanschaulichen und moralischen Krise« entgegenzuwirken, ist die »Kirchliche Orthodoxe Jugendbewegung« ins Leben gerufen worden, die mit anderen christlichen und politischen Jugendorganisationen in Dialog treten will.

Der Patriarch beklagte jedoch zugleich auch Mängel in Erziehungs- und Missionsarbeit der Orthodoxen Kirche.

Hinsichtlich der ökumenischen Zusammenarbeit kritisierte er vor allem den Proselytismus sowohl von katholischer als auch von evangelischer Seite. Besonders die modernistischen Tendenzen im westlichen Protestantismus, insbesondere die Frauenordination, erschwerten das interkonfessionelle Gespräch und führten zu teilweise verschärften Dissonanzen in der KEK (Konferenz Europäischer Kirchen). Die Tätigkeit ausländischer Missionare in Rußland sollte eingeschränkt werden und ein normaler Zugang der orthodoxen Kirche zu den staatlichen Schulen und zur Armee gesetzlich geregelt werden. Ebenso sollte die Kirche von den hohen Steuern befreit werden; die Zusammenarbeit der Russischen Kirche mit den lokalen Behörden sei aber sehr gut. Neues Ziel des Moskauer Patriarchats sei es, einen möglichst engen Zusammenhalt der GUS-Staaten zu gestalten. Die Kirche betrachte ihre Mitwirkung an den verschiedenen Integrationsprozessen innerhalb der GUS als Bei-

trag zur friedensstiftenden Mission, die die Beziehungen zwischen den Völkern der ehemaligen Sowjetunion stärken solle. [*Pro Oriente* 36/1997]

Sitzung der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche

Vom 18. bis zum 22. Februar 1997 trat die Heilige Synode der russischen orthodoxen Kirche im Kloster Danilovski zusammen. Unter anderem wurde beschlossen, den abgesetzten Metropoliten von Kiev, **Filaret**, der sich selbst zum »Patriarchen von Kiev und ganz Ukraine« ernannt hatte, zu exkommunizieren und zu anathematisieren. Metropolitan **Petar** (1862–1937), Metropolitan **Seraphim** (1856–1937) und Erzbischof **Thaddaios**, die den Verfolgungen Stalins zum Opfer fielen, wurden zu Heiligen erklärt. Außerdem entschied sich die Heilige Synode dafür, daß die orthodoxe Kirche Rußlands weiterhin Mitglied des Weltkirchenrates bleibe, auch wenn die theologische Akademie Moskaus und das Institut des Hl. Tychon dagegen plädierten. [*Peiraike Ekklesia*, Mai 1997, S. 59]

Besuch des russischen Patriarchen in Jerusalem

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland würdigte mit einem Besuch in Jerusalem und dem Heiligen Land vom 12. bis 18. Juni 1997 das 150. Jubiläum der Russischen Geistlichen Mission in Jerusalem. Der Patriarch verwies dabei auf die Bedeutung der russischen geistlichen Mission für das christliche Jerusalem und das Heilige Land. Die Bedeutung der Missionsarbeit der Schwesterkirche unterstrich vor kurzem Patriarch **Diodoros I.** in seiner Eigenschaft als Ortspatriarch erneut anläßlich einer Konferenz im Moskauer Danilow-Kloster. Von russischer staatlicher

Seite wurde unterdessen bekräftigt, die Pilgerbewegung im Heiligen Land zu fördern und den Ausbau der dafür notwendigen Unterkünfte, z.B. am See Gennezaret, auch finanziell zu unterstützen. Soweit es möglich ist, wohnen die Pilger bisher im Bergkloster Ain Karim bei den dort lebenden 60 russischen Schwestern mit der Äbtissin **Georgia**. Der heutige Leiter der Mission ist Archimandrit **Theodosij**. Die Visite des Patriarchen verlief in den seit der Gründung des Staates Israel zum Moskauer Patriarchat gehörenden Besitztümern ungestört. Allerdings traten die kanonischen Schwierigkeiten zwischen dem Moskauer Patriarchat und der russischen Auslandskirche bei dem Besuch von Kloster und Kirche der hl. Vorväter in Hebron/Mamre zutage. Patriarch **Aleksij II.** traf zudem mit dem Jerusalemer Bürgermeister **Olmert**, dem israelischen Ministerpräsidenten **Netanjahu**, Staatspräsident **Weizmann** und in Bethlehem mit Palästinenserpräsident **Arafat** zusammen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 26 (1.7.1997) 13–14]

Duma verabschiedet Gesetz über Glaubensgemeinschaften

Mit absoluter Mehrheit hat die Duma ein Gesetz verabschiedet, das die im Land als verwurzelt geltenden Religionen schützt und die Aktivitäten religiöser Gruppen, Missionare und Sekten einschränkt. Damit wird die Gesetzgebung von 1990 abgelöst. Dem Gesetz zufolge genießen orthodoxes Christentum, Islam, Buddhismus, Judentum und andere nicht spezifizierte »traditionelle« Religionen den Schutz des Staates. Alle übrigen Konfessionen erscheinen demnach als zweitrangig. Nicht registriert wird jede religiöse Gruppe, die weniger als 15 Jahre offiziell in Rußland gewirkt hat.

Gegner des Gesetzes kritisieren, daß es im Widerspruch zur Allgemeinen Menschenrechtskonvention und zur russischen Verfassung stehe. Artikel 28 der Verfassung verbietet jede Art der Diskriminierung. Das Gesetz soll dagegen den vielen dubiosen Sekten, die nach dem Ende des Kommunismus in Rußland Fuß faßten, einen Riegel vorschieben. So hatte beispielsweise die japanische Aum-Sekte viele Anhänger in Rußland gewonnen, ebenso andere umstrittene Kulte. Das neue Religions-Gesetz schränkt mit der Freiheit auch den Wettbewerb ein. Am 3. Juli 1997 entschied darüber der Föderationsrat.

Der russische Präsident **Boris Jelzin** hatte das Religionsgesetz mit der Kritik abgewiesen, es verletze in vielen Punkten die Verfassung. Es mißachte den Grundsatz der Gleichbehandlung der Religionen und Rußlands internationale Verpflichtungen. In der vorliegenden Fassung könne es religiöse Konflikte schüren. Aus diesem Grund nahm das Religionsgesetz in dieser Phase keine endgültige Form an und wurde weiter bearbeitet. Das abgeänderte Religionsgesetz wurde am 24. September 1997 allerdings vom Föderationsrat einstimmig gebilligt. [*Süddeutsche Zeitung*, 24.6.1997, S. 6; 25.9.1997, S. 7; *Rheinischer Merkur*, 25.6.1997, S. 28]

Besuch des russischen Patriarchen in Wien

Anläßlich seiner Teilnahme als Kopräsident an der 2. ökumenischen Versammlung in Graz vom 23. bis 29. Juni 1997 besuchte das Oberhaupt der russischen orthodoxen Kirche, Patriarch **Aleksij II.**, auch Wien, wo er am 20. Juni in den Prunkräumen der Nationalbibliothek offiziell empfangen wurde. Am 22. Juni fand in der Wiener russischen Kathedrale Hl. Nikolaus eine Patriarchal-Liturgie statt.

Mit dem Patriarchen zelebrierten ferner Metropolit **Irinej** von Wien und Österreich, Metropolit **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad, Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland, Erzbischof **Longin** von Klin, der griechische Metropolit **Michail** von Österreich und der bulgarische Metropolit **Simeon** von West- und Mitteleuropa. An der Spitze der Repräsentanten der Wiener Ökumene wohnten Kardinal Dr. Dr. **Franz König** und der amtierende römisch-katholische Erzbischof von Wien, Dr. **Christoph Schönborn**, der Liturgie bei.

Am Nachmittag fand im Stefansdom eine feierliche römisch-katholische Vesper unter der Leitung des röm.-kath. Erzbischofs statt, bei der die in Wien verehrte wundertätige Hodigitria-Ikone präsentiert wurde. Patriarch Aleksij II. sprach über das Verbindende zwischen dem russischen und dem österreichischen Volk und beendete seine Rede mit einem Segen für das österreichische Volk. [*Informationsbrief der Diözese von West- und Mitteleuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*, 30.6.1997; *Süddeutsche Zeitung*, 24. Juni 1997, S. 6]

7. Patriarchat von Serbien

Serbisch-Orthodoxer »Bischofsrat« in Bosnien-Herzegowina

Die serbische orthodoxe Kirche in Bosnien-Herzegowina hat einen »Bischöflichen Rat« gegründet. Dabei handelt es sich nach Angaben des serbischen Patriarchats vor allem um ein Gremium zur besseren Koordinierung des kirchlichen Wirkens im Land, keinesfalls um eine Spaltung der Orthodoxie in Bosnien. Patriarch **Pavle** sprach sich für die Gründung des Rates aus, dem die fünf Bischöfe Bosnien-

Herzegowinas angehören: Metropolit **Nikolaj Gojko Mrdja** (Dabar Bosna), **Atanasije Zoran Jevtic** (Zahum und Herzegowina), **Vasilije Ljubomir Kacavenda** (Zvornik-Tuzla), **Jefrem Mile Milutinovic** (Banja Luka) und **Hrizostom Rajko Jevic** (Bihac und Petrovac). [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (18.2.1997) 3; *Peiraike Ekklesia*, Mai 1997, S. 58]

Austrittsempfehlung

Nach einem Beschluß der bischöflichen Ökumenekommission stellt die serbische orthodoxe Kirche einen Austritt aus dem Weltkirchenrat in Aussicht. Begründet wird der Beschluß, laut Presseberichten, mit der Öffnung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) für evangelikale Bewegungen. Das Proprium der kirchlichen Einheit, die Einheit des Glaubens, sei vom ÖRK vernachlässigt worden. Das Ökumenische Patriarchat wurde von der serbischen orthodoxen Kommission nach eigenen Angaben umgehend in Kenntnis gesetzt und von der serbischen Kirche aufgefordert, die baldige Einberufung einer Sondersitzung aller Orthodoxen Kirchen über die ökumenische Situation zu veranlassen. [*Rheinischer Merkur*, 4.7.1997, S. 24]

8. Patriarchat von Rumänien

Tagung der rumänischen Synode

Vom 3. bis zum 5. Juli 1996 kam die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Kirche zusammen. Die Arbeiten der Tagung waren der Entwicklung und Förderung der inneren Mission gewidmet. Es wurde eine Reihe von Vorschlägen erlassen, die das Leben in der Gemeinde und im Kloster, den Religionsunterricht in den Schulen und letztlich das Studium der

Theologie betreffen. Folgende Beschlüsse der Heiligen Synode sind zu erwähnen:

- Einrichtung und Organisation des Priesterseminars, der Schule für den Kirchengesang und des monastischen theologischen Seminars im Ratesti-Kloster;
- Bemühungen um die Etablierung des orthodoxen Religionsunterrichts in den Schulen;
- sorgfältige Betreuung der rumänischen orthodoxen Diasporagemeinden, vor allem in Italien und Ungarn;
- Erörterung der Beziehungen der rumänischen Orthodoxie zur Römisch-katholischen Kirche in Hinsicht auf die Unia-Problematik;
- Einladung der orthodoxen Patriarchen von Antiochien und Georgien;
- Vorbereitung für die Teilnahme der rumänischen orthodoxen Kirche an der 11. Generalversammlung der KEK in Graz, Österreich (1997) und an der 8. Generalversammlung des ÖRK in Harare, Zimbabwe (1998). [*Episkepsis* 534 (31.8.1996) 3–4]

Neuer rumänisch-orthodoxer Erzbischof für Westeuropa

Am 10. November 1996 wurde der Hieromonach **Raphael Noica** von der Diözesanversammlung des rumänisch-orthodoxen Erzbistums für Westeuropa in Paris zum Erzbischof gewählt. Vater Raphael studierte Theologie in Paris und verbrachte mehrere Jahre als Mönch im Kloster des Hl. Johannes des Täufers in Maldon (Essex)/England. Seit 1993 lebte der geistliche Sohn des Vater Sophrony (Sakharov) in einer Einsiedelei in Rumänien. [ACK aktuell 1/1997, S. 43]

9. Patriarchat von Bulgarien

»Konzil des Volkes« der bulgarischen orthodoxen Kirche

Der Patriarch **Maxim** und die Hl. Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche riefen vom 1.-4. Juli 1997 das »Konzil des Volkes der Kirche« nach Sofia ein. Es war dies das vierte große Volkskonzil in der Geschichte der bulgarischen orthodoxen Kirche. Das Konzil des Volkes der Kirche ist die höchste administrative Autorität in der bulgarischen Kirche und setzt sich aus allen Metropoliten (Hl. Synode), Bischöfen, Vertretern der Klöster und anderer kirchlicher Einrichtungen, sowie aus drei Klerikern und vier Laien, die in den jeweiligen Diözesen gewählt werden, unter dem Vorsitz des Patriarchen zusammen. Nach Jahrzehnten konnten erstmals grundlegende Fragen, besonders die der 1992 erfolgten, schmerzhaften Kirchenspaltung besprochen werden.

Die Beratungen des Konzils, die mit Gebeten und Gottesdiensten im Rila-Kloster eröffnet wurden, endeten in den frühen Morgenstunden am Freitag, den 4. Juli 1997, in Sofia. Da die Zeit zu kurz bemessen war, um die großen Schwierigkeiten zu klären, beschlossen die gewählten Delegierten als Kirchenparlament zu einer weiteren Sitzung noch in diesem Jahr zusammenzutreten. Erklärtes Ziel ist es, die Probleme und Altlasten aus der 44jährigen kommunistischen Herrschaft innerhalb des laufenden 4jährigen Wahlmandates aufzuarbeiten. Zur Erarbeitung von Berichten und Lösungsvorschlägen bis zur nächsten Sitzung wurden Arbeitsausschüsse eingesetzt. [*Informationsbrief der Diözese von West- und Mitteleuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*, 7.7.1997]

10. Patriarchat von Georgien

Besuch der Patriarchen von Georgien und Antiochien in Rumänien

Auf Einladung des rumänischen orthodoxen Patriarchen **Theoktist** besuchte eine Delegation der georgischen orthodoxen Kirche mit dem Patriarchen **Elija II.** an der Spitze vom 26. bis zum 30. September 1996 die rumänische orthodoxe Kirche. Am 27. September 1997 feierten beide Oberhäupter gemeinsam das Andenken des Hl. Märtyrers Anthimos, der aus Georgien stammte und Metropolit der Ungrowalachei gewesen ist. Zum Schluß konzelebrierten die beiden Patriarchen gemeinsam am Sonntag, den 29. September 1997, in der Kathedrale der Stadt Râmnicu Valcea.

Vom 25. Oktober bis zum 1. November 1996 besuchte der Patriarch von Antiochien, **Ignatios IV.**, begleitet vom Metropoliten von Tyros und Sidon, **Ilias**, und vom Bischof von Philipoupolis, **Nyphon**, die rumänische orthodoxe Kirche. Die beiden Patriarchen konzelebrierten bei der Weihe der vom kommunistischen Regime abgerissenen und nunmehr neu gebauten Hl. Spiridon-Kirche in Bukarest. [*Episkepsis* 537 (30.11.1996) 18]

Grundsteinlegung der Kathedrale in Tbilissi

Im März 1996 erfolgte die Grundsteinlegung der orthodoxen Kathedrale in Tiflis (Tbilissi), der Landeshauptstadt Georgiens. Anwesend war auch der Präsident der Republik Georgien, **Eduard-Georg Chevardnadze**, der nach Angaben des georgischen Patriarchats eine größere Summe für die Erbauung der Kathedrale gespendet hat. In Georgien bekennen sich 80 % der Bevölkerung (ca. 5,5 Millionen) zur Orthodoxie, während auch kleinere Gruppen

von römischen Katholiken, Armeniern und Muslimen zu verzeichnen sind. [*Episkepsis* 530 (30.4.1996) 9]

Austritt der georgischen orthodoxen Kirche aus dem ÖRK und der KEK

Mit dem Beschluß der Hl. Synode am 20. Mai 1997 verläßt erstmals eine orthodoxe Kirche den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). 1962 war die orthodoxe Kirche Georgiens der Ökumenischen Dachorganisation beigetreten. Die Entscheidung war trotz vorausgegangener antiökumenischer Proteste einiger Klöster unerwartet gefallen. Patriarch-Katholikos **Elija II.**, ehemaliger Präsident des Rates von 1979 bis 1983, informierte den ÖRK-Generalsekretär **Konrad Raiser** am 22. Mai 1997 über die Entscheidung der Hl. Synode, nach deren Meinung die orthodoxen Interessen durch den ÖRK ungenügend vertreten werden. So auch in einem Bericht der Nachrichtenagentur ENI (Ecumenical News International), wonach u.a. die als »Abwerbung« verstandene missionarische Tätigkeit anderer Kirchen in Georgien beklagt wird. Im Antwortschreiben Raisers vom 9. Juni 1997 gab man »tiefe Sorge und Bedauern« kund, wobei der Rat seine Bereitschaft erklärte, sich mit dem Anliegen der georgischen Kirche zu befassen. Einen entsprechenden Brief an das Oberhaupt der georgischen orthodoxen Kirche schickte auch der Generalsekretär der KEK, **Jean Fischer**, am 12. Juni 1997. [*Enimerosis* 13 (1997), Heft 5, S. 1; *SOP* 219 (1997) 3–4; *Episkepsis* 545 (30.6.1997) 3–4]

11. Kirche von Zypern

Der Metropolit von Limassol Mitglied des Kirchenrates vom Mittleren Osten

Während der ordentlichen Sitzung des Exekutivausschusses des Kirchenrates vom Mittleren Osten, die vom 26. bis 31. Januar 1997 im zyprischen Limassol stattfand, wurde der orthodoxe Metropolit von Limassol, **Chrysanthos**, anstelle des verstorbenen Patriarchen von Alexandrien, **Parthenios III.**, zum Mitvorsitzenden seines viergliedrigen Präsidiums gewählt. Die übrigen Mitglieder des Präsidiums sind der koptische Patriarch, **Senuda III.**, der lateinische Patriarch von Jerusalem, **Michael Schabach**, und der Präsident der Evangelischen Kirche in Syrien-Libanon, Pastor **Salim Sachiuni**. Der zyprische Geistliche, der Theologie in Athen, Deutschland und Frankreich studiert hat, ist auch Mitglied des Zentralkomitees vom ÖRK. [*Episkepsis* 541 (28.2.1997) 13; *Enimerosis* 13 (1997), Heft 2–3, S. 8]

Gestohlene orthodoxe Ikonen aus Zypern

Vier gestohlene orthodoxe Ikonen aus dem Antiphonites-Kloster in dem von den Türken besetzten Teil Zyperns wurden in Holland von der dortigen zyprischen Konsulin, **Tasoula Chatzittofi**, aufgespürt. Es handelt sich um die Ikonen der Apostel Paulus, Markus, Johannes des Theologen und Petrus. Die Ikonen wurden durch eine gerichtliche Entscheidung vorläufig beschlagnahmt und sind, bis es zu einem endgültigen Gerichtsbeschluß kommt, in einer holländischen Bank aufgehoben. [*Anaplasia* 363 (1996) 49]

Neues Zypern-Institut in Münster

An der westfälischen Wilhelms-Universität Münster ist ein Zypern-Institut für Interdisziplinäre Zypern-Studien einge-

richtet worden. Das Institut soll die wissenschaftlichen Beziehungen zwischen der Universität Zyperns und den wissenschaftlichen Institutionen in Deutschland und der gesamten EU fördern. Gemeinsame Forschungsprojekte, Kongresse und Symposien sind geplant. Die Ringvorlesung zum Thema »Zypern – Kreuzweg der Kulturen« wird das Institut erstmals einem breiten Publikum vorstellen: Im Sommersemester 1997 sowie im Wintersemester 1997/98 wurden Geschichte und Kultur der Insel von der Vergangenheit bis zur Gegenwart behandelt. Das Institut wurde laut »Athener Zeitung« am 30. Mai 1997 im Schloß zu Münster mit Ehrengästen aus dem In- und Ausland offiziell eröffnet. Festredner war der Journalist und Schriftsteller **Klaus Gallas**. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 18 (6.5.1997) 2]

Ausstellung gestohlener Fresken in Houston

Aus der Kirche Agios Themonianos im nordzyprischen Lysi wurden aus dem 14. Jahrhundert stammende Fresken gestohlen und der Menil Foundation im amerikanischen Houston zum Kauf angeboten. Die Menil Foundation wird die Fresken mit Billigung der Orthodoxen Kirche Zyperns, deren Eigentum sie bleiben sollen, in einer eigens dafür in Houston errichteten Kirche 20 Jahre lang ausstellen. Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern weihte diese Kirche im Mai 1997. [*Zypern Nachrichten*, März 1997, S. 3]

12. Kirche von Griechenland

* Am 17. Februar 1997 ist der bekannte Professor **Johannes Kalogirou** verstorben. Der Verstorbene wurde im Jahre 1916 in Ioannina geboren und studierte an

den Universitäten in Athen, Berlin, Marburg und Bern. Er lehrte als ordentlicher Professor an der Theologischen Fakultät in Thessaloniki »Dogmengeschichte und Ökumenische Bewegung« und verfaßte zahlreiche Schriften in griechischer und deutscher Sprache. Zuletzt nahm er in engagierter Weise an mehreren wissenschaftlichen interorthodoxen Konferenzen teil. [*Anaplasia* 370 (1997) 112]

* Am 2. März 1997 ist nach langjähriger Krankheit der Neutestamentler **Johannes Panagopoulos** verstorben. Der 1938 geborene Wissenschaftler war ordentlicher Professor für »Einführung in das Neue Testament und seine Exegese« an der Theologischen Fakultät der Universität Athen und ein bekannter Ökumeniker im deutschsprachigen Raum. Hierbei sei angemerkt, daß Prof. Panagopoulos im Sommersemester 1982 als Gastdozent in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München gewirkt hatte. [*Peiraike Ekklesia*, April 1997, S. 49]

B. Altorientalische Kirchen

Bundeslade im äthiopischen Axum?

Zwei Mitglieder der jüdischen Gemeinde in Zürich, die die nordäthiopische Königsstadt Axum besucht hatten, zeigten sich davon überzeugt, daß sich die Bundeslade im Besitz der altorientalischen äthiopischen Kirche befindet, deren höchstes Fest, das Timka-Fest, der Bundeslade gewidmet ist. Die äthiopische Kirche bestelle zur Bewachung der Bundeslade einen Wächter, der das Heiligtum bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen dürfe und sogar dem Kirchenoberhaupt den Zutritt verwehren müsse. – Die Bundeslade soll nach Auffassung des englischen Soziolo-

gen **Graham Hancock** zunächst im 6. Jahrhundert v. Chr., um sie vor Entweihung durch einen heidnisch gewordenen König zu schützen, von orthodoxen Juden 200 Jahre lang in Oberägypten, danach im äthiopischen Hochland aufbewahrt worden sein. Seit 370 n. Chr. befinde sie sich in der Residenzstadt der damals schon christlichen Könige Äthiopiens, wo sie noch heute verehrt wird. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 14 (8.4.1997) 4]

Neuer syrisch-orthodoxer Erzbischof in Deutschland

Der neue Erzbischof der altorientalischen syrisch-orthodoxen Kirche in Deutschland heißt **Dionisios Isa Gürbüz**. Mar Dionisios war bislang Patriarchalassistent in Damaskus und Leiter des neuen Theologischen Seminars in Sednaya. Im Rahmen seiner Aufgaben kündigte er für seine eigenständige, aus der Diözese Mitteleuropa ausgegliederte Eparchie eine intensive Jugend- und Bildungsarbeit an. Der größte Teil der ca. 37.000 Gläubigen in den 35 Gemeinden der Bundesrepublik kommt aus der südöstlichen Türkei, wo orthodoxe Christen massiven Verfolgungen ausgesetzt sind. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 21 (27.5.1997) 24; *ECH*, 15.6.1997, S. 7]

Dialog unter altsyrischen Kirchen

Die dritte Runde des von der Wiener Stiftung »Pro Oriente« initiierten Dialogs unter den Kirchen der altsyrischen Tradition findet an der Universität Saint Mary of the Lake in Mundelein in Illinois (USA) statt. Die Dialogrunde folgt einer Einladung des Patriarchen der »Apostolischen Kirche des Ostens«, **Mar Dinkha IV. Khanania**, und beschäftigt sich mit der Gestalt des Patriarchen **Nestorios** von Konstantinopel (381–451), mit dem Werk

des Bischofs **Theodoros von Mopsuestia** (350–428), sowie mit der Aufhebung des Kirchenbanns zwischen früher verfeindeten Kirchen. [*Katholische Nachrichten Agentur* – ÖKI 28 (15.7.1997) 16]

* Am 24. November 1996 verstarb 74-jährig **Paulos Mar Gregorios (Verghese)**, Metropolit der altorientalischen syrisch-orthodoxen Kirche von Malankar in Indien. Er war von 1983 bis 1991 einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen. [*Ökumenische Rundschau* 46 (1997) 240]

C. Orthodoxie und Ökumene

Theologisches Symposium in Belgrad

Vom 19. bis zu 22. Februar 1996 hat in Belgrad im Rahmen der pazifistischen Initiativen des europäischen Kirchenrats im ehemaligen Jugoslawien ein Theologisches Symposium mit Thema »Die Versöhnung« stattgefunden. An diesem Symposium nahmen orthodoxe, römisch-katholische und protestantische Vertreter der Kirchen Serbiens, Kroatiens, Sloweniens und Bosniens teil, sowie 30 Vertreter der restlichen europäischen Kirchen und der Kirchen Nordamerikas. Unter ihnen die Metropoliten von Österreich, **Michail**, als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats und von Peristerion, **Chrysostomos**, als Vertreter der Kirche Griechenlands, zwei Professoren, **Dimitri Popesku**, als Vertreter der rumänischen Kirche und **Dimitri Kirov**, als Vertreter der Bulgarischen Kirche, der lutheranische Bischof von Stockholm, **Henrik Svenungson** und Monsignore **Aldo Giordano**, Generalsekretär der europäischen katholischen Bischofskonferenzen (CCEE). Die Tagung des Symposiums eröffnete der serbische Patri-

arch, **Pavle**, der alle Völker des ehemaligen Jugoslawien aufforderte, über die politischen Streitigkeiten herauszuwachsen und sich für das gemeinsame Wohl einzusetzen. Das Symposium wurde in brüderlicher Atmosphäre durchgeführt und hat klargestellt, daß die Kirchen verpflichtet sind, Kritik zu üben, wenn politische und militärische Führer dem Volke Furchtbares beifügen. [*Enimerosis* 12 (1996), Heft 3, S. 6]

Zusammenarbeit vertieft

In Moskau fanden im März 1997 Verhandlungen zwischen der russischen orthodoxen Kirche und dem Vatikan statt, die neben den Themenkreisen Gewalt zwischen Christen und der Ausbreitung von Sekten in Rußland und dem übrigen Osteuropa vor allem das Problem der mit Rom unierten Ukrainer zum Gegenstand hatten. Gemischte Kommissionen sollen in Zukunft Zeichen für die christliche Einheit setzen, indem sie sich des Uniatenproblems annehmen und nach Formen der Zusammenarbeit und des Abbaus von Spannungen und Mißverständnissen suchen werden. [*ECH* 14 (1997) 6]

Zu einem gemeinsamen Ostertermin?

Die Christen in Ost und West streben ein gemeinsames Datum für das Osterfest an. Wie der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) mitteilte, einigten sich hierauf vom 5. bis 10. März 1997 Vertreter der Orthodoxen, Anglikanischen, Römisch-katholischen und Evangelischen Kirche im syrischen Aleppo (s. das Kommuniqué auf S. 232ff.). Es unterhöhle die Glaubwürdigkeit der gesamten Christenheit, wenn die Auferstehung Jesu in Ost und West an unterschiedlichen Sonntagen gefeiert werde. Seit dem Konzil von Nikaia im Jahre 325 liegt der Ostertermin an dem Sonntag nach

dem ersten Frühlingsvollmond. Die Kirchen in Ost und West haben bislang jedoch verschiedene Berechnungen bei dessen Bestimmung zugrunde gelegt. Die Kirchen sollen nun dieselben modernen Daten zur Festlegung des Osterkalenders benutzen. Als Erdposition der astronomischen Beobachtungen sei der Längengrad von Jerusalem festgelegt worden. Es wird vorgeschlagen, daß ab 2001 die Osterdaten angeglichen werden, da in diesem Jahr Ostern trotz der unterschiedlichen Berechnungsmethoden an demselben Tag gefeiert werde. Der ÖRK betonte, daß den bisherigen unterschiedlichen Berechnungspraktiken keine fundamentalen theologischen Differenzen zugrunde lägen. [*Rheinischer Merkur*, 4.4.1997, S. 23]

Treffen Orthodoxer und Reformierter

Am 12. April 1997 kam im Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambéry/Genf die Subkommission der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Weltbund der Reformierten Kirchen zusammen. Dieses Treffen, das vom orthodoxen Metropoliten von Tyroloe und Serention, Prof. Dr. **Panteleimon Rodopoulos** und vom reformierten Rev. Dr. **Karel Blei** geleitet wurde, plante die nächste Sitzung der Gemischten Kommission, die im Juni 1998 in Griechenland mit dem Thema »Die Eigenschaft des Mitgliedes des Leibes Christi« stattfinden soll. [*Episkepsis* 544 (31.5.1997) 7–8]

Bartholomaios für Mitgliedschaft der Katholischen Kirche im ÖRK

Die Römisch-katholische Kirche soll, so wünscht und erhofft es der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, bald Vollmitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) werden.

Trotz der Schwierigkeiten im ökumenischen Dialog dürfe es nicht zu einem Ende des Engagements für die Einheit kommen, so das Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie im Phanar gegenüber Pressevertretern zur Vorbereitung der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, die Ende Juni 1997 in Graz stattfand. Bartholomaios bekannte sich zur »vollen künftigen Einheit der Christen«. Diese und deren Zeitpunkt hänge vom »Willen unseres gemeinsamen Herrn, Jesus Christus« ab. Der Patriarch beklagte, daß einige nur »Berufsökumeniker« und »Bürokraten« seien, ohne die Einheit zu erstreben. Das eigentliche Ziel sei aus den Augen verloren worden. Die im Jahr 1998 bevorstehende 50-Jahr-Feier des ÖRK sei eine passende Gelegenheit, Selbstkritik zu üben, Bilanz zu ziehen und sich auf die wesentlichen Aufgaben zu besinnen.

Zur Ökumenischen Versammlung in Graz meinte der Patriarch, daß es sich um eine »symbolträchtige und bedeutungsvolle Begegnung von Christen aus allen Teilen Europas« an der Schwelle zum dritten Jahrtausend handle. Es sei eine gute Vorbereitung für dieses große Ereignis. Durch konkrete Taten solle die Bereitschaft zur Versöhnung gezeigt werden, da viele Christen sich in der Realität anders verhielten. Man dürfe keine zu große Erwartungen an die Grazer Versammlung stellen, jedoch sei es von großem Nutzen, daß dort Christen so zahlreich zusammenkämen. Graz '97 bringe deshalb sicherlich reiche Früchte.

Die größten Probleme sind nach Bartholomaios der päpstliche Jurisdiktionsprimat und die Uniertenfrage. Trotz Spannungen zwischen Römisch-katholischer und Orthodoxer Kirche werde der unterbrochene offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen bald wieder aufgenommen.

men. Ebenso wolle die Orthodoxe Kirche ihre Gespräche mit dem Islam und dem Judentum deutlich intensivieren.

Ein Panorthodoxes Konzil solle noch vor dem Jahr 2000 stattfinden, allerdings mit weniger Themen als geplant. Erstmals äußerte der Patriarch seinen Wunsch, dem Panorthodoxen Konzil an der Jahrtausendwende in den ersten Jahren des 3. Jahrtausends weitere panorthodoxe synodale Prozesse folgen zu lassen. Die politischen Umwälzungen in einigen orthodoxen Ländern lassen dies wünschenswert erscheinen. Bartholomaios rief alle Orthodoxen Kirchen dazu auf, deutlicher als bisher die Interessen der Gesamtorthodoxie in den Vordergrund zu stellen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 8 (25.2.1997) 2]

Zweite Europäische Ökumenische Versammlung in Graz

Vom 23. bis 29. Juni 1997 fand in Graz die Zweite Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV 2) mit dem Thema »Versöhnung« statt (s. ihre Schlußbotschaft auf S. 240ff.).

Ursprünglich hatte es Bestrebungen zu einem Treffen zwischen dem Ehrenoberhaupt der Orthodoxie, Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel, dem russischen orthodoxen Patriarchen **Alexij II.** und Papst **Johannes Paul II.** im Vorfeld der Versammlung in Graz gegeben. Der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I., sagte seine Teilnahme an der EÖV 2 Ende Mai ab und verschob seinen offiziellen Besuch in Österreich, bei dem ihm auch die Ehrendoktorwürde der juristischen Fakultät der Universität Wien verliehen werden sollte, auf einen späteren Zeitpunkt. Zur Begründung gab er an, er wünsche nicht »an Auseinandersetzungen teilzunehmen, in denen um Machtpositionen ge-

rungen wird«. Eine Rolle spielte die Tatsache, daß Papst **Johannes Paul II.** zwar ein Zusammentreffen im Vorfeld der EÖV 2 mit Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland akzeptierte, es aber unter Verweis auf eine frühere Begegnung ablehnte, daß daran auch der Ökumenische Patriarch teilnehme. Bartholomaios I. hatte zudem vergeblich versucht, vor dem Treffen inhaltliche Festlegungen zu vereinbaren. Dem Ökumenischen Patriarchen kommt es zu, »Koordinator« der Orthodoxen Kirchen zu sein, deren Eigenständigkeit bleibt jedoch vollkommen gewahrt. Bartholomaios I. wies in seiner Absage darauf hin, daß »jüngste Entwicklungen« auf die Macht mancher hingewiesen hätten, allein entscheiden zu können.

Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Michael (Staikos)** von Österreich bedauerte die Absage des Ökumenischen Patriarchen. Seines Erachtens belastet die Annäherung zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan die ökumenischen Beziehungen auch mit der protestantischen Welt; denn statt einer offenen Begegnung sei man zur geheimen Kirchenpolitik der Vergangenheit zurückgekehrt und habe keine Rücksicht auf die kanonische Ordnung der Weltorthodoxie genommen.

Inzwischen wurde am 11. Juni 1997 auch das Treffen des russischen Patriarchen mit dem Papst abgesagt. **Aleksij II.** hat dem Vatikan die Schuld für die vom Heiligen Synod einstimmig beschlossene Absage des geplanten Treffens am 21. Juli 1997 mit dem Papst gegeben, was der Vatikan offiziell zurückwies. Das Treffen wäre das erste zwischen zwei Oberhäuptern der russischen Orthodoxie und Römisch-katholischen Kirche gewesen. Der Patriarch von Moskau erklärte, der Vatikan habe im letzten Moment die wichtigste Passage einer geplanten gemeinsamen

Erklärung wieder zurückgezogen, in der es um die Bestrebungen der Römisch-katholischen Kirche in Rußland gehe, der orthodoxen Kirche Gläubige abzuwerben, und darum, daß die mit Rom unierten Kirchen nicht zur Einheit der Kirche beitragen. Der Vatikan habe sich geweigert, beide Probleme anzusprechen. Dennoch hat die Heilige Synode der russischen Kirche ihre Bereitschaft erklärt, den Dialog fortzusetzen.

Der armenisch-apostolische Erzbischof von Wien, **Mesrob Krikorian**, meinte unter Anspielung auf das gescheiterte Treffen, es gehe nicht um die Abschaffung der unterschiedlichen theologischen Lehren, Traditionen und Frömmigkeitsformen. »Wir wollen alle diese Unterschiede belassen, aber wir wollen ein gemeinsames Glaubensbekenntnis sprechen, das alle wesentlichen Glaubenskernpunkte beinhaltet.« [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 22 (3.6.1997) 2; 23 (10.6.1997) 2; *To Bima*, 8.6.1997, S. A6; *Süddeutsche Zeitung*, 12.6.1997, S. 8; 17.6.1997, S.7]

Orthodoxe Gesandte fehlten im Petersdom

Erstmals seit zwei Jahrzehnten entsandte das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel keine »brüderliche Delegation« zum Patronatsfest am 29. Juni 1997 im römischen Petersdom. Obwohl aus Konstantinopel keine Erklärung hierzu eintraf, gehen Beobachter davon aus, daß die Nicht-Entsendung der Delegaten eine Antwort des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** auf die jüngsten Vorgänge zwischen dem Moskauer Patriarchen **Alexij II.** und dem Vatikan im Vorfeld der 2. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz ist. Offensichtlich ist das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie verstimmt über Berichte, wonach **Johannes Paul II.** bereit gewesen sein soll, **Alexij II.** auch

ohne sein Beisein zu treffen. Der Papst schien in seiner Reaktion um Mäßigung bemüht.

In der Ökumenischen Versammlung in Graz beschwerten sich erneut mehrere prominente Kirchenführer, darunter auch Patriarch **Alexij II.** und der armenische Katholikos **Karekin** über das aggressive Werben westlicher Missionare in orthodoxen und altorientalischen Stammgebieten. Unterdessen forderte der Papst in einer Botschaft anläßlich eines Treffens der Bischöfe aller katholischen Ostkirchen im ungarischen Unierten-Bistum Hajdudorog die unierten Kirchen zu neuen Anstrengungen in der Ökumene auf. Dabei empfahl der Papst den versammelten Kirchenführern eindringlich, ein neues Selbstverständnis und eine neue Rolle im Rahmen der Ökumene zu suchen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (15.7.1997) 3]

Unierte betonen Wunsch nach Zusammenarbeit mit Orthodoxie

Auf einer Konferenz im ungarischen Nyiregyhaza unter dem Thema »Die Identität der katholischen Ostkirchen« verabschiedeten Bischöfe und andere Vertreter aller unierten Ostkirchen eine Botschaft, in der die »engen kulturellen und geistlichen Bande mit der Orthodoxie« hervorgehoben werden. Die mit Rom verbundenen Kirchen hätten »den unwiderruflichen Wunsch«, mit der Orthodoxie für die Einheit und für das gemeinsame christliche Zeugnis zu arbeiten. Von den Differenzen zwischen den Orthodoxen und den Unierten bzw. der Römisch-katholischen Kirche ist in der Schlußbotschaft nicht im einzelnen die Rede. Bei dem Treffen seien »die Zugehörigkeit und die Treue einerseits zu unserer katholischen Kirche und andererseits zu unserer orientalischen Tradition«

festgehalten worden. Die »Schätze« der orientalischen Tradition müßten »klar und lebendig« gemacht werden, v.a. durch Liturgie und durch »tiefe Spiritualität«. Dabei bilde das Mönchtum auch heute den »Orientierungspunkt in unserer geistlichen Erneuerung«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (15.7.1997) 14]

Die 8. Akademische Begegnung zwischen Christen und Muslimen

Nach der letzten Konferenz in Teheran (22.–25.11.1996) fand vom 3. bis 5. Juni 1997 im Hotel »Marmara« in Konstantinopel unter der Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** die 8. offizielle Akademische Begegnung zwischen Christen und Muslimen statt. Sie wurde vom Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats in Chambésy/Genf und der Königlichen Akademie für die Erforschung der islamischen Kultur (Al-Albait Foundation) organisiert. Ko-Präsidenten der offiziellen Gespräche Christentum-Islam sind der orthodoxe Metropolit der Schweiz, Dr. **Damaskinos Papandreou** und der jordanische Kronprinz **El-Hassan Bin Talal**. An dieser Begegnung, welche die Fortsetzung des 1996 in Amman geführten Dialogs bildete, und deren Thema die »Perspektiven der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen am Vorabend des neuen Jahrhunderts« war, nahmen 40 Delegierte, jeweils 20 Theologen, und 3 Beobachter teil.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel beabsichtigt konkrete Schritte, um den Dialog zwischen dem Christentum und den anderen Weltreligionen zu forcieren, wie er in seinem Grußwort an die Konferenzteilnehmer betonte (s. den vollen Text auf S. 277ff.). Auch die vor drei Jahren mit Vertretern des Judentums geführten Gespräche zum Thema »Friede

und Toleranz« sollen fortgesetzt werden. Es solle dabei um konkrete praktische Zusammenarbeit gehen, so Bartholomaios I. Eine weitere Dialogrunde im deutschsprachigen Raum sei angesichts der schwierigen Situation von Muslimen in einigen westeuropäischen Ländern nicht ausgeschlossen. Kontakte mit dem Ökumenischen Patriarchat wurden bereits hergestellt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 8 (25.2.1997) 4; *Episepsis* 545 (30.6.1997) 4 ff.]

Hl. Nikolaos: Patron der Mittelmeerregion

Die Vertreter der orthodoxen Patriarchate, katholischer Bischofskonferenzen und evangelischer Kirchen richteten in einem Schreiben an Papst **Johannes Paul II.**, **Bartholomaios I.** von Konstantinopel und **Aleksij II.** von Moskau die Bitte, den Heiligen Nikolaos von Myra zum Patron des Mittelmeeres zu erklären. Anlässlich einer Tagung zum Jubiläum der 1197 geweihten Basilika des Heiligen, verwiesen die Teilnehmer aus 16 Mittelmeerländern auf die verbindende Funktion eines Heiligen, der in Europa bei allen Konfessionen als ein Symbol kirchlichen Beistandes und sozialen Friedens verehrt wird. Zum Abschluß des Symposions am 22. Juni 1997 wurde ein gemeinsames Gebet in der Basilika im italienischen Bari abgehalten. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 24 (17.6.1997) 1]

D. Sonstiges

Papst lehnt Frauenordination erneut ab

In einer Ansprache vor den römisch-katholischen Bischöfen Skandinaviens lehnte Papst **Johannes Paul II.** die Frauenordination erneut ab. Er sagte: »Die lutherischen Kirchen haben in jüngster Ver-

gangenheit wiederholt Frauen in Führungsaufgaben, darunter auch ins Bischofsamt, gewählt. Ausdrücklich betone ich, daß die Kirche keine Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.« [Christen heute 41 (Juni 1997) 122]

Christenverfolgung im Sudan

Im Sudan werden weiterhin Christen verfolgt. Die italienische Wochenzeitschrift »Famiglia Cristiana« berichtet, islamische Fundamentalisten gingen zunehmend gegen katholische Schulen vor. Sie vertrieben Lehrer und Schüler aus den Gebäuden und zerstörten die Bauten. In der Stadt Omdurman seien zwei katholische Missionszentren mit Kapelle, Sozialzentrum, Grundschule und Kindergarten sowie ein Ambulatorium von einigen sudanesischen Offizieren mit einer Polizeieinheit von 60 Mann besetzt und dann mit Bulldozern zerstört worden. Der Rektor und sieben Lehrer seien wenige Tage später verhaftet worden. Erzbischof **Gabriel Zubeir Wako** von Khartum habe beim Präsidenten der Islamischen Republik Sudan, **Ahmed Omar Hassan El Bashir**, protestiert, bisher ohne Antwort und Resultat. [Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI 11 (18.3.1997) 8]

Gemeinsame Eucharistiefeyer auf ökumenischem Kirchentag?

Der Deutsche Evangelische Kirchentag und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken teilten mit, daß auf dem für den Zeitraum zwischen 2002 und 2004 (nach einigen Informationen im Jahr 2003) geplanten ersten ökumenischen Kirchentag auch Abendmahlsgemeinschaft praktiziert werden solle. – Die katholische Deutsche Bischofskonferenz hält derzeit

eine Abendmahlsgemeinschaft, die jedoch keine Voraussetzung für die Veranstaltung sein sollte, für theologisch nicht verantwortbar. [ECH 14 (1997) 6; Rheinischer Merkur, 30.5.1997, S. 24]

Neuer Generalsekretär der KEK

In einer Sondersitzung am 11. und 12. Januar 1997 wurde der baptistische Pastor **Keith Winston Clements** aus Großbritannien zum neuen Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt. Für die Benennung war eine Kommission unter dem Vorsitz des griechischen orthodoxen Theologen Dr. **Alexandros Papaderos** beauftragt worden. Clements trat zum 1. September 1997 die Nachfolge des Schweizer **Jean Fischer** an. In den vergangenen Jahren wirkte der neue Generalsekretär der KEK hauptsächlich bei den Versöhnungsbemühungen im ehemaligen Jugoslawien mit und arbeitete an einem Menschenrechtsprogramm der Kirchen im Zusammenhang mit den Aufgaben der OSZE mit. [ECH 14 (1997) 6; Enimerosis 13 (1997), Heft 1, S. 8]

50 Jahre Lutherischer Weltbund

1947 rief eine erste Vollversammlung in Lund/Schweden den Lutherischen Weltbund (LWB) ins Leben und verabschiedete dessen Verfassung. Im Juli 1997 beging die neunte Vollversammlung des LWB in Hongkong das Jubiläum feierlich.

Ende 1996 gab es rund 61 Millionen lutherische Christen auf der Welt. Der LWB in Genf teilte mit, die Mehrzahl der Lutheraner lebe nach wie vor in Europa, die stärksten Zuwächse seien allerdings in Tansania und Äthiopien zu verzeichnen. [ECH 14 (1997) 6]

Vereinbarung der Utrechter Union mit Rom

Altkatholische und Römisch-katholische Kirche erstellten in einer Vereinbarung vom 29. Oktober 1996 bestimmte Richtlinien bezüglich des Kirchenwechsels von Priestern. Das Dokument, unterzeichnet von Kardinal **Edward Cassidy**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, und von Erzbischof **Antonius Glazemaker**, Präsident der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz, legt eine Zusammenarbeit für konkrete Fälle fest, u.a., daß mit einem Wechsel der Kirche für den Priester auch ein Wechsel der Gemeinde verbunden sein muß. Damit wird zugleich empfohlen, jede Art von Proselytismus und »künftige schädliche ökumenische Beziehungen« zu vermeiden. [*Herder Korrespondenz* 51 (1997) 378]

Ökumenische Trauungen neu geregelt

Die Landessynode der Evangelischen Kirche Württembergs beschloß in Stuttgart eine Neuregelung für evangelische Traugottesdienste, an denen ein katholischer Priester beteiligt ist. Ausgangspunkt hierfür war eine Vorlage der Evangelischen Kirche in Deutschland und der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, wonach in der Regel der katholische Priester bei solchen Gottesdiensten die Predigt hält und das Hochzeitspaar vom evangelischen Pfarrer und dem Priester gemeinsam gesegnet wird. [*epd-Wochenspiegel* 16/1997, S. 5]

Kardinal Kuharic gegen Neonazismus in Kroatien

Der Präpositus der Römisch-katholischen Kirche in Kroatien, Kardinal **Franjo Kuharic**, mißbilligte die politischen Aktivitäten des dominikanischen Priesters

Vjekoslav Lasic, der nach Angaben des Vatikans, mit der neonazistischen Gruppe »Neo-Ustashi« kollaboriert. Der Kardinal hat gemeint, »somit müssen wir die Ehre der Römisch-katholischen Kirche verteidigen«. [*Ekklesia* 74 (1997) 570]

Ehrendoktorwürde für Kardinal Wetter

Am 17. Juli 1997 wurde der Erzbischof von München und Freising, Kardinal **Friedrich Wetter**, mit der Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München ausgezeichnet. Anlässlich des 525. Stiftungsfestes der Universität würdigte die Katholisch-Theologische Fakultät Kardinal Wetter aufgrund seiner Verdienste als Wissenschaftler und Seelsorger und dankte ihm für sein Verständnis für die Anliegen der Katholisch-Theologischen Fakultät.

Kardinal Wetter promovierte 1956 in Rom und habilitierte sich an der Universität München für Dogmatik. 1962 wurde er Professor für Fundamentaltheologie an der Hochschule Eichstätt und 1967 für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Wetter wurde 1968 zum Bischof von Speyer geweiht und übernahm 1982 das Erzbistum München und Freising. 1985 wurde er zum Kardinal ernannt.

Beim feierlichen Promotionsakt hielt der Vorstand des Grabmann-Instituts der Universität München, Professor **Ulrich Horst**, die Laudatio zum Thema »Professor und Bischof«. Kardinal Wetter hielt seinen Festvortrag zum Thema »Theologie als Dienst am Glauben der Kirche«.

Mitgliedschaftsstatistik der EKD

Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) zählt gegenwärtig ca. 28 Millionen Mitglieder. Gut 57.000 Erwachsene (rund

3 % mehr als 1994) ließen sich nach Angaben der EKD erstmals taufen, revidierten ihren Kirchnaustritt oder seien aus einer anderen christlichen Kirche in die Evangelische Kirche übergetreten. 1995 seien 298.000 Menschen aus der Kirche ausgetreten, hieß es weiter; das sind laut Statistik gegenüber 1992 etwa 63.000 Menschen weniger. Die EKD-Mitgliedskirchen melden, die Kirchnaustritte würden wohl um 20 % zurückgehen. Die EKD resümiert: »Im Vergleich zu anderen Großinstitutionen, die in einer Zeit zunehmender Individualisierung mit erheblichen Mitgliederverlusten zu kämpfen haben, erweist sich die evangelische Kirche als besonders beständig.« – Insgesamt stellen die Christen in Deutschland über 70 % der Bevölkerung. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 14 (8.4.1997) 13]

Verminderte Konfirmandenquote

In der lutherischen Staatskirche Schwedens läßt sich nur noch eine Minderheit der Jugendlichen konfirmieren. Ihr Anteil rutschte im vergangenen Jahr erstmals unter die 50-Prozent-Marke: 49 % aller 15jährigen nahmen an der Konfirmation teil. Das geht aus der Jahresstatistik der Kirche hervor, zu der 85 % der 8,7 Millionen Einwohner gehören. Insgesamt sind 10 % aller Jugendlichen unter 25 Jahren kirchlich engagiert. Auch der Gottesdienstbesuch war im vergangenen Jahr rückläufig. Die Kirche registrierte 22 Millionen Gottesdienstbesucher, etwa eine halbe Million weniger als im Jahr davor. Wachsenden Zulauf haben hingegen kirchliche Veranstaltungen und Angebote für Kleinkinder. [*Rheinischer Merkur*, 25.7.1997, S. 27]

* Am 15. August 1996 ist der bekannte Theologe **Max Thurian** im Alter von 76

Jahren verstorben. Der Verstorbene war enger Mitarbeiter von Frère **Roger Schutz** und Mitgründer der Bruderschaft von Taizé. Ihm wird die Abfassung der bekannten Lima-Liturgie zugeschrieben. Er engagierte sich im Weltkirchenrat und war letztlich ein fruchtbarer kirchlicher Schriftsteller. [*Enimerosis* 12 (1996), Heft 10, S. 4]

* Kardinal **Joseph Ratzinger** beging 1997 seinen 70. Geburtstag. Die Theologie des von Papst **Johannes Paul II.** zum Präfekten der Glaubenskongregation berufenen Kardinals birgt vielfältige Bausteine zur Ökumene. Der frühere Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. **Eduard Lohse**, nannte Ratzinger einmal einen »hervorragenden Kenner evangelischer Theologie«, sah in ihm einen »besonders wichtigen und geachteten Partner in der Zusammenarbeit«. Er zeichnet sich außerdem durch seine Vertrautheit mit den Kirchenvätern, vor allem mit Augustinus, aus. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 16 (22.4.1997) 3]

* Im Alter von 93 Jahren verstarb in Münster der gebürtige Saarbrücker Theologe Pater **Wilhelm de Vries**. Als römisch-katholischer Fachmann für Ostkirchenfragen nahm er als einer der wichtigsten deutschen Theologen am Zweiten Vatikanischen Konzil teil und veröffentlichte in seiner mehr als fünfzigjährigen Forschungstätigkeit in Rom mehrere Standardwerke in diesem Bereich. Das Spezialgebiet des Jesuiten am Päpstlichen Orientalischen Institut war die Geschichte der Patriarchate und ihr Verhältnis zu Rom, wobei er sich gegen die Fixierung eines bestimmten Kirchenbildes aussprach und sich für die Wiedervereinigung der Kirchen einsetzte. De Vries siedelte 1989 an

einen Ruhesitz des Ordens nach Münster über. [Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI 27 (8.7.1997) 20]

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Niko-
lakopoulos**)

Anhang zur Chronik

Gruß Seiner Allheiligkeit,
des Ökumenischen Patriarchen *Bartholomaios I.*,
zur Eröffnungssitzung des Akademischen Treffens
von Christen und Muslimen
(Konstantinopel, 3. Juni 1997)

Verehrte Teilnehmer,

Es ist dies das achte Mal, daß es dem Allmächtigen Gott gefallen hat, Sie auf dem gegenwärtigen akademischen Treffen zusammenzuführen, dieses Mal am Sitz des Ökumenischen Patriarchen, um den für uns besten Weg zu diskutieren, wie wir in der Welt zusammenleben können. Die Existenz eines jeden von uns ist eine Tatsache und unser Zusammenleben ein göttliches Gebot. Unsere Aufgabe ist, den besten Weg des Zusammenlebens zu finden.

Es ist einleuchtend, daß der Zweck unserer Zusammenkunft nicht darin liegt, einander von der Wahrheit unseres Glaubens, sondern vielmehr von der Möglichkeit, miteinander zu leben zu überzeugen und praktikable Wege ausfindig zu machen, um gegenseitiges Verständnis, Toleranz und die Zusammenarbeit zu verbessern. Denn unglücklicherweise – Gottes in den heiligen Büchern beider Religionen enthaltenem klaren Gebot zum Trotz – hat es auf beiden Seiten einige gegeben, die sich selbst weiser als die heiligen Schriften glaubten und die keine Gelegenheit ausließen, ihren Lehren widersprechende, dafür menschlichen Interessen und Absichten dienende Ansichten zu unterstützen und zu verbreiten.

Die Welt, die Gott und dem Glauben an Ihn gegenüber gleichgültig ist, hat uns, die Gläubigen, in dieser Hinsicht längst überholt und in den westlichen Gesellschaften ein gesetzliches Rahmenwerk geschaffen, das mit Hilfe internationaler Konventionen und der nationalen Gesetzgebung Toleranz, d.h. das Recht der Einzelnen, Gott frei ihrem Glauben gemäß zu verehren, ohne dafür verfolgt zu werden, gesetzlich festgelegt.

Es wäre falsch, dieses Zeichen der Zeit zu übersehen, das über Jahrhunderte in die weisesten Geister und die gläubigsten Herzen eingeprägt wurde. Freilich, Botschaften der Herrschaft, Botschaften, die Zusammenleben und Zusammenwirken ablehnen, wurden ebenso über Jahrhunderte in andere Herzen eingeprägt.

Doch liegt es heute in unserer Macht, eine der Botschaften zu wählen und entsprechend zu leben. Zwischen gegenseitiger Vernichtung, Toleranz, Zusammenarbeit, Unterstützung füreinander und Selbstopfer erstrecken sich unendliche Stufungen, die innere Stimmungen und äußere Übereinstimmungen im Zusammenleben bezeichnen. Ein jeder von uns, als Individuum und geistlicher Führer, Repräsentant einer Gruppe Gläubiger, steht auf einer gewählten Stufe. Und darin liegt das Ausmaß unserer persönlichen Verantwortung – die geistige Stufe, auf der wir stehen werden, zu wählen.

Alles weitere folgt einem fast festgelegten Verlauf in einer Verkettung von Ursachen und Folgen, die sich aus unseren guten oder schlechten Entscheidungen ergibt, selbst wenn die Schuld oft außerhalb unserer Reichweite liegenden Faktoren zugeschoben wird. Unsere Verantwortung bleibt jedoch bestehen, denn es ist unsere Entscheidung, die die Kette der Ereignisse auslöst, stets natürlich in den Grenzen der vom allmächtigen, weisen und barmherzigen Gott aufgestellten ewigen moralischen Gesetze.

Wir haben uns nicht versammelt, um in diesem Raum die grundlegenden Dinge zu wiederholen, die von den Mitgliedern der einen oder der anderen religiösen Gemeinschaft über die andere gesagt und geschrieben wurden, sondern um unsere Erfahrung und unser Wissen über das Beste, das in den geistigen Schätzen jedes Glaubens gefunden werden kann, vorzulegen, um mit Hilfe der Spiritualität denen zu helfen, die dies wollen, und so die gegenwärtige Welt zu verbessern.

Unendlich viele Schritte sind zu tun, um in die geistigen Tiefen der heiligen Schriften beider Glaubensgemeinschaften einzudringen, deshalb gibt es die vielen Deutungsrichtungen und die zahlreichen Weisen, sich den in ihnen liegenden Wahrheiten zu nähern. Von der oberflächlichen und seichten, die Umstände, die Rezipienten, Absichten und allgemeinen Bedingungen, unter denen und für die das geschriebene Wort gesprochen wurde, ignorierenden Konzentration auf den Buchstaben, hin zur tiefen oder tiefsten, die die Gründe, Ursachen, Intentionen, Bedingungen, die Aufnahmefähigkeit der Hörerschaft und alle begleitenden Momente analysiert und die den vom untersuchten Text zum Ausdruck gebrachten ursprünglichen Geist sucht.

Es ist unsere Pflicht, als einzelne sowie gemeinsam diesen ursprünglichen Geist zu suchen. Das ist langwierig und manchmal unerfreulich, weil unsere Umgebung uns oft in jeder nur denkbaren Weise drängen wird, ihre eigene Vision vom ursprünglichen Geist des Glaubens anzunehmen.

Wir glauben, daß die ausgezeichnetsten Persönlichkeiten jedes Glaubens nicht die Sichtweise der öffentlichen Meinung über den Inhalt des Glaubens ausdrücken, sondern vielmehr diesen leiten und formen sollten. Natürlich nicht so, daß die Glaubensformen durcheinander gebracht würden, sondern indem sie vertieft und jene geistigen Edelsteine dargeboten werden, die aus der Versenkung in den Geist der Schriften geborgen wurden. Es ist möglich, daß einige Gläubige die Gelehrten beschuldigen könnten, neue Ideen einzuführen. Doch liegt es an ihnen, ihr Wissen zu nutzen, um ihre Ansichten angemessen zu begründen und solche Gefahren so weit als möglich zu vermeiden, sofern sie es nur wollen. Jedenfalls bleibt eine Tatsache, daß die höchsten Glaubenslehren, die höchsten Gebote Gottes für geistlich reife Persönlichkeiten bestimmt sind, und wir können in den Gesellschaften deshalb, angesichts dieser unvermeidbaren Unterscheidung, beides, die einfachste und die höchste Wahrnehmung des göttlichen Willens, finden.

Es ist daher unsere Pflicht, die Menschen zu drängen, sich zu erheben und geistig zu vervollkommen, was unmittelbar mit Entscheidungen für unser eigenes Tun verbunden ist.

Erlauben Sie mir, zwei Texte zu zitieren. Einer wurde von einem Muslim, der andere von einem Christen geschrieben. Sie werden bemerken, daß derselbe Geist beide durchdringt, so sehr, daß es keine leichte Aufgabe wäre, die Herkunft des Textes zu bestimmen, solange wir den Autor nicht kennen.

Einer von ihnen schreibt: Jemand ging zur Tür des Geliebten und klopfte an. Eine Stimme kam von innen: »Wer ist da?« Er antwortete: »Ich bin es.« Die Stimme sagte: »Hier ist kein Platz für dich und mich«, und die Tür blieb vor ihm verschlossen. Nach einem Jahr der Einsamkeit und der Askese kehrte er zurück und klopfte wieder. Eine Stimme von innen fragte: »Wer ist da?« Der Mann antwortete: »Ich bin Du.« Da wurde ihm die Tür geöffnet.

Der andere schreibt: »Wir müssen alle Menschen als einen sehen ... und für einen jeden soviel Liebe fühlen, daß wir bereit wären, für sie unser Leben zu geben.«

So stimmen empfängliche Geister darin überein, daß unser Einswerden mit dem Mitmenschen uns die Tür zu seinem Herzen öffnet und daß diese Einheit den Punkt des Selbstopfers erreichen soll. Dies alles immer in Übereinstimmung mit dem Willen des einen Gottes.

Es ist schwierig zu sagen, welcher Autor welchem Glauben angehört, obwohl der eine ein Muslim (Roumi) und der andere ein orthodoxer Christ (Hl. Symeon der Neue Theologe) ist.

Darum ist es natürlich und nötig, sich auf dem aufrichtigen und selbstlosen Pfad zu treffen, der zu Gott führt, so wie die zuvor erwähnten beiden Gottessucher sich auf ihm begegneten, obwohl sie auf ihrer Suche verschiedenen Wegen folgten. Das ist unvermeidlich, denn Gott ist Einer und wenn wir ihn erreicht haben, werden wir uns mit den anderen zusammen finden. Das Problem liegt dann nicht in der Verschiedenartigkeit des Glaubens, sondern in der unterschiedlichen Art und Weise der Suche. Denn, sofern wir aufrichtig und selbstlos Gott suchen, wird er uns mit der Zeit nach dem Maß unserer Liebe zu Ihm offenbar. Sollten wir aber durch Gott unseren eigenen Interessen zu dienen versuchen, werden wir auf Wegen gehen, die uns in die Irre führen, und unser Gott wird das Produkt unserer Einbildung sein, unsere übelwollenden Züge besitzen und unsere Fehler rechtfertigen.

Solange wir uns auf Gott zubewegen, sind diejenigen, die bereits den Pfad beschritten haben, die Gottesmänner, nützlich und unerläßlich. Der Gottesmann ist ein Schatz in einer Ruine. Der Gottesmann ist verborgen. Suche und finde den Mann Gottes. (Roumi)

Der Mann Gottes, den uns der muslimische Dichter zu finden drängt, ist für die orthodoxen Christen der Heilige. Und für die Muslime wird er sicherlich mit den Tugenden der Großzügigkeit, Güte, Gerechtigkeit, des Edelmutes und der Vermeidung von Stolz bekleidet sein.

Die Gottesmänner winken uns aus beiden Religionen zu und erzählen, daß Gott »barmherzig und mitleidig, nachsichtig und gnadenvoll und wahrhaftig« ist, und daß auch wir barmherzig, mitleidig und wahrhaftig sein müssen.

Die Gottesmänner versichern uns, daß wir alle gleichermaßen Kinder Gottes sind und daß wir uns selbst an die Stelle unseres Mitmenschen versetzen müssen, um ihm beizustehen.

Die Gottesmänner versichern uns, daß es immer einen Weg des Zusammenlebens gibt, daß stets die Notwendigkeit des Zusammenlebens besteht und daß die Unfähigkeit, zusammen zu leben, nicht von Gott herrührt, nicht der Natur der Dinge entstammt, sondern uns selbst, wenn wir nicht dem Willen Gottes gehorchen, Ihm unsere eigenen Interessen vorziehen und besonders, wenn immer wir edle Gesinnung, Güte und Gerechtigkeit ver-

gessen und unseren Nächsten ungerecht und hart behandeln. Bei solchen Gelegenheiten setzen wir erschreckende geistige Kräfte in Bewegung, wir entfesseln Stürme und beklagen unzählige Opfer, geopfert auf dem Altar der Ungerechtigkeit.

Am schlimmsten aber: Wir nehmen unseren Teil Verantwortung an der Tragödie nicht an, sondern beschuldigen andere. Manchmal, und nicht einmal selten, rechtfertigen wir unsere unmenschlichen Taten, indem wir sagen, daß sie der Befehl Gottes, des Barmherzigen und Liebenden, gewesen seien und weigern uns so anzuerkennen, daß der Weg, den wir beschreiten, uns von Seinem barmherzigen Willen fortführt. Und dieses Verhalten wird nicht nur von einer Seite an den Tag gelegt. Die Geschichte berichtet uns, daß Menschen beider Seiten zu manchen Zeiten gegen das göttliche Gebot der Nächstenliebe gehandelt haben.

Fast 2000 Jahre nach der Geburt Jesu, von dem der Koran sagt, ihm seien die Kraft der Wunder und der Heilige Geist gegeben worden (Koran 2,81), und mehr als 1400 Jahre nach der Geburt des Stifters der muslimischen Religion ist die Zeit gekommen, tief in unsere Gefühle zu blicken, um herauszufinden, ob unsere Konflikte und Differenzen ihnen und nicht den Befehlen des barmherzigen Gottes zuzuschreiben sind. Und wenn wir einander nicht bis zum Punkt des Selbstopfers lieben können, laßt uns wenigstens einander ertragen. Wenn wir einander nicht völlig ertragen können, laßt uns zumindest nicht unsere Schwäche dadurch rechtfertigen, daß wir sagen, sie sei das Gebot Gottes. Und laßt uns unter den gegenwärtigen Umständen brauchbare Mittel zur Zusammenarbeit und zum Zusammenleben finden.

Der östliche Mittelmeerraum und die umliegenden Länder sind Gebiete, in denen Koexistenz und Zusammenarbeit zwischen den Anhängern dieser beiden Religionen eine lange Geschichte haben. Zur gleichen Zeit sind sie jedoch Gebiete, die Zeugen furchtbarer Konflikte und Konfrontationen geworden sind.

Das Buch der Geschichte liegt offen vor uns. Die leeren Seiten warten darauf, von uns gefüllt zu werden. Es hängt von uns ab, ob wir sie mit Blut oder mit Tinte, mit dem Stift oder mit dem Schwert, mit Liebe oder unmenschlichem Verhalten, mit Gott oder gegen Seine Gebote beschreiben. Dies ist der Zweck unseres Treffens – den Grund zu legen, damit der Stift und nicht das Schwert die Geschichte schreiben, daß Liebe und nicht Haß das Herz beherrschen und daß das Toleranzgebot im Koran und das Liebesgebot im Evangelium Wirklichkeit werden.

Das ist es, was die Gottesmänner, »Könige, verborgen unter einem demütigen Mantel« von uns verlangen. Hören wir sie. Wir hoffen, daß wir sie hören. Es ist die einzige vernünftige Einstellung, die einzige Hoffnung.

Geehrte Teilnehmer!

Auf dem letztjährigen akademischen Treffen zwischen Christen und Muslimen in Amman/Jordanien wurde beschlossen, daß das Thema des gegenwärtigen achten Treffens »Perspektiven für die Kooperation und Partizipation von Christen und Muslimen am Vorabend des neuen Jahrhunderts« in drei Einheiten gegliedert sein sollte:

a) Prinzipien und historische Perspektiven der Kooperation

- b) Perspektiven der Kooperation auf lokaler und regionaler Ebene
- c) Perspektiven der Kooperation auf internationaler Ebene.

Im Verlauf früherer ähnlicher Treffen in Chambésy, Genf, in Amman (Jordanien), Athen und in dieser Stadt, wurden die folgenden Themen diskutiert:

- a) Autorität und Religion in der Tradition der beiden Religionen und unter den gegenwärtigen Umständen;
- b) Modelle für eine historische Koexistenz von Christen und Muslimen und ihre weiteren Aussichten;
- c) Frieden und Gerechtigkeit in der Tradition der beiden monotheistischen Religionen;
- d) Religiöser Pluralismus;
- e) Jugend und die Werte der Mäßigung;
- f) Erziehung zu Verständnis und Kooperation;
- g) Das Erziehungssystem in Islam und Christentum.

Wie man aus diesen wirklich reichhaltigen Themen ersehen kann, ist noch ein weiter Weg zwischen uns zu gehen. Jedenfalls ist der Anfang, der die Hälfte von allem ist, gemacht.

Wir wollen nicht auf das Thema des gegenwärtigen Treffens eingehen, sollen wir doch die Vorträge der ehrenwerten, autorisierten Redner abwarten. Obwohl wir wissen, daß der muslimische Glaube enger oder so sehr wie das Christentum mit politischem und weltlichem Gewicht verbunden ist, möchten wir dennoch betonen, daß der Kontext, in dem wir das Thema, das auf dem gegenwärtigen Treffen diskutiert werden soll, betrachten, der religiöse und nicht der politische ist. Wir haben uns in der Eigenschaft des Gläubigen jeder Religion versammelt und nicht in der Eigenschaft politischer Einheiten, zu denen wir irgendwie gehören.

Unglücklicherweise wurde Religion exzessiv als ein politischen Zwecken dienliches Mittel benutzt, und als Ergebnis davon verbinden die persönlichen Erfahrungen und Hintergründe Religion so stark mit Politik, daß für viele Menschen die religiösen Begriffe oft politische Bedeutung haben und keine religiösen Differenzierungen bezeichnen. Wie auch immer, im Alltag, wo der Mensch seinen Mitmenschen trifft, hindert die Verschiedenartigkeit der Religionen den Nicht-Fanatiker nicht, eine wundervolle Zusammenarbeit und Koexistenz zu entfalten. Das ist sehr bemerkenswert und eine in vieler Hinsicht interessante Beobachtung, da sie darauf verweist, daß die Gläubigen der beiden Religionen die religiöse Verschiedenheit nicht als Hindernis für eine Zusammenarbeit auf anderen Gebieten, mit Ausnahme natürlich des religiösen, erfahren.

Das ist ein schöner Ansatz für weiteres Nachdenken und zur gleichen Zeit ein wichtiger Grund für aufrichtige Selbstkritik religiöser Führer aller Stufen, die nur zu oft aus politischen und nicht aus religiösen Gründen Menschen, die miteinander in sehr guter Beziehung und Kooperation standen, in einander hassende, sich scheinbar vernichtende Feinde verkehren.

Es ist deshalb offensichtlich, daß nicht die religiöse Verschiedenheit diesen Zusammenprall herbeiführt, sondern daß einige Menschen die religiöse Verschiedenheit ausnutzen, um den Konflikt, in dem sie politische Ziele durchsetzen wollen, zu verursachen oder zu intensivieren.

Wir als Menschen, die dem rein religiösen Glauben einer jeden Religion Ausdruck verleihen, dürfen daher nicht der Versuchung nachgeben, Streitigkeiten, die anderen

Quellen entspringen, eine religiöse Wendung zu geben. Unglücklicherweise beschränken sich Kriege und Fanatismus nicht nur auf die Anhänger verschiedener Religionen, sondern können sogar unter den Mitgliedern ein und derselben Religion beobachtet werden, und wir brauchen keine geschichtlichen Fallbeispiele zu zitieren, weil es eine jeden Tag erfahrene Wirklichkeit ist. Und wir sehen leider, daß es viele Spaltungen und Zerfall mit sich brachte, solche Konfrontationen zu rechtfertigen und die Geister intrareligiöser Differenzen zu wecken, die, soviel ist sicher, nicht aus Gott entstehen können, sondern nur aus unseren Leidenschaften.

Um die obigen Gedanken zusammenzufassen, betonen wir, daß das grundlegende Prinzip der Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen dasjenige Prinzip ist, das ihre verschiedenen Hindernisse in die Sphäre der Politik verweist, in die sie gehören. Die meisten der für die Kooperation als hinderlich vorgebrachten Gründe sind nicht religiöser Natur, auch wenn sie so dargestellt werden.

Das zweite grundlegende, sich aus dem ersten ergebende Prinzip ist, daß wir aufgerufen sind, uns tiefgehend mit den Lehren der Religion eines Menschen zu befassen und davon die politischen Ableger, die sich in die rein religiösen Lehren eingeschlichen haben, auszusondern. Im Verlauf unserer Untersuchung werden wir, sobald wir uns tatsächlich in ein Thema vertiefen, viele Mißdeutungen religiöser Vorschriften entdecken. Unglücklicherweise werden wir auf psychologische Hemmungen stoßen, wenn es darum geht, Ansichten, die sich über Jahrhunderte hinweg verfestigt haben, zurückzuweisen, doch das kommende 3. Jahrtausend nach Christus fordert von uns, daß wir das tun. Das laufende 15. Jahrhundert nach der Geburt des Stifters der Muslimischen Religion verpflichtet uns, den Punkt, an dem wir jetzt stehen, erneut zu überprüfen. Liegt das an dem rein religiösen Geist eines jeden Glaubens oder an den wechselnden Umständen politischer Perspektiven? Sind die gegenwärtigen Bedingungen der Welt derart, daß friedliche Koexistenz und Kooperation als die besten Mittel sogar zur Durchsetzung politischer mit religiösem Glauben verbundener Perspektiven aufgezeigt werden? Vielleicht ist zu guter Letzt doch und in jeglicher Hinsicht Frieden dem Krieg vorzuziehen? Unsere eigene Antwort ist unzweifelhaft Ja. Die Gnade Gottes sei mit euch allen.

(Aus dem Engl. übers. von *Johannes Vahlkampf*)

Eingesandte Schriften

- Adamtziloglou, Evanthia Ch.*, 'Ἦσαν δε ἐκεῖ γυναῖκες πολλά ... Βιβλικές και θεολογικές μελέτες για τη γυναίκα. Παρεμβάσεις στη σύγχρονη φεμινιστική θεολογία, (Εκκλησία – Κοινωνία – Οικουμένη 13), Thessaloniki: Ekdoseis Simbo 1997, 183 S.
- Argyriou, Asterios*, Μακαρίου τοῦ Μακρῆ Συγγραμματα, (Byzantina Keimena kai Meletes 25), Thessaloniki: Kentro Byzantinon Erevnon 1996
- Baloglou, Christos P.*, Die Einteilung des Volkes in drei Stände bei Georgios Gemistos im Vergleich zu Hippodamos von Milet und den Physiokraten, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 46 (1996) 311–324
- Banou, Polyxeni E.*, Η στάση της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας στο Παγκόσμιο Συμβούλιο Εκκλησιών. Ιστορική και θεολογική προσέγγιση από ορθόδοξη άποψη, Dissertation: Aristoteles-Universität Thessaloniki 1997
- Barnalidis, Sotirios*, Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο. Μαρτυρία – Εὐθύνες – Πρωτοβουλίες, Athen 1996, 59 S.
- Basarab, Mircea*, Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, Sonderdruck aus: *Catholica* 50 (1996) 261–285
- Ders.*, Ermineutica Biblica, Oradea: Editura Episcopiei Ortodoxe Romane 1997, 158 S. (ISBN 978-98029-2-3)
- Beck, Otto (Hg.)*, Kartause Marienau. Ein Ort der Stille und des Gebets, Sigmaringen: Jan Thorbecke Verl. 1990, 48 S. (ISBN 3-7995-4091-1)
- Beierwaltes, Werner*, Dionysios Areopagites – Ein christlicher Proklos?, Sonderdruck aus: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, hg. v. *Theo Kobusch – Burkhard Mojsisch*, S. 71–100, o.A.
- Benakis, Linos G.*, 'Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ στὸ Βυζάντιο, Sonderdruck aus: 'Απὸ τὰ πρακτικὰ τοῦ Διεθνoῦς Συνεδρίου: 'Ἡ ἀριστοτελικὴ ἠθικὴ καὶ οἱ ἐπιδράσεις της (Ἀθήνα 24-26 Μαΐου 1995), Athen 1996, S. 252–259
- Ders.*, Griechische Philosophie im Mittelalter. Stand der Forschung, *Cahiers de L'Institut du Moyen-Age*
- Grec et Latin*, Université de Copenhague 66 (1996) 51–65
- Ders.*, Lateinische Literatur in Byzanz. Die Übersetzungen philosophischer Texte, Sonderdruck aus: *Philellin. Studies in Honour of Robert Browning*, Venice 1996, S. 35–42
- Biehl, Peter – Bizer, Christoph u.a. (Hgg.)*, Sonderdruck aus: *Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)*, Bd. 9, Neukirchen 1992
- Bienert, Wolfgang (Hg.)*, Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381. Deutscher Ökumenischer Studiausschuß (DÖSTA), m. e. Geleitwort v. Bischof *Joachim Wanke*, Erfurt, hrsg. i. Auftr. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen i. Deutschland, Eichstätt: Franz Sales Verl. 1997, 104 S. (ISBN 3-7721-0191-7)
- Christoforidis, Venizelos*, Αντιέρημος, Thessaloniki: Ekdoseis »Philologiki« Mpimpis 1988, 43 S.
- Derwahl, Freddy – Kaufmann, Hans-Günther*, Athos. Das Heilige berühren, Augsburg: Pattloch 1997, 191 S. (ISBN 3-629-00112-2)
- Feige, Gerhard*, Die Väter der Kirche – eine ökumenische Herausforderung, in: Unterwegs zum Glauben: Festschrift für *Lothar Ullrich* zum 65. Geburtstag, hg. v. *Wolfgang Beinert*, (Erfurter theologische Studien 74), Leipzig: Benno-Verl. 1997, S. 430–447 (ISBN 3-7462-1216-2)
- Fraas, Hans-Jürgen*, Religion im Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung bei Kindern heute, Leithofen, 16.–19.9.1994, Religionspädagogische Beiträge 35/ 1995
- Gaitanis, Vassilios*, 'Ἡ ἀπουσία τῆς παρουσίας, Α': Οἱ διαλεκτικὲς μορφὲς τῆς ἀπουσίας στὸν σύγχρονο κόσμο. Β: Σκέψεις πάνω στὴν ἀγωνία, στὸν φόβο καὶ στὸν χρόνο στὸν Kierkegaard, Thessaloniki: University Press 1994, 435 S. (ISBN 960-12-0420-2)
- Galanis, Ioannis*, Τὸ καινοδιαθηκικὸ ὑπόβαθρο τῶν σχέσεων ἀνθρώπου καὶ κτίσης κατὰ τὴ λατρευτικὴ πράξη τῆς ἐκκλησίας, Sonderdruck aus: *EETHSTH* für die Festschrift für *Konstantinos D. Kalokyris*, Thessaloniki 1985, S. 385–400

- Ders.*, Η σύγχρονη οικολογική κρίση και οι Τρεις Ιεράρχες. Λόγος πανηγυρικός που εκφωνήθηκε με απόφαση της Συγκλήτου στις 30 Ιανουαρίου 1989 (Εορτή των Τριών Ιεραρχών) στην αίθουσα τελετών του Πανεπιστημίου. Einführung vom Rektor *Antonios Trakatelis*, (Aristoteles-Universität Thessaloniki), Thessaloniki 1990, 24 S.
- Ders.*, Σύγχρονες »Προφητείες« και »Αποκαλύψεις« μέσα από έρμηνειές και παρερμηνειές του βιβλίου της »Αποκαλύψεως, Sonderdruck aus: »Η »Αποκάλυψη του »Ιωάννη«. Προβλήματα φιλολογικά, ιστορικά, έρμηνευτικά, θεολογικά, hg. v. der *Erzdiözese von Zypern*, Leukosia 1995, S. 273–285
- Galitis, Georg*, Das unablässige Gebet als Element des Mönchtums. Geschichtlicher Überblick, Festschrift für *Andreas Theodorou*, Sonderdruck aus: *EETHSA* 30 (1995) 651–659
- Karavidopoulos, Ioannis D.*, Ελληνική βιβλική βιβλιογραφία του 20^{ου} αιώνα (1900–1995), (Bibliki Bibliothiki 10), Thessaloniki: Ekdoseis P. Pournaras 1997, 324 S. (ISBN 960–242–121–5)
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.)*, Chancen und Risiken der Mediengesellschaft. Gemeinsame Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, (Gemeinsame Texte 10), Bonn: o.J., 82 S.
- Dass.*, Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur *Woche für das Leben* 1997: »Jedes Kind ist liebenswert. Leben annehmen statt auswählen«, (Gemeinsame Texte 11), Bonn: o.J., 31 S.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)*, »... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.« Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, (Gemeinsame Texte 12), Bonn-Frankfurt a.M.-Hannover 1997, 104 S.
- Kontostergiou, Despoina D.*, »Η περί Άγίου Πνεύματος διδασκαλία του Μεγάλου Φωτίου, Sonderdruck aus: Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικού Συνεδρίου με θέμα: »Μέγας Φώτιος«, Thessaloniki 1995, S. 251–267
- Loudovikos, Nikolaos*, »Η θεολογία της θελήσεως ως υπέρβαση του νατουραλισμού στην όντολογία του προσώπου και της ιστορίας, *Synaxi* 59 (1996) 61–80
- Ders.*, »Η νεοπλατωνική ρίζα της άγωνίας και η θεολογία του πραγματικού. Περί όντος ύπάρξεως και θεωρίας. Πλωτίνος – Άκινάτης – Παλαμάς, *Synaxi* 62 (1997) 39–53
- Mantzaridis, Georgios I.*, Πρόσωπο και θεσμοί, Thessaloniki: Pournaras 1997, 203 S. (ISBN 960–242–141–X)
- Ders.*, Grundlinien christlicher Ethik, aus d. Griech. übersetzt v. *Andreas Wolf*, Thessaloniki: o. J., 175 S.
- Matsoukas, Nikos Ath.*, Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349), Thessaloniki: Ekdoseis Bani- as 1993, 408 S.
- Neuner, Peter – Weitlauff, Manfred (Hgg.)*, Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München, (*MThZ* 48, Heft 3/4), St. Ottilien: EOS 1997, 406 S. (ISSN 0580–1400)
- Nikolakopoulos, Konstantinos*, Το Ινστιτούτο Ορθόδοξου Θεολογίας του Πανεπιστημίου Μονάχου / Das Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München, *Φοιτητικό Εργαστήρι*, Heft 4, o.J., S. 51–56
- Nikolaou, Theodor*, Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik. Einige Grundgedanken, in: Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München, hg. v. *P. Neuner* und *M. Weitlauff*, *MThZ* 48, Heft 3/4 (1997) 301–312
- Oikonomides, Eirini*, »Ο Οικουμενικός Πατριάρχης »Ιερεμίας Β' άπαντά στους λουθηρανούς. Μετάφρασις εκ του πρωτοτύπου αρχαίου ελληνικού. Πρώτη άπαντητική επιστολή του Οικουμενικού Πατριάρχου »Ιερεμίου Β' προς την Αγγουσταίαν Όμολογίαν (τόν λουθηρανισμό), Athen 1997, 128 S. (ISBN 960–90665–0–X)
- Papathanassiou, Athanassios N.*, Προσωπική χρέωση. Μερικά κανονικά κριτήρια γιά τη χριστιανικότητα των »Χριστιανικών« και τόν εκχριστιανισμό των »μη Χριστιανικών«, Sonderdruck aus: *EETHSA*, Athen 1996, S. 549–570
- Prcela, Frano*, Spis Jurja Krizanica »Della Missione in Moscovia« (1641). Prikaz djela i njegove dijaloške i teoloske implikacije za trenutni ekumenski dijalog s pravoslavljem, Sonderdruck aus: Dialog. Auf dem Weg zur Wahrheit und zum Glauben (FS *Augustin Pavlovic OP*) = Dijalog. Na putu do istine i vjere (zbornik u cast Augustina Pavlovica OP), hg.

- v. Frano Prcela (Hg./Priredio), Mainz-Zagreb 1996, S. 257–271
- Pseftongas, Vassilios, Μία απάντηση από ὁρθόδοξη σκοπιά στὴν Ἐγκύκλιο Ἐπιστολὴ »Ut unum sint« (Ἰω. 17,21) τοῦ Πάπα Ρώμης Ἰωάννη Παύλου Β' γὰ τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 27 (1995) 331–344
- Ders., Orientamento spirituale dell'Europa. Il contributo del Cristianesimo orientale ed occidentale (Atti del IV Simposio Inter Cristiano. Alessandropoli, 3–7 settembre 1995), (Ἐκκλησία – Κοινωνία – Οἰκουμένη 12), Thessaloniki: Edizioni Kyromanos 1997, 323 S. (ISBN 960–7812–00–X)
- Romanides, John S., Church Synods and Civilization, Sonderdruck aus: *Theologia* 63 (1992) 423–450
- Savvidis, Kyriakos, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 5), St. Ottilien: EOS Verlag 1997, 233 S. (ISBN 3–88096–139–5)
- Secrétariat pour la préparation du Saint et Grand Concile de l'église orthodoxe, Synodica. II^e conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy, 3–12 septembre 1982), Heft VIII, Chambésy-Genève: Les éditions du centre orthodoxe 1994, (griech. Nr. VII), 209 bzw. 251 S.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel. Ethik in der Werbung. 22. Februar 1997, (Arbeitshilfen 135), Bonn: o.J., 26 S.
- Sytenko, Leonid und Tatjana, Wladimir Solowjow in der Kontinuität philosophischen Denkens, Schaffhausen: Novalis Verlag 1997, 680 S. (ISBN 3–7214–0672–9)
- Tambrun-Krasker, Brigitte u.a. (Bearb.), Oracles Chaldaïques. Recension de Georges Gémiste-Pléthon (= Μαρκὰ λόγια τῶν ἀπὸ Ζωροάστρου μάγων. Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος. Ἐξηγήσεις εἰς τὰ αὐτὰ λόγια). Édition critique avec introduction, traduction et commentaire par Brigitte Tambrun-Krasker. La recension arabe des Μαρκὰ λόγια par Michel Tardieu, (Corpus Philosophorum Medii Aevi 7), Athen-Paris-Brüssel: The Academy of Athens (Librairie J. Vrin - Éditions Ousia) 1995, XXX, 187 S. (Brüssel: ISBN 2–87060–052–052–6)
- 4 Hefte der *Theologisch-Praktischen Quartalschrift* 144 (1996): Heft 1: Ehe; Heft 2: Der gläserne Mensch; Heft 3: Entsolidarisierung. Neue Solidarität; Heft 4: Gottfreie Gegenwart? Regensburg: Verl. Friedrich Pustet, 448 S. (ISBN 0040–5663)
- Thöle, Reinhard, Orthodoxe Kirchen in Deutschland, (Bensheimer Hefte 85), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 112 S. (ISBN 3–525–81174–0)
- Dodone, Teil III. Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίδα τοῦ Τμήματος Φιλοσοφίας-Παιδαγωγικῆς καὶ Ψυχολογίας, Bd. 25, Ioannina: Universität von Ioannina 1996, 371 S.
- Vantsos, Christos K., Ἡ μέριμνα τῆς Ἐκκλησίας γὰ τὴν προστασία τοῦ περιβάλλοντος, Thessaloniki 1997, 95 S.
- Vassiliadis, Petros, ΣΤΑΥΡΟΣ: Centre of the Pauline Soteriology and Apostolic Ministry, Sonderdruck aus: *EETHStH* 27 (1982) 251–259, Thessaloniki 1985
- Ders., Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, Sonderdruck der Aristotele-Universität Thessaloniki: *EETHStH*, »Mneme« Ioannis E. Anastasiou, Thessaloniki 1992, S. 105–108
- Ders., Ευχαριστιακὴ καὶ θεραπευτικὴ πνευματικότητα, Sonderdruck aus: *EETHStH* Neue Reihe, Theologische Abteilung, Bd. 3, Thessaloniki 1995, S. 125–147
- Ders., Eucharist and Q (The Understanding of Eucharist in the Primitive Church), Sonderdruck aus: *EETHStH*, Neue Reihe, Theologische Abteilung, Bd. 6, Thessaloniki 1996, S. 113–130
- Ders., The Understanding of Eucharist in St. John's Gospel, Sonderdruck aus: Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo a cura di L. Padovese, Sotto il patrocinio dell'Associazione Culturale Eteria e dei Frati Cappuccini – Parma, (Turchia: la Chiesa e la sua storia XI), Roma: Istituto Franceseano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano 1996, S. 39–52
- Ders. (ed.), Oikoumene and Theology. The 1993–95 Erasmus Lectures in Ecumenical Theology, (Ἐκκλησία – Κοινωνία – Οἰκουμένη 11), Thessaloniki: paratiritis 1996, 179 S. (ISBN 960–260–882–X)
- Voudouris, Aggelos L., Δωδεκαήμερον. Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, 550 S.
- Wenz, Gunther, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordien-

dienbuch, Bd. 1, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1996, 719 S. (ISBN 3-11-015239-8)

Zografidis, Georgios, Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μιά ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνοῦ, Athen: Ellinika Grammata 1997, 360 S. (ISBN 960-344-295-X)

Zorbas, Konstantinos B., Ἡ ἀνθρώπινη ἀξία στὶς κοινωνικὲς οὐτοπίες, Katerini: Tertios 1997, 272 S. (ISBN: 960-8449-07-3)

Autoren

Altripp, Michael

Dr. phil., wiss. Angestellter am kunstgeschichtlichen
Institut der Universität Bonn
Zedernweg 11, D-53125 Bonn

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänisch-orthodoxen
Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Basdekis, Athanasios

Dr. theol., Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen
Centrale der ACK
Ludolfusstr. 2-4, D-60487 Frankfurt a.M

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Tirolerstr. 74, D-13187 Berlin

FitzGerald, Thomas

Rev., Prof. Dr. theol., Holy Cross Greek Orthodox
School of Theology and Hellenic College - Executive
Director vom Programm Unit I, Unity and Renewal,
World Council of Churches in Genf
50 Goddard Avenue, Brookline, Massachussets,
02146 USA

Katerelos, Kyrillos

Dr. theol., Dr. theol., Archimandrit der Griechisch-
Orthodoxen Metropole von Deutschland
Schozacherstr. 6, D-70437 Stuttgart

Keller, Albert

Prof. Dr. phil., Hochschule für Philosophie und
Berchmanskolleg SJ
Kaulbachstr. 31a, D-80539 München

Klein, Wassilios

Dr. phil., Dr. theol., Diakon der Griechisch-
Orthodoxen Metropole von Deutschland
Tilsiterstr. 9, D-53117 Bonn

Mantzaridis, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Theologische Fakultät der
Universität Thessaloniki, Fachbereich: Soziologie
und Ethik, Gastprof. am Institut für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Theol. Fakultät der Univ. Thessaloniki, GR-54006
Thessaloniki

Mastorogianni, Maria

Dipl.-theol.
Schachenmeisterstr. 42, D-80636 München

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

Seide, Georg

Dr. phil.
Röntgen-Str. 22, D-85521 Ottobrunn

Thon, Nikolaus

Hypodiakon, Dipl. theol.
Grüner Weg 40a, D-44791 Bochum

Vahlkampf, Johannes

M. A. phil.
Belfortstr. 2, D-81667 München

Vlachonis, Georgios

Stud. theol.
Guerickestr. 19 (111), D-80805 München

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 Ἐγκυκλοπαιδεῖα, 12 Bde., Athen 1962–68.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1997

Heft 1:

Georgios Martzelos , Der biblische Hintergrund der orthodoxen Glaubenslehre	5
Georgios Panagopoulos , Zur Entstehung der Autokephalie der Kirche Zyperns	11
Theodor Nikolaou , Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa	21
Georges Tsetsis , Quelques remarques sur la crise de l'Église orthodoxe d'Estonie	35
Vladimir Ivanov , Der Weg vom Bild zum Urbild im Lichte der orthodoxen Theologie	41
John Chrysavgis , The Liturgy of the Orthodox Church. Spiritual and Doctrinal Dimensions	51

DOKUMENTE

<i>A. Fastenbrief der orthodoxen Bischöfe in Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie 1997</i>	65
<i>B. Predigt des Metropoliten Augoustinos von Deutschland zum Sonntag der Orthodoxie (Berlin, 16. März 1997)</i>	67

REZENSIONEN

<i>Schmemmann, A.</i> , Le chemin historique de l'Orthodoxie (M. Basarab)	
<i>Nikolaou, Th.</i> , Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche (G. Feige)	
<i>Külzer, A.</i> , Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit (G. Prinzing)	
<i>Schulz, G.</i> , Das Landeskoncil der Orthodoxen Kirche in Rußland 1917/18 – ein unbekanntes Reformpotential. Archivbestände und Editionen, Struktur und Arbeitsweise, Einberufung und Verlauf, Verabschiedung der neuen Gemeindeordnung (G. Seide)	71

CHRONIK	87
----------------------	----

Anhang zur Chronik:

A) Patriarch Bartholomaios zieht Bilanz des orthodox-katholischen Dialogs (<i>Nikolaus Thon</i>)	109
B) Das Studium der orthodoxen Theologie im Dienst der Kirche. Ansprache von Prof. Dr. Dr. <i>Theodor Nikolaou</i> anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes (20.11.1996)	113

EINGESANDTE SCHRIFTEN	117
------------------------------------	-----

AUTOREN	121
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	122
--------------------------	-----

Heft 2:

Geleitwort	131
Athanasios Basdekis , Neu fremd geworden? Spannungen und Perspektiven zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche	133
Thomas FitzGerald , Spirituality and Reception	157
Georg Mantzaridis , Die neueste Statistik aus dem Hl. Berg Athos	169
Kyrillos Katerelos , Die Priesterweihe und die rechtmäßige Eheschließung	173
Michael Altripp , Die Piscina im Baptisterium der Ekatonapyliane auf Paros	193
Albert Keller , Philosophie zwischen Tradition und Innovation	205

DOKUMENTE

A) »Die griechischen und die lateinischen Überlieferungen im Hinblick auf den Ausgang des Heiligen Geistes«	223
B) »Zu einem gemeinsamen Datum für das Osterfest«. Konferenz des ÖRK und des Kirchenrates vom Mittleren Osten (Aleppo/Syrien, 10. März 1997)	232
C) »Eine neue Vision Europas«. Schlußbotschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung (Graz, 29. Juni 1997)	240

REZENSIONEN

<i>Bunge, G.</i> , Irdene Gefäße, Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter (W. Klein)	
<i>Gauer, H.</i> , Texte zum byzantinischen Bilderstreit. Der Synodalbrief der drei Patriarchen des Ostens von 836 und seine Verwandlung in sieben Jahrhunderten (Th. Nikolaou)	
<i>Matsoukas, N. Ath.</i> , Ζηλωτικά πόλεως Θεσσαλονίκης (1342–1349) (Th. Nikolaou)	
Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa (G. Seide)	
<i>Bria, I.</i> , Die Orthodoxie in Europa. Der Ort der rumänischen Spiritualität (M. Basarab)	245

CHRONIK	253
----------------------	-----

Anhang zur Chronik:

Gruß S.A. des Ökumenischen Patriarchen <i>Bartholomaios I.</i> zur Eröffnungssitzung des Akademischen Treffens von Christen und Muslimen (Konstantinopel, 3. Juni 1997)	277
--	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN	283
------------------------------------	-----

AUTOREN	287
----------------------	-----

ABKÜRZUNGEN	288
--------------------------	-----

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS	289
---------------------------------------	-----