theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München

12. Jahrgang 1998 Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien



ZA 7126

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
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@kaththeol.uni-Muenchen.de

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

12. Jahrgang 1998 Heft 1

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

12. Jahrgang 1998 Heft 1

ORTHODOXES FORUM

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

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

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:
»Orthodoxes Forum«
Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstraße 29
D-80539 München
Tel. & Fax (089) 2180-2198
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@kaththeol.uni-Muenchen.de

Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.

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

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

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ZA 7136 -

INHALTSVERZEICHNIS

Evanthia Konstantinou – Tegou – Stergiadou, Die Sigilla von Basileios II. für das Erzbistum von Achrida und ihre Beziehung mit den Bistümern von Berroia und Servia 5

Mircea Basarab, Die Problematik der unierten Kirche aus orthodoxer Sicht 21

Emmanuel Clapsis, The Orthodox Church in a Pluralistic World 51

Theodor Nikolaou, Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen 73

Ina Merdjanova, Das Bild Gottes im Menschen: Die orthodoxe Anthropologie als Anthropodizee 87

Thomai Chouvarda und Georgios Panagopoulos, Die religiöse Erziehung in Griechenland durch die Sonntagsschulen 101

DOKUMENTE

A) »Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche«. Gemeinsame Kommission der Griech.-Orth. Metropolie von Deutschland und der Röm.-kath. Kirche in Deutschland (Bonn, 1997) 113

B) »Die Zeichen der Zeit erkennen. Frauen im Leben der orthodoxen Kirche«. Ökumenische Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen« (Konstantinopel, 10.–17.05.1997) 121

REZENSIONEN

H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre **(Martin Seidnader)**

K. Onasch – A. Schnieper, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit **(Vladimir Ivanov)**

H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen **(Nikolitsa Georgopoulou)** 129

CHRONIK 137

Anhang zur Chronik: Geistliches Wort des Metropoliten von Deutschland, Herrn *Augoustinos* am 4.11.1997 zum Eröffnungsgottesdienst im WS 1997/98 163

EINGESANDTE SCHRIFTEN 165

AUTOREN 171

ABKÜRZUNGEN 172

Die Sigilla von Basileios II. für das Erzbistum von Achrida und ihre Beziehung mit den Bistümern von Berroia und Servia

von Evanthia Konstantinou – Tegou – Stergiadou, Thessaloniki

I. Die Beziehungen des Erzbistums von Achrida mit den Bistümern von Berroia und Servia

Das Christentum kam in den Jahren 49–50 n. Chr. nach Berroia, als der Apostel Paulus während seiner zweiten Missionsreise die Stadt besuchte und dabei die ersten christlichen Gemeinden auf europäischem Boden gründete. Berroia ist die dritte europäische Stadt nach Philippi und Thessaloniki, in die das Christentum gelangte[1]. Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts n. Chr. begann die Kirche, sich in den europäischen Gebieten in Bistümer und Erzbistümer zu gliedern. In jener Zeit haben wir in Macedonia das Erzbistum Thessaloniki mit den Bistümern Philippi, Amphipolis, Stovoi, Pella, Berroia und Pydni[2]. Auf der ersten Ökumenischen Synode 325 n. Chr. wird Alexander als Erzbischof von Thessaloniki erwähnt: »Ἀλέξανδρος διὰ τῶν ὑπ' αὐτὸν τελούντων, ταῖς κατὰ Μακεδονίαν πρώτην καὶ δευτέραν.« Von den Aufzeichnungen der ersten Ökumenischen Synode ist nichts außer den Unterschriften der Bischöfe erhalten geblieben[3]. Vom Kleriker Gregorios, der im 9. Jahrhundert das Leben der Heiligen Theodora von Thessaloniki niederschrieb, erfahren wir, daß Berroia eine Burg war, die der Großstadt Thessaloniki unterstand: »Νεάνις δέ τις ἐκ Βερροίας τοῦ ὑπὸ τὴν ἡμετέραν μεγαλόπολιν τελοῦντος ὁρμωμένη κάστρου«[4].

Die kirchliche Situation war in diesen Jahren wie folgt: Die Stadt war Bischofssitz und unterstand dem Erzbistum von Thessaloniki, wie das Taktikon von Leo VI., dem Weisen (886–912), erwähnt, sie belegte den zweiten Platz in der Auflistung der Bistümer: »Αἱ

---

[1] Apg 17,10–14; *B. Stefanidis,* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Athen [3]1970, S. 33, Anm. 7.

[2] K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrhunderts, Münster 1901; *J. Dom. Mansi,* Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio, Firenze-Venezia 1759–1798, Paris 1899, 1927, Bd. 2, S. 881; *G. Theocharidis,* Ἱστορία τῆς Μακεδονίας κατὰ τοὺς μέσους χρόνους 285–1354, Thessaloniki 1980, S. 39.

[3] *H. Gelzer – H. Hilgefeld – G. Cuntz,* Patrum Nicaenorum nomina, Lipsiae 1898; *G. Konidaris,* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, Bd. Α', Athen 1954–1960, S. 443–444.

[4] *E. Kurtz,* Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der Hl. Theodora von Thessaloniki nebst der Metaphrase des Joannes Stavrakios, Mémoires de l' Académie Imr. de St. Pétersbourg, 8. Reihe 6,1,1902, S. 1–111; *S. Paschalidis,* Ὁ Βίος Ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ, Thessaloniki 1991, S. 214; *St. Kyriakidis,* Θεσσαλονίκια μελετήματα, Thessaloniki 1939, S. 8,10; *Ders.,* Βυζαντιναὶ μελέται, IV, Boleron, S. 405 f.; *M. Grigoriou-Ioannidou,* Παρακμὴ καὶ πτώση τοῦ θεματικοῦ θεσμοῦ. Συμβολὴ στὴν ἐξέλιξη τῆς διοικητικῆς καὶ τῆς στρατιωτικῆς ὀργάνωσης τοῦ Βυζαντίου ἀπὸ τὸ 10ο αἰώνα κ.ἑ., Thessaloniki 1985, S. 40, 72, 134, 145.

ὑπὸ τὴν Θεσσαλονίκην ἐπισκοπαὶ α' ὁ Κίτρους, β' ὁ Βερροίας«[5]. Dieses Bistum unterstand dem Erzbischof von Thessaloniki bis Anfang des 14. Jahrhunderts und wurde dann Erzbistum[6]. Kaiser Andronikos III. Paläologos (1328–1341) erließ in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ein Dekret, das sich auf die Reihenfolge des jeweiligen Vorsitzes der Erzbistümer bezog, die dem Patriarchat von Konstantinopel unterstanden. In diesem Dekret wird Berroia als Erzbistum bezeichnet und belegt den 14. Platz in der Auflistung der Erzbistümer: »Ἔκθεσις τοῦ εὐσεβοῦς βασιλέως κυροῦ Ἀνδρονίκου τρίτου τῶν Παλαιολόγων. Τάξις προκαθεδρίας μητροπόλεων τελούντων ὑπὸ τὸν ἀποστολικὸν Θρόνον τῆς θεοφυλάκτου καὶ βασιλίδος Κωνσταντινουπόλεως ιδ' ὁ Βερροίας«[7]. Wie sich aus diesen Auflistungen ergibt, unterstand das Bistum Berroia in der Zeit von Leo VI. bis Andronikos III. (886–1341) ununterbrochen dem Erzbistum Thessaloniki und dem Patriarchen von Konstantinopel[8].

Zum Bistum Berroia ergibt sich nun folgende Problemstellung: Basileios II., der Bulgarentöter (976–1025), trat in seinem dritten Sigillum das Bistum Berroia zwischen 1019–1025 an das Erzbistum Achrida ab[9]. Mit demselben Sigillum überließ er Achrida das Bistum Servia, das er schon mit seinem ersten Sigillum abgetreten hatte.

Das Bistum Servia wird zum ersten Mal in der Auflistung der Bistümer von Leo VI. erwähnt und untersteht dem Patriarchat von Konstantinopel sowie dem Erzbistum Thessaloniki und belegt den 4. Rang in der Reihenfolge des Vorsitzes, den es bis Ende des 12., Anfang des 13. Jahrhunderts innehat: »Αἱ ὑπὸ τὴν Θεσσαλονίκην ἐπισκοπαὶ α' ὁ Κίτρους ἤτοι Πύδνης, β' ὁ Βερροίας, γ' ὁ Δρουγουβιτείας, δ' ὁ Σερβίων«[10]. Gemäß den Auflistungen der Bistümer von Leo VI. (886–912), Konstantin Porphyrogennetos (Nova Taktika 913–959) und Johannes Tsimiskis (969–976), d.h. während der Regierungszeit der bulgarischen Könige Symeon (893–927), Peter (927–969) und Boris II. (969–971)[11], gehörten die Bistümer Berroia und Servia zum Erzbistum Thessaloniki.

Sobald der Tod von Kaiser Johannes Tsimiskis bekannt wurde, wurde das westliche Bulgarien vom byzantinischen Reich abtrünnig, und Zar Samuel wurde nicht nur von den Bulgaren, sondern auch von den Byzantinern als Rebell angesehen. Die Besetzung griechischer Gebiete und damit der erwähnten Bistümer durch Samuel erfolgte in kurzer Zeit. So ging die Macht über die Besitztümer von den Byzantinern auf Samuel über und umgekehrt. Charakteristische Beispiele sind die Bistümer Berroia und Servia. Samuel besetzte Berroia zum ersten Mal im Jahr 989, es fiel von 991–995 an Basileios II. zurück, ging wieder an die Bulgaren und wurde endgültig von Basileios II. im Jahr 1001 befreit, so daß auch die Angriffe der Bulgaren aufhörten. Das Gleiche geschah auch mit Servia,

---

[5] *G. Parthey*, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae episcopatum*, Amsterdam 1967, S. 100; *Ath. Geromichalos*, Ἡ ἐκκλησία τῆς Θεσσαλονίκης κατὰ τὸν τέταρτον αἰῶνα, Sonderdruck aus: *Γρηγόριος Παλαμᾶς* 44 (1961) 32–33.

[6] *G. Chionidis*, Ἱστορία τῆς Βερροίας, Thessaloniki 1970, S.153.

[7] *J. Darrouzès*, Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, Paris 1981, S. 412.19[20].

[8] *J. Darrouzès*, a. a. O, S. 278.7[298], S. 299.9[184], S. 316.10[217], S. 358.13[227], S. 371.13[823].

[9] *E. Konstantinou oder Tegou – Stergiadou*, Τά σχετικά μέ τήν Ἀρχιεπισκοπή Ἀχρίδας σιγίλλια τοῦ Βασιλείου Β', Thessaloniki 1988, S. 38–39.

[10] *J. Darrouzès*, Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae, S. 278.7[300], S. 299.9[186], S. 316.10[219], S. 371.13[825].

[11] *A. Stavridou-Zafraka*, Ἡ συνάντηση Συμεών καὶ Νικολάου Μυστικοῦ (Αὔγουστος 913) στὰ πλαίσια τοῦ Βυζαντινοβουλγαρικοῦ ἀνταγωνισμοῦ, Thessaloniki 1972, S. 27–30, 48–118.

welches von Samuel zwischen 978–996 besetzt war, um nach einer Belagerung wieder an Basileios II. zurückzufallen. Nikolitzas ergab sich Basileios II. mit allen seinen Soldaten, und alle Bulgaren, die noch in der Stadt Servia lebten, zogen in andere Gebiete um. Nikolitzas floh aus Konstantinopel, wohin er verbracht worden war, kehrte zu den Truppen von Samuel zurück und unternahm wieder die Belagerung von Servia. Diese beendete Basileios II. und befahl im Jahr 1018 die Schleifung der Mauern der Stadt Servia[12].

Aus diesen Ereignissen wird klar, daß Samuel keine Macht über die Städte Berroia und Servia ausüben konnte, folglich auch keine Änderungen in bezug auf die Kirche durchsetzen konnte. In den Notitiae wird belegt, daß auch unter Samuel keinerlei kirchliche Veränderungen stattfanden, da wir vom 9. bis 12. Jahrhundert keine Änderung in den Auflistungen der Bistümer Konstantinopels haben. Ende des 12., Anfang des 13. Jahrhunderts taucht in den Auflistungen der Bistümer zum ersten Mal »Τάξις τῶν Θρόνων τῆς πρώτης Ἰουστινιανῆς, ἤτοι πάσης Βουλγαρίας« auf, d.h. viel später als die Regierungsjahre von Samuel und Basileios II. So ergibt sich, daß die Bistümer Berroia und Servia seit dem Taktikon von Leo VI. (886–912) bis zum Dekret von Andronikos III. Paläologos (1328–1341) keinerlei Veränderungen in den Auflistungen der Bistümer für die Reihenfolge des Vorsitzes der Erzbistümer, die zu Konstantinopel gehörten, aufweisen. Es stellt sich aufgrund dieser Problemstellung die Frage, ob die Sigilla, mit denen Basileios II. die Bistümer Berroia und Servia an das Erzbistum Achrida abtrat, echt oder gefälscht sind. Für das Problem der Bistümer von Berroia und Servia gibt die Untersuchung zur Echtheit des Chrysobullos Logos von Michael VIII. und der drei Sigilla von Basileios II. für das Erzbistum von Achrida Antwort.

II. Der Chrysobullos Logos von Michael VIII. und die drei Sigilla von Basileios II.

1. Einführung

Die drei Sigilla von Basileios II., mit denen der Amtsbereich des Erzbistums von Achrida geregelt wird, sind zwar nicht erhalten, aber sie wurden in den Chrysobullos Logos von Michael Paläologos eingefügt, und auf diese Weise überliefert. Der Chrysobullos Logos, der scheinbar im Jahre 1272 für das Erzbistum von Achrida erlassen wurde, beglaubigte die Privilegien, die von Iustinian der Iustiniana Prima, d.h. Achrida zugeteilt wurden. Weil die drei Sigilla von Basileios II. vollständig oder gekürzt im Text des Chrysobullos Logos von Michael VIII. eingefügt sind, ist es erforderlich, auch den Chrysobullos Logos zu untersuchen.

---

[12] *I. Skylitzis*, Σύνοψις Ἱστοριῶν, hg. v. *I. Thurn*, Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (Corpus Fontium Historiae Byzantinae V), Berlin – N.York 1973, S. 341.13–364.67; *I. E. Karagiannopoulos*, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους *(565–1081)*, Thessaloniki 1976 (ND 1981), S. 433–468.

2. Handschriftliche Überlieferung des Chrysobullos Logos von Michael VIII. Paläologos im Jahre 1272

Das Original des Chrysobullos Logos von Michael VIII. Paläologos ist verloren gegangen. Sein Text ist aber in drei Abschriften und in einer slavischen Übersetzung erhalten.

Eine Abschrift des Chrysobullos Logos enthalten die Codices:

a. Codex des Heiligen Grabes (Cod. S. Sepulchri 145, 16. Jahrh.).
Er enthält nur einen Teil des Chrysobullos Logos von Michael VIII., wie auch einen Teil des ersten Sigills[13].

b. Sinaitikos Codex (Cod. Sinait, 508, (976), 17. Jahrh.).
Er enthält den ganzen Chrysobullos Logos von Michael VIII., wie auch die drei Sigilla von Basileios II[14].

c. Codex Gerasimou Argolidas (Cod. Gerasimi, 18. Jahrh.).
Er enthält nur einen Teil des Chrysobullos Logos von Michael VIII., wie auch einen Teil des ersten Sigills[15].

d. Slavische Übersetzung (Zavet pervoi Iustinianii, 15. Jahrh.).
Sie enthält nur Teile des Chrysobullos Logos ohne die Sigilla[16].

Wenn wir die Codices vergleichen, ergibt sich folgendes:

Erstens. Der Codex des Metropoliten von Argolida Gerasimos (18. Jahrh.) stammt von einer gleichlautenden Abschrift vom Codex des Heiligen Grabes (16. Jahrh.).

Zweitens. Der Sinaitische Codex (17. Jahrh.) schreibt einen ähnlichen, aber vollständigen Codex derselben Familie ab, nämlich denjenigen, den der Schreiber des Codex des Heiligen Grabes abgeschrieben hat.

Drittens. Die slavische Übersetzung (15. Jahrh.), chronologisch die älteste, stimmt auch mit dem Sinaitischen Codex in den Teilen des Chrysobullos Logos, die sie enthält, überein, ohne aber eins von den drei Sigilla von Basileios II. zu enthalten.

---

[13] Den Codex des Heiligen Grabes habe ich unter der Nummer 145 in der Nationalen Bibliothek in Athen gefunden. Der Codex wurde im Jahre 1976 in die Nationale Bibliothek aufgenommen. Der Chrysobullos Logos deckt die ff. 564 r bis 565 v ab und wird unter dem Titel: »Ἔκθεσις περὶ τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχρίδος καὶ περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Βασιλείου τοῦ Βουλγαροκτόνου δοθέντων αὐτῇ θεσπισμάτων« geführt.

[14] Im Sinaitikos Codex beginnt der Chrysobullos Logos bei f. 113 r, endet bei f.125 v und wird unter dem Titel: »Βασιλικὸν γράμμα γράφον τὰ ἱεροκύκλια τῆς ἁγιωτάτης Μεγάλης Ἐκκλησίας τῆς Α' Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας, Σερβίας καὶ λοιπῶν« geführt. Dieser Codex wurde im Jahre 7127 seit Erschaffung der Welt abgeschrieben, d. h. 1619 n. Chr. Er wurde im Sinaikloster von P. Uspenskiji gefunden, der ihn auch abgeschrieben hat. *V. N. Beneševic*, Catalogus codicum manuscriptorum Graecorum, I, Hildesheim 1965.I, 323, 326–327 (23); *V. N. Beneševic*, Opisanie, 542–554 (Chrysobull Mich. Paläologu), 542.4–22, 543.1–33, 544.1–33, 545.1–27; *H. Gelzer*, Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatum, B.Z. II,41. Dieser Codex befindet sich bis heute im Kloster von Sinai.

[15] Der Codex von Gerasimos, dem Erzbischof von Achrida, wurde während des Feuers im Jahre 1917 in Thessaloniki vernichtet; siehe *G. A. Rallis – M. Potlis*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bde. 1–6, Athen 1852–1859, S. I.ι', Anm. 2.; *Zachariä von Lingental*, »Jus Graeco Romanum«, III, Leipzig 1857, 319.

[16] Die altslavische Übersetzung ist in einer Sammlung von Texten des 15. Jhs. enthalten. Diese Sammlung befindet sich in der Bibliothek Rumanskojo, heute Lenin, in Moskau unter der Nummer 3070 und wird von A. M. Selisev, *Zavet* IX (1934), S. 9 -16, beschrieben.

Viertens. Der Sinaitische Codex ist der einzige, der den ganzen Chrysobullos Logos von Michael VIII. wie auch die Sigilla von Basileios II. enthält.

Schlußfolgerungen

Erstens. Wir haben nicht drei Codices, sondern im Grunde drei Abschriften eines älteren Codex.

Zweitens. Der Sinaitische Codex, wie auch die Codices des Heiligen Grabes und des Metropoliten von Argolida Gerasimos beziehen sich auf einen späteren Text, höchstwahrscheinlich des 15. Jahrhunderts, weil die slavische Übersetzung des 15. Jahrhunderts die Sigilla nicht enthält. Wenn wir diese Meinung verwerfen, müssen wir voraussetzen, daß es zwei Kategorien von Manuskripten gab (die eine mit den Sigilla und die andere ohne sie), können aber nicht bestimmen, welche die authentische ist, obwohl die erhaltenen älteren Abschriften nicht die Sigilla enthalten.

III. Analyse und Untersuchung des Chrysobullos Logos

1. Der Chrysobullos Logos im Allgemeinen

Die Haupturkunde, die die drei Sigilla enthält, bezeichnet sich selbst dreimal als Chrysobull. Es ist also eine privilegierte Urkunde der Kategorie des Chrysobullos Logos[17]. Der Chrysobullos Logos von Michael VIII. fängt sofort mit dem Text an, weil er kein Protokoll hat, wie alle Chrysobulloi Logoi, die nach 1186[18] geschrieben worden sind, und enthält:

a) Prooimion (Zeilen 542.4–12. Opisanie).

Dieses Prooimion ist das übliche Prooimion. Wir können es als zweiteilig charakterisieren[19]. Darin wird erwähnt, daß die Herrscher ihre Vorgänger respektieren sollten, und es wird betont, daß dieser Respekt Respekt gegenüber Gott ist, der ihnen erlaubt hat zu herrschen.

b) Narratio (Zeilen 542.12–22, 543.1–33, 544.1–18, 550.26–35, 554. 1–14 Opisanie).

In der Narratio, die nach der Einführung folgt, wird auf Kaiser Justinian und die Privilegien, die er dem Erzbistum von Achrida gegeben hat, zurückgeblickt. Diese Privilegien erfuhren im Laufe der Zeit Veränderungen. Kaiser Basileios II. hat diesen Zustand verbessert und in seinen vorherigen Zustand mit dem Erlaß der drei Sigilla zurückgeführt. Die Narratio des Chrysobullos Logos wird unterbrochen, um die ersten zwei Sigilla einfügen zu können. Nach dem Ende des zweiten Sigills wird ein Teil einer anderen Urkunde eingefügt, die unabhängig vom restlichen Chrysobullos Logos ist. Das dritte Sigill, das unvollständig ist, wird nach der weiter oben eingearbeiteten unabhängigen Urkunde

---

[17] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα, Thessaloniki 1968, S. 233–245.

[18] Siehe *I. E. Karagiannopoulos*, a. a. O., S. 239, Anm. 3.

[19] Siehe *I. E. Karagiannopoulos*, a. a. O., S. 240; siehe *H. Hunger*, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (Österr. Akademie der Wiss., Kommission für Byzantinistik, Institut f. Byzantinistik der Universität Wien. Wiener Byzantinistische Studien I). Wien – Graz – Köln 1964, S. 188.

eingefügt. Nach dem dritten Sigill geht es mit der Narratio des Chrysobullos Logos weiter.

c) Ἐσχατόκολλο:

Die Urkunde endet mit dem typischen Schluß-Schnörkel, der eine Datierung enthält: »κατὰ μῆνα τοῦτον τῆς ἐνισταμένης ἰνδικτιῶνος τοῦ ἑξακισχιλιοστοῦ ἑπτακοσιοστοῦ ὀγδοηκοστοῦ ἔτους«[20], aber keine typische Beglaubigung (Corroboratio). Die Urkunde hat statt einer Beglaubigung den Vermerk: »Εἶχε καὶ ὑπογραφὴν διὰ χρυσῶν γραμμάτων καὶ βασιλικῆς χειρός«[21]. Wir haben also nicht den originalen Chrysobullos Logos vor uns, sondern eine Abschrift; in dem Vermerk steht aber nicht, von wem sie abgeschrieben oder beglaubigt wurde. Es ist bekannt, daß die Interessenten oft die originale Urkunde dem Amt, von dem sie erlassen wurde, vorzeigten und eine beglaubigte Abschrift zum eigenen Gebrauch erhielten. Auf den »ἐτικέτες« der Abschriften stand gewöhnlich: »τὸ ἴσον τοῦ ἐμφανισθέντος ἡμῖν«[22]. Es ist nötig, daß die Abschriften mit größter Vorsicht untersucht werden, um ihre Echtheit sowohl aus diplomatischer als auch aus historischer Sicht festzustellen.

2. Eingefügte Urkunden

Der Chrysobullos Logos von Michael VIII. enthält eine Reihe von Urkunden, die »βασιλικά θεσπίσματα«[23] genannt werden. Von diesen Verordnungen werden die ersten zwei ganz angeführt 544.19 – 546.29 und 546.13 – 549.35, das dritte aber unvollständig 550.16 – 550.25. Diese Urkunden bezeichnen sich selbst in den Zeilen 544.29, 546.28. 32.34.35, 547.22.24, 548.26, 549.32 und 550.16.20.25[24] als Sigilla. Unter der Bezeichnung Sigilla werden sie auch im Text des Chrysobullos Logos erwähnt. 550.29, 552.16.25, 553.19[25]. Die Verordnungen, die sich selbst als Sigilla bezeichnen, werden dem Kaiser Basileios II. Bulgaroktonos zugeschrieben.

IV. Die Einfügungen und der Chrysobullos Logos

Einfügungsstellen

a. Sigilla

Der Chrysobullos Logos wird nach dem Abschnitt (544.16–18) »ὅθεν καὶ βασιλικὰ θεσπίσματα διεξέθετο, ἃ δὴ καὶ τοιαύτην ἔχει κατὰ ῥῆμα τὴν ἔκθεσιν«[26] unterbrochen, um

---

[20] *V. Beneševic*, Opisanie, S. 554.17 k.e.

[21] *V. Beneševic*, Opisanie, S. 554.21–22.

[22] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα, S. 258; *F. Dölger*, Aus den Schatzkammern des heiligen Berges.115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Im Auftrage u.m. Unterstützung der Bayer. Akad. D. Wiss. herausgegeben v. *F. Dölger*. Textband, München 1948, S. 36, 37.

[23] *V. Beneševic*, Opisanie, a. a. O., S. 544.16–17.

[24] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 544, 546, 547, 548, 549, 550.

[25] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550, 552, 553.

[26] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 544.16–18.

die »βασιλικὰ θεσπίσματα«[27], die sich selbst als Sigilla bezeichnen, einzufügen. Das erste Sigill (544.19 - 546.29)[28] wie auch das zweite (546.31 – 549.35)[29] werden im Chrysobullos Logos nacheinander angeführt und mit dem Satz: »Ἓν μὲν δὴ τοῦτο τοιοῦτο: ἕτερον δέ«[30] verbunden. Das dritte Sigill (550.16–25)[31] folgt nicht nach dem zweiten Sigill, sondern wird erst nach dem Text einer anderen Urkunde (550.1–14) nach dem Satz: »Ἔτι δὲ καὶ ἕτερον«[32] eingefügt.

b. Eingefügter Text

Im Chrysobullos Logos wird ein Teil einer unabhängigen Urkunde eingefügt. Dieser Teil ist zwischen dem zweiten und dem dritten Sigill enthalten und umfaßt die Zeilen 550.1–14[33]. Der Text dieser unabhängigen Urkunde gehört zu einer anderen Urkunde, wie in den diplomatischen Bemerkungen erwähnt wird, und ist inhaltlich nicht mit dem restlichen Chrysobullos Logos verbunden, denn:

i. Sie bezieht sich nicht auf die Frage der Privilegien, die von Iustinian und Basileios II. dem Erzbistum von Achrida gewährt wurden, so daß es eine Fortsetzung des Textes wäre, der im ersten Teil des Chrysobullos Logos verzeichnet ist, sondern:
ii. Im Gegenteil ist die Rede von irgendwelchen Urkunden, deren Originaltexte verloren gegangen sind, und, nachdem einige von ihnen gefunden worden waren, verlangte der Erzbischof (sein Name wird nicht erwähnt) vom Kaiser (sein Name wird ebenfalls nicht erwähnt), daß »ἴσα« gemacht werden, d.h. daß Abschriften herausgegeben werden. Folglich wird im Chrysobullos Logos eine fremde Urkunde eingefügt, natürlich mit kirchlichem Inhalt, die aber nicht mit dem restlichen Chrysobullos Logos in Zusammenhang steht.

Schlußfolgerungen

1. Der Chrysobullos Logos von Michael VIII. müßte natürlich die kaiserliche Unterschrift haben, und deshalb schreibt der Abschreiber: »Εἶχε καὶ ὑπογραφὴν διὰ χρυσῶν γραμμάτων καὶ βασιλικῆς χειρός«[34].

Die Tatsache aber der Erwähnung der kaiserlichen Unterschrift, die mit goldenen Buchstaben geschrieben ist und nicht mit roter Tinte, wie die echten Chrysobulloi Logoi[35] geschrieben waren, zeigt, daß der Abschreiber das Original, das die Kaiserliche

---

[27] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 544.17.
[28] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 544.19–546.29.
[29] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 546.31–549.35.
[30] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 546.30.
[31] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550.16–25.
[32] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550.15.
[33] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550.1–14.
[34] *V.Beneševic*, a. a. O. , S. 554.21–22.
[35] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα, Thessaloniki 1968, S. 244; *F. Dölger*, Aus den Schatzkammern des heiligen Berges.115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Im Auftrage u.m. Unterstützung der Bayer. Akad. D. Wiss. herausgegeben v. *F. Dölger*. Textband, München 1948, S. 20.

Unterschrift mit roter Tinte haben mußte, nicht gesehen hatte. Der Name des Kaisers muß entweder willkürlich eingesetzt oder vom Abschreiber aus einer anderen Urkunde entnommen worden sein. Dies beweist auch die Tatsache, daß die slavische Übersetzung, die ja auch älter ist, den Namen des Kaisers nicht erwähnt. Also ist die Corroboratio eine Arbeit des Urkundenfälschers, wie ja auch die ganze Urkunde. Wenn wir Teile der slavischen Übersetzung mit dem Chrysobullos Logos, der erhalten wurde, vergleichen, gibt es Unterschiede. In der slavischen Übersetzung wird das Wort »λόγος« mit fetten Buchstaben in f. 3v, 4v[36] erwähnt, während es in der Abschrift vom Sinai nirgends erwähnt wird; auch gibt es keinen Hinweis auf das Wort »λόγος«, wie man erwartet hätte, wenn es sich um den Chrysobullos Logos gehandelt hatte[37]. Mit Recht fragen wir uns, ob die Abschrift, die im 17. Jh. gemacht wurde, von einer einheitlichen Urkunde oder von einer Urkunde, die aus einer Kompilation vieler Teile des Chrysobullos Logos stammt, und anderer Urkunden, die aus einem bestimmten Grund gemacht wurden, entstand. Ein anderer Punkt, den man beachten sollte, ist folgender: Während der Chrysobullos Logos ein Datum anführt, das das Jahr 1272 als Jahr seines Erlasses angibt, wird in der slavischen Übersetzung als Jahr seines Erlasses das Jahr 1273 angegeben[38].

2. Das wichtigste und beachtenswerteste ist die Tatsache, daß die heute erhaltenen Sigilla keinen Stempel führten[39]. In den ersten zwei Sigilla wird ein Stempel erwähnt und zwar aus Blei.

A´ Sigill: »βουλλώσαντες τῷ βουλλωτηρίῳ τῆς βασιλείας ἡμῶν διὰ μολύβδου«[40].
B´ Sigill: »βουλλώσαντες τῷ βουλλωτηρίῳ τῆς βασιλείας ἡμῶν διὰ μολύβδου«[41].

Diese zwei Sätze sind eine Art Beglaubigung (Corroboratio). Die Chrysobullos Sigilla schlossen mit einem allgemeinen beglaubigenden oder einem anderen ähnlichen Satz ab, der gewöhnlich wie folgt lautete: »ἐπὶ τούτῳ γὰρ καὶ τὸ παρὸν Χρυσόβουλλον Σιγίλλιον συνήθως πιστωθὲν ἐπεδόθη«[42]. Seltener aber schließen sie mit einem bestimmten beglaubigenden Satz, dessen ältestes Beispiel eine Abschrift des Chrysobullos Sigill von Konstantinos IX. Monomachos im Jahre 1046 ist: »καὶ χρυσῇ βούλλῃ τῆς βασιλείας μου πιστωθέν...«[43]. Der beglaubigende Satz der ersten zwei Sigilla ist anders als die oben erwähnten Arten von Beglaubigung. Das Faktum, das die Echtheit der Sigilla noch mehr erschüttert, ist, daß sie ihr Besiegeln mit einem Siegel aus Blei erwähnen, was noch nie in der Kategorie dieser Urkunden vorgekommen ist. Dieses Faktum ist ein zusätzlicher

---

[36] *A. M. Selisev*, Zavet pervoi Iustinianii, Makedonski Preglet, god. IX, KH.2, 1934, 9–16. (f. 3v – 4v).
[37] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικά, Thessaloniki 1968, S. 234.
[38] *E. Konstantinou-Tegou-Stergiadou*, Τά σχετικά μέ τήν Ἀρχιεπισκοπή Ἀχρίδας Σιγίλλια τοῦ ΒασιλείουΒ', Thessaloniki 1988, S. 43; *Dies.*, Ὁ Χρυσόβουλλος λόγος τοῦ Μιχαήλ Η' Παλαιολόγου τοῦ ἔτους 1272 καί ἡ Ἐκκλησία Βουλγαρίας, *Βυζαντιακὰ* 10 (1990) 234 -245.
[39] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικά, Thessaloniki 1968, S. 228; *F. Dölger*, Reg. 1660 – a 1156' Reg. 1650 – a 1199.
[40] *V. Beneševic*, Opisanie, S. 546.29.
[41] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 549.33–34.
[42] *I. E. Karagiannopoulos*, Βυζαντινὴ Διπλωματικὴ Α. Αὐτοκρατορικά, Thessaloniki 1968, S. 248.
[43] *I. E. Karagiannopoulos*, a. a. O., S. 249; Jus graecoromanum, Bd. 1–8, hrsg. v. *I. und P. Zeppos*, Athen 1931, JGR I, 632, Reg. 878.

Beweis, daß es sich um gefälschte Urkunden handelt. Sowohl aus der Untersuchung der typischen Form, die die Sigilla haben mußten, um als echt zu gelten, als auch von ihren Abweichungen, die beweisen, daß sie unecht sind, läßt sich schließen: Die Sigilla, die in den Chrysobullos Logos eingefügt sind, haben nicht die typische Form der echten Urkunden, und ihre Abweichungen sprechen für die Deutung, daß es sich um unechte Urkunden handelt.

3. Das »παρέμβλητο ἔγγραφο« ist eine fremde Urkunde, die in diesen Teil des Chrysobullos Logos eingefügt ist, die zwischen dem zweiten und dem dritten Sigill enthalten ist, es wird eine »πρωτότυπο« Urkunde erwähnt, für die sogar der Kaiser befohlen hat, daß sie »ἶσον« wird: 550.12: »τὸ παρὸν ἶσον προσέταξε γενέσθαι«[44]. Dieser Text ist nicht ein Teil des Chrysobullos Logos, sondern des Ἐσχατόκολλο der eingefügten Urkunde, wie man aus den Wörtern: »τὸ παρὸν ἶσον« entnehmen kann. Der Text ist nicht vollständig, weil es ihm an Datum, typischem Satz u.s.w. mangelt. Das einzige, was er hat, ist die Siegelung. Die Siegelung ist mit der Verwendung von Zinnober gemacht und besiegelt worden: »διὰ κινναβάρεως κανικλωθέν, τῷ βουλλωτηρίῳ αὐτῆς ὑπεσφραγίσθη«[45]. Es liegt also nahe, daß diese separate Urkunde, die keine inhaltliche Verbindung mit dem restlichen Chrysobullos Logos hat, die Wörter: »τὸ παρὸν ἶσον γενέσθαι« aus einer anderen Urkunde entnommen und sogar den Zusatz der Wörter: »...τῷ βουλλωτηρίῳ αὐτῆς ὑπεσφραγίσθη«[46] aufgenommen hat. Aus dem Inhalt des Textes dieser separaten Urkunde können wir schließen, daß es sich nicht um den Chrysobullos Logos selbst handelt, weil er sich selbst als: »ἶσον« bezeichnet und ein Ἐσχατόκολλο hat. Ein Ἐσχατόκολλο hat auch der Chrysobullos Logos. Es ist aber nicht möglich, daß es in derselben Urkunde zwei Ἐσχατόκολλα gibt.

V. Wie und wann die Fälschung entstanden sein könnte

1. Dimitrios Chomatianos, Erzbischof von Achrida

Der Chrysobullos Logos von Michael VIII. Paläologos, wie auch die Sigilla, die darin enthalten sind, müssen, wie schon erwähnt wurde, eine Kompilation verfälschter Teile anderer, älterer Urkunden sein. Die Fälschung dieser Urkunden führt zu den Fragen: wann wurde die Fälschung dieser Urkunden erstellt, von wem wurde sie gemacht, und welche Vorteile hatte er davon?

Wir werden versuchen, auf diese Fragen zu antworten. Der Chrysobullos Logos erwähnt am Anfang seiner Narratio, daß Justinian das Erzbistum von Bulgarien nach seinem Namen benannt hat, d.h. Iustiniana Prima, um es als seine besondere Heimat zu ehren: »περὶ τὴν ἁγιωτάτην ἀρχιεπισκοπὴν Βουλγαρίας ἐπιδειξάμενος, ἣν δὴ καὶ Πρώτην Ἰουστινιανὴν ἐκ τῆς οἰκείας κλήσεως κατωνόμασεν«[47]. Der Bezug im Chrysobullos Logos

[44] *V. Beneševic*, Opisanie, S. 550.12.
[45] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550.13–14.
[46] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 550.13–14.
[47] *V. Beneševic*, a. a. O., S. 542.18–20.

von Michael VIII. auf die Justiniana Prima basiert auf einem angeblichen Chrysobullos Logos von Justinian, der auch eine griechische Übersetzung der Neara XI. von Justinian für die Justiniana Prima beinhaltet. Dieses Chrysobull ist eine Fälschung, aber die verschiedenen Urkunden, die es enthält, erwähnen nichts über Achrida, was sie auch gar nicht können. Folglich erwähnt der Chrysobullos Logos von Michael VIII., den wir untersuchen, am Anfang des Textes eine gefälschte Urkunde, das pseudoiustinianische Chrysobull des 12. Jahrhunderts[48]. Die Theorie über Achrida als Iustiniana Prima wurde erst viel später als in der Zeit von Justinian erfunden sowie auch ihre Identifizierung mit dem Erzbistum von Achrida[49].

Wenden wir uns jetzt dem Erzbistum von Achrida zu. Das Erzbistum von Achrida hat seinen Höhepunkt im 11. Jahrhundert erreicht, als Theophylaktos[50] Erzbischof war, und dieser Höhepunkt setzte sich auch im 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts mit Chomatianos fort. Nach der Eroberung von Konstantinopel durch die Lateiner im Jahr 1204 glaubten die Griechen von Thessalia und Mazedonien, die von der bulgarischen und lateinischen Herrschaft mit den Feldzügen von Theodoros Angelos Dukas befreit worden waren, daß in Griechenland das byzantinische Kaiserreich wieder errichtet worden sei.

Die meisten Informationen aus dieser Zeit stammen vom Erzbischof von Naupaktos Johannes Apokaukos, vom Erzbischof von Achrida Dimitrios Chomatianos und vom Erzbischof von Corfu Georgios Bardanis[51]. Chomatianos ging ungefähr im Jahre 1200 nach Achrida, um dort als Schreiber dem Erzbischof Johannes Kamatiros zu dienen. Nach dem Tod des Erzbischofs von Achrida, und nachdem er vom Erzbischof von Naupaktos Johannes Apokaukos für die Stelle des Erzbischofs vorgeschlagen worden war, wurde er 1216 oder Anfang des Jahres 1217[52] zum Erzbischof von Achrida gewählt. Chomatianos hat nach der Wiedereroberung von Thessaloniki Theodoros Angelos zum

---

[48] *G. A. Rallis – M. Potlis*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 5, S. 219, Anm.1 »Τὸ ἀνωτέρω Χρυσόβουλλον, ἐν ᾧ περιέχεται ἡ ΙΑ' Νεαρὰ τοῦ Ἰουστινιανοῦ , ἐξελέγχεται ὑποβολιμαῖον«; *G. Konidaris*, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἱστορίαν τῆς Ἀχρίδος, Athen 1967, S. 73–74; K. Amantos, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους, Bd. 2,Athen 1977, S. 2,160.

[49] *Nikephoros Gregoras*, Ρωμαϊκὴ Ἱστορία: *L. Schopen* CB.I–II, Bonnae 1829 – 1830 & I. Becker III, Bonnae 1855. 1,27, »Τῆς προσηγορίας τοῦ ἔθνους ἐκεῖσε διαδοθείσης, Βουλγαρία ὁ χῶρος μετωνομάσθη καὶ μητρόπολις Βουλγαρίας ἡ Πρώτης Ἰουστινιανῆς«; *G. Prinzing*, Entstehung und Rezeption der Iustiniana – Prima Theorie im Mittelalter, (Buzantinobulgarica V), Sofia 1978, S. 269–287. G. Prinzing lokalisiert die Erste Justiniani in Taurision, dem Geburtssort Justinians, der nach seiner Ausgrabung 1936 mit der entdeckten Stadt Caricin Grad identifiziert wird, die sich 50 km südlich von Nis befindet; *L. Skylitzis*, Σύνοψις Ἱστοριῶν, hrsg. v. *Thurn*, Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (Corpus Fontium Historiae Byzantinae V), Berlin – N.York 1973., S. 409. 5–6 . Skylitzes nennt Skopije »μητρόπολιν Βουλγαρίας«.

[50] *P. Gautier*, Le discours de Theophylacte de Bulgarie a l' autocrator Alexis les Commene (6 Janvier 1088), *REB* 20 (1962) 93–130 (mit franz. Übersetzung). Theophylaktos war Erzbischof von Achrida von 1090 bis 1118.

[51] *A. Vasilievsky*, Epirotica saeculi XIII, Vizantisky Vremennik, III, 1896. 236–299; *S. Petrides*, Jean Apokaukos, letters et autres documents inedits, Transaction of the Russian Archeological Institute ad Constantinople 1909, XIV, S. 2–3, 1–32; *A. Papadopoulos – Kerameus*, Συνοδικὰ γράμματα Ἰωάννου Ἀποκαύκου, μητροπολίτου τῆς Ναυπάκτου, *Βυζαντὶς* 1 (1909) 3–30; *N. B. Tomadakis*, Σύλλαβος Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων, Athen 1961, S. 405–441; *J. B. Pitra*, Demetrius Chomatianus Archiepiscopus totius Bulgariae (Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata VI), Romane 1891, S. 487–498; *R.-J. Loenertz*, Lettre de Georges Bardanes Metropolite de Corcyre au Patriarche oecumenique Germain II, 1226–1227, *EEBΣ* 33 (1964) 87–118.

[52] *N. B. Tomadakis*, Σύλλαβος Βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων, Athen 1961, S. 438.

Kaiser von Thessaloniki gekrönt. Das war Ende des Jahres 1224 oder im Jahr 1227, wie neulich E. Bei-Seferli behauptet hat[53]. Die Krönung von Theodoros zum Kaiser durch Chomatianos wurde der Grund für eine politische und kirchliche Spaltung zwischen Epiros und Nikaia. Chomatianos erklärt in seinem Schreiben an den Patriarchen Germanos II. seine Meinung über seine Rechte. Er glaubt, er hätte das Recht, Kaiser zu krönen und die geistliche Macht über die Kirchen von Bulgarien und Serbien zu haben. Chomatianos glaubte auch, daß er der Vorsteher einer unabhängigen Kirche sei, die er mit der Iustiniana Prima identifizierte, und so fand er, daß er mehr Rechtsanspruch auf den Patriarchentitel hatte als der Metropolit von Nikaia. Obwohl die Eroberungen von Theodoros Angelos im Gebiet von Mazedonien weitergingen, fielen die Bistümer dieser Gebiete, die von den Bulgaren und Lateinern befreit wurden, in den Amtsbereich des Erzbistums von Achrida[54]. Anschließend wurde beschlossen, daß alle slavophonen Bischöfe aus den Gebieten, die unter ehemaliger bulgarischer Herrschaft waren, entfernt und durch griechische Bischöfe ersetzt werden sollten. Die griechischen Bischöfe, die vor der bulgarischen Herrschaft den Sitz des Bischofs hatten und immer noch am Leben waren, hatten das Recht, ohne vorherige Genehmigung des Patriarchen in ihr Amt zurückzukehren. Eine wesentliche Rolle bei diesem Verfahren hatte der Erzbischof von Achrida Chomatianos, der die kirchliche Selbständigkeit von Epiros gegenüber Nikaia unterstützte und somit die Wut des Patriarchen hervorgerufen hat.

Die Wut des Patriarchen ist im Schreiben, das Chomatianos ihm geschickt hat, zu sehen. Chomatianos verteidigt sich und schreibt: »Ὠνείδισας ἡμᾶς καὶ ἀξίους ἐπιτιμήσεως ἔκρινας ...«[55]. Als Chomatianos Erzbischof von Achrida war, haben die Erzbischöfe von Tyrnovo und Serbien Bistümer an sich genommen. Der Erzbischof von Tyrnovo hat sein Amt, d.h. das des Patriarchen, vom Papst in Rom im Jahre (1204)[56] erhalten, kam also vorher gesetzmäßig an das Amt des Erzbischofs, denn ihm wurde die Weihe vom lateinischen Bischof Widins und zwei anderen Bischöfen erteilt, wie auch im Synodenakt: »Καὶ τοίνυν ἱερέα τινα (τῶν ἐννόμων δὲ οὗτος ἦν) εἰς ἐπισκοπικὸν ἀξίωμα διὰ χειρὸς Ρωμαίου ἀρχιερέως, τοῦ μακαρίτου δηλονότι Βιδίνης προαγαγόντες, ἔπειτα καὶ τὴν τοῦ Πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης ... Πατριαρχικῇ προσηγορίᾳ δι' ἐκείνης τοῦτον ἐτίμησαν...«[57] als auch im Schreiben von Chomatianos an den Metropolit von Corfu Pediaditis: »καὶ ὁ λεγόμενος δὲ πατριάρχης αὐτῶν, κἂν ὕστερον εἰς τὸ πατριαρχικὸν ἀξίωμα παρὰ τοῦ Πάπα τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης ἀνήχθη ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν εἰς τὸν τῆς ἀρχιερωσύνης βαθμὸν παρὰ ἐπισκόπου

---

[53] *E. Bei-Seferli*, Ὁ χρόνος στέψεως τοῦ Θεοδώρου Δούκα, ὡς προσδιορίζεται ἐξ ἀνεκδότων γραμμάτων Ἰωάννου τοῦ Ἀποκαύκου, *Byzantinische-Neugriechische Jahrbücher* XXI (1971–1974), Athen 1975, S. 272–279; *I. E. Karagiannopoulos*, Πηγαί, 327. *D. M. Nicol*, The Despotate of Epiros, Oxford 1957; *St. Novakovic*, Ohridska arhiepiskopija u pocetku XI veka. Hrisovulje cara Vasilija II od 1019 i 1020 g; Glas Srpske Akademije Nauka, 46, 1908, S. 1–62, 65–66; *I. Ch. Tarnanidis*, Ἡ διαμόρφωσις τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Βουλγαρικῆς Ἐκκλησίας (864–1235), Thessaloniki 1976, S.136, führt 1227 als Krönungsjahr von Theodoros Angelos an.

[54] *D. Nicol*, The Despotate of Epiros, S. 29 ff.

[55] *J. Pitra*, Analecta Sacra spicilegio solesmensi parata, Paris 1876, S. 487 ff.; *Iv. Snegarov*, Kam Istorijata na Ohridskata archiepiskopija-patrijarsija, Makedoniski Preglet god, XII, KH. 1, 1940, Bd. II, S. 43–45.

[56] Ebd.

[57] *J. Pitra*, Analecta Sacra spicilegio solesmensi parata, Paris 1876, S. 564.

ἐννόμου καὶ ρωμαίου τοῦ Βιδίνης ἐκείνου καὶ ἑτέρων δύο ἐπισκόπων προήχθη«[58], erwähnt wird.

Die Gründung des Patriarchats von Tyrnovo hat den Erzbischof von Achrida Chomatianos gestört. Die Entrüstung von Chomatianos erscheint auch im Inhalt des Synodenakts: »οὐκ ἐνταῦθα δὲ τὸ πάντολμον ἔστησαν, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτὸ τὸ μέγα τῆς ἱεραρχίας ἀξίωμα τὴν ἑαυτῶν ἀκράτως ἐξέτειναν ἔφεσιν, ἤθελον γὰρ τῇ βασιλικῇ ἀξίᾳ παραζεῦξαι καὶ πατριαρχικήν, ὡς μὴ χωλεύῃ δήπουθεν τὰ τῆς ἐξουσίας αὐτῆς τῇ ἑτέρᾳ ἐλλείποντα«[59]. Die Entrüstung von Chomatianos liegt noch darin, daß das neue Erzbistum von Tyrnovo Episkopien an sich genommen hat, die vorher dem Erzbistum von Achrida gehörten, um ein eigenes Erzbistum zu gründen. Seine Entrüstung ist gerechtfertigt, weil dieses Erzbistum auf eine revolutionäre Art im Jahre 1186 gegründet wurde, und es wurde vom Papst Innocentius III. im Jahr 1204, als Ioannikos Zar war, anerkannt[60]. Im Jahre 1219 wurde der Serbischen Kirche nach der Weihe von Savva zum Erzbischof von Serbien vom Patriarchen Nikaias Manuil Sarantinos und in Anwesenheit des Kaisers Theodoros Laskaris das »αὐτοκέφαλον« vergeben[61]. Die Serbische Kirche wurde vom Patriarchat Nikaias unabhängig und ihre einzige Verpflichtung ihm gegenüber war, daß sie den Namen des Patriarchen erwähnen sollte. Der Erzbischof von Achrida Chomatianos war mit der Weihe von Savvas zum Erzbischof nicht einverstanden, und deshalb beschwerte er sich mit Schreiben sowohl bei Savvas selbst als auch beim Patriarchen Germanos[62].

Die Weihe von Savvas zum Erzbischof störte Chomatianos, weil er mit der Entstehung der Selbständigkeit der Serbischen Kirche viele Bistümer verlor, die in den Amtsbereich der Kirche von Serbien gerieten: »Αὐτόθεν γάρ, ἵνα τὸ ἀπόρρητον εἴπω, ἐπὶ ἀδικίᾳ ἡμετέρᾳ ἐχειροτονήθη ἀρχιεπίσκοπος Σερβίας ... καὶ ἰθύνουσιν πρὸς τὰ φίλα Θεῷ καὶ καθήκοντα, ἄνωθεν καὶ ἐξ ἀρχῆς τῇ ἐπαρχίᾳ τοῦ θρόνου τῆς Βουλγαρίας ὑποκείμενοι, κατὰ τὸ ἀνεπεφωνημένον Ἰουστινιάνειον Θέσπισμα«[63]. Die Gründung der zwei selbständigen Kirchen, d.h. Bulgariens und Serbiens, zuungunsten des Erzbistums von Achrida hat Chomatianos dazu gezwungen, deren Regularität zu bezweifeln. Der Versuch von Chomatianos, dem Erzbistum von Achrida Glanz zu verleihen, hat ihn zu der Schaffung der Theorie der »Πρώτης Ἰουστινιανῆς« geführt, oder er hat die neue Theorie angenommen, um zu beweisen, daß die Erzbistümer von Bulgarien und Serbien irregular Episkopien vom Ochridanischen Erzbistum abgelöst haben. Anhand dieser Theorie hat er das Ochridanische Erzbistum mit der Iustiniana Prima verbunden, und er selbst nannte sich Erzbischof »Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας«[64]. Unter diesem Titel erscheint er in seinem Schreiben, das er an Savvas von Serbien adressiert: »Δημήτριος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Πρώτης Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Βουλγαρίας«[65]. Seine ganze Theorie über

---

[58] *J. Pitra*, a. a. O., S. 43.

[59] Ebd.

[60] *Iv. Snegarov*, Kam Istorijata na Ohridskata archiepiskopija-patrijarsija, Bd. II, S. 43–45; *V. Zlatarski*, Istorija na Balgarskata darzava prez srednite vekove, Bd. I, Sofija 1918, Sonderdruck 1938, Bd. II, Sofija 1934, Bd. III, Sofija 1940, Sonderdruck Sofija 1970, II, 1972, III. 202 – 203.

[61] *I. Tarnanidis*, Σερβικὴ Ἐκκλησία, 32–43.

[62] *J. Pitra*, Analecta Sacra spicilegio solesmensi parata, Paris 1876, S. 382–390, 487–498.

[63] *J. Pitra*, a. a. O., S. 495–496.

[64] *J. Pitra*, a. a. O., S. 381, 479, 481.

[65] *J. Pitra*, a. a. O. , S. 381.

die Iustiniana Prima entfaltet Chomatianos in seinem Schreiben, das er an den Patriarchen Savva von Serbien adressiert: »... καὶ Ἰουστινιανὴν ὀνομάζει, ὅτι τε ἐκεῖθεν τὸ γένος εἵλκε καὶ ὅτι μόχθοις ἰδίοις, ἱδρῶσι στρατηγικοῖς τὴν Βουλγαρικὴν ταύτην περίχωρον τοῖς ὅροις Ρωμαΐδος προσήρμοσεν ᾧ δὴ θρόνῳ καὶ ἐπαρχίας διαφόρους ὑποθέμενος, περὶ ὧν ἡ ρλα' αὐτοῦ νεαρὰ ἡ κειμένη ἐν βιβλίῳ τῶν Βασιλικῶν ε' τίτλ. κεφ. α', θέματι β', εἰς πλάτος διέξεισιν ἔπειτα καὶ τοῖς προνομίοις αὐτὸν τοῦ ἀποστολικοῦ Ρώμης θρόνου ἐν ταῖς ὑπ' αὐτὸν ἐπαρχίαις ἐκόσμησε καὶ τὸ δίκαιον τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἰουστινιανὸς Καρχηδόνος τῆς Ἀφρικῆς διοικήσεως τούτῳ ἀπεχαρίσατο, καὶ τὰ ὁρισθέντα ὑπὸ τοῦ ἁγίου πάππα Βιγιλλίου περὶ τούτων τὸ ἐνεργὸν καὶ ἀπερίτρεπτον ἔχειν ἐθέσπισεν...«[66]. Die Ausdrucksweise und der Beweggrund dieses Schreibens von Chomatianos ist der ρλα' νεαρὰ von Iustinianos ähnlich wie auch dem ersten Teil des Chrysobullos Logos von Michael VIII.

Schlußfolgerungen

1. Die Theorie über die Iustiniana Prima wird am Anfang des Chrysobullos Logos von Michael VIII. erwähnt und besitzt dieselbe inhaltliche Reihenfolge wie das Schreiben von Chomatianos an den Patriarchen Germanos II[67].

2. Chomatianos versuchte, um sein Erzbistum zu vergrößern, nach dem Verlust seiner Episkopien sowohl an den Erzbischof von Tyrnovo als auch an die Serbische Kirche, das Erzbistum von Achrida mit der Iustiniana Prima zu verbinden, um ihm seinen verlorenen Glanz zurückzugeben. Chomatianos erwähnt in seinen Schreiben nicht die Namen der Bischöfe, die ihm von den neu gegründeten Patriarchaten von Bulgarien und Serbien weggenommen wurden.

3. Wenn Chomatianos die Existenz der Sigilla gekannt hätte, hätte er sie natürlich benutzt, um die Interessen seines Erzbistums zu verteidigen.

4. Wenn die Sigilla tatsächlich im Erzbistum von Achrida existiert hätten, dann müßten sie seinem Vorsteher, dem Erzbischof Chomatianos, bekannt gewesen sein, dem es nicht möglich gewesen wäre, diese für das Erzbistum so wichtigen Urkunden nicht zu benutzen, zumal in einer Zeit, in der er viele Episkopien verlor und sein Amtsbereich eingeschränkt wurde. Aus dem, was bis jetzt gesagt wurde, läßt sich erschließen, daß die Sigilla von Basileios II. dem Erzbistum von Achrida nicht einmal im 11. Jahrhundert und bis zur Zeit von Chomatianos im 13. Jahrhundert bekannt waren, dem Zeitpunkt, zu dem sie angeblich erlassen wurden. Obwohl sie für dieses Erzbistum von so großer Bedeutung waren, ist es unmöglich, daß seine Erzbischöfe sie nicht gekannt und erwähnt hätten. Die Erzbischöfe hätten sicher großes Interesse daran gehabt, sie für die Erweiterung oder die Erhaltung des Amtsbereiches des Erzbistums von Achrida zu erwähnen.

5. Chomatianos erfand bei seinem Versuch, die Bedeutung von Achrida zu erhöhen, den Mythos der Iustiniana Prima Achrida, ist aber nicht darüber hinausgegangen.

6. Die Sigilla von Basileios II. waren, wie schon erwähnt, in der Zeit von Chomatianos dem Erzbischof von Achrida nicht bekannt. Diese Sigilla sind also nach dem 13. Jahrhundert erlassen worden. Von den Urkunden, die bis heute erhalten sind und den Chrysobullos Logos von Michael VIII. enthalten, ist die älteste die slavische Übersetzung des

---

[66] *J. Pitra*, a. a. O., S. 494–495.
[67] Ebd.

15. Jahrhunderts, die aber die Sigilla nicht enthält. Wir können also daraus schließen, daß die Erzbischöfe von Achrida die Sigilla bis Ende des 14. Jahrhunderts nicht benutzt haben, weil es anscheinend keine solchen Sigilla gab.

2. Matthäos, Erzbischof von Achrida

Am Anfang des 15. Jahrhunderts hat sich die Lage im Balkangebiet durch die Eroberungen der Türken stark verändert[68]. Die Erfolge der Türken und die Beseitigung jeglichen offiziellen Zeugnisses haben Matthäos, dem ehrgeizigen Erzbischof von Achrida, die Möglichkeit gegeben, im ersten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts zu versuchen, seinen Amtsbereich zu vergrößern[69]. Die Gründe, die uns zu dieser Folgerung führen, sind die folgenden: Erzbischof Matthäos ist für seine Expansionsversuche bekannt. Um die Bistümer Widin und Sofia seinem Erzbistum anzuschließen, hat er versucht und es auch letztlich geschafft, seine eigenen Metropoliten in diesen Eparchien einzusetzen[70].

Im Jahre 1410 besuchte Matthäos Konstantinopel und hatte verschiedene Urkunden byzantinischer Kaiser bei sich[71]. Dieser Besuch muß in der Zeit des Bürgerkrieges (1410–1420) zwischen den zwei Brüdern Mohammed I. und Musa, der 1413 starb, liegen[72]. Das kann man auch dem Schreiben, das der Nachfolger von Matthäos an den Kaiser Manuel Paläologos adressiert, entnehmen; »Ἀφ' οὗπερ καὶ ἐπανέστησαν οἱ τῆς Ἄγαρ ἀπόγονοι εἰς τὴν Ρωμανίαν τῆς Θράκης ... ἐνώπιον πάντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτόθι τῆς Νέας Ρώμης πύλην οἱ τῶν ἐξ Ἰσμαὴλ ἀρχηγοί. Τότε οὖν μόλις ἴσχυσεν ὁ πρὸ ἐμοῦ ἀοίδημος ἀρχιεπίσκοπος κυρ Ματθαῖος ἀφικνῦσθαι εἰς τὴν αὐτόθι εἰρημένην βασιλίδα«[73]. Diese Urkunden hat Matthäos Kaiser Manuel II. und der lokalen Synode vorgezeigt, wie im Schreiben, das der Nachfolger von Matthäos dem Patriarchen sandte, behauptet wird, und hat somit ihre Erlaubnis erhalten, nicht nur die Eparchien von Widin und Sofia zu regieren, sondern auch alle Eparchien, die in den Urkunden, die Matthäos mit sich brachte, erwähnt wurden[74]. Weil das Erzbistum von Achrida versucht hat, in seinen Amtsbereich Episkopien einzugliedern, die ihm nie gehörten, hat sich der Patriarch von Konstantinopel dem widersetzt, indem er dem Nachfolger von Matthäos ein scharfes[75] Schreiben sandte. Patriarch Euthymios greift in seinem Schreiben den Erzbischof scharf an, weil er Metropoliten in Sofia und Widin eingesetzt hat. Der Patriarch glaubt, daß die Privilegien,

---

[68] *A. A. Vasiliev*, Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας 324–1453, (griech. Übers. v. *D. Savramis*), Athen 1954.

[69] *Á. Selisev*, Zavet IX, KH.2.10.

[70] *H. Gelzer*, Der wiederaufgefundene Codex des hl. Klemens und andere auf das Patriarchat Achrida bezügliche Urkundensammlungen, (Berichte über die Verhandlungen der Kön. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, II), Leipzig 1903, S. 99–102; *A. Selisev*, Zavet, IX, KH. 2, 10, 11.

[71] *A. Selisev*, a. a. O., IX, KH. 2, 10, 11.

[72] *H. Gelzer*, Der wiederaufgefundene Codex des hl. Klemens und andere auf das Patriarchat Achrida bezügliche Urkundensammlungen, Leipzig 1903, S. 101, Anm. 1.

[73] *G. Balascev*, Korespondencija Mezdu Carigradskija Patriarh i Oxridscija archiepiscop ot nacaloto na XV vek, *Minalo*, Sofia 1909, I, KH.1,6–13, KH.2,123–127, I.KH.2.124.

[74] *A. Selisev*, Zavet, IX, 11; *G. Balascev*, *Minalo*, I, KH.1, 9–11.

[75] *A. Selisev*, a. a. O.

die der Erzbischof benutzt hat, eine überall bekannte Lüge sind und macht ihre Falschheit bekannt[76].

Aus diesem Grund schreibt der Patriarch Euthymios in sehr scharfer Form in seinem Schreiben, das er an den Erzbischof Achridas adressiert, daß er genau weiß, daß es weder eine beglaubigende Urkunde vom Kaiser gibt, noch daß eine Urkunde von ihm gemacht wurde, die das Chrysobull, das Matthäos brachte, beglaubigt. Folglich ist alles, was der Erzbischof von Achrida über die Gewährung einer beglaubigenden Urkunde vom Kaiser behauptet, erlogen. Auch jede andere Urkunde, von der der Erzbischof behauptet, daß sie echt sei und sich auch auf diese Privilegien beziehe, ist gefälscht: »*Das, was du als Chrysobulla präsentierst, und sagst, daß sie von Justinian stammen, zusammen mit dem beglaubigten Schreiben unseres Kaisers, von dem weiß ich genau, daß sie nicht existieren, da sie nie geschrieben wurden, und daraus schließen wir, daß alles, was du erwähnt hast, auch falsch ist*«[77].

Schlußfolgerungen

1. Der Erzbischof von Achrida Matthäos besucht in den Jahren 1410–1416 Konstantinopel und hat verschiedene Urkunden bei sich, die er dem Kaiser zeigt. Anhand dieser Urkunden, wie er selbst behauptet, erhält er die Erlaubnis, alle Eparchien, die darin erwähnt werden, zu regieren.

2. Die Reaktion des Patriarchen ist direkt und scharf und ist in seinem Schreiben, das er an den Erzbischof Achridas adressiert, zu sehen. Er schreibt, daß: »τά προνόμια πού χρησιμοποιεῖ εἶναι γνωστό σέ ὅλους πώς εἶναι ψευδῆ«.

3. Wegen des Protestes und des Vorwurfes des Patriarchen, daß die Urkunden gefälscht sind, scheint es, daß im 15. Jahrhundert falsche Urkunden erstellt wurden, die der Erzbischof von Achrida Matthäos zum ersten Mal ans Tageslicht brachte, um seine Ansprüche zu unterstützen.

4. Wegen des starken Widerstandes des Patriarchen besteht Matthäos nicht darauf, er gibt seinen Kampf auf und akzeptiert somit die Falschheit seiner Urkunden. Wahrscheinlich waren unter diesen Urkunden auch die Sigilla oder auch der Chrysobullos Logos von Michael VIII.

5. Die Idee von der Iustiniana Prima entstand in der Zeit, als Chomatianos Erzbischof von Achrida war; sie ergab sich während der Sigilla in der Zeit des Erzbischofs Matthäos.

---

[76] *H. Gelzer*, Der wiederaufgefundene Codex des hl. Klemens und andere auf das Patriarchat Achrida bezügliche Urkundensammlungen, Leipzig 1903, S. 99.; *Iv. Snegarov*, Kam Istorijata na Ohridskata archiepiskopija-patrijarsija, Pregled XII 1, 1940, S. 21: »Ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως ἀρνήθηκε ὅτι ὁ Μανουήλ Παλαιολόγος ἐπικύρωσε παρόμοιο σιγίλλιο«.

[77] *G. Balascev*, Korespondencija Mezdu Carigradskija Patriarh i Oxridscija archiepiscop ot nacaloto na XV vek *Minalo*, Sofia 1909, I, KH.1,6. Die Korrespondenz zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel und dem Erzbischof von Achrida ist in dem Codex des Neophytos von Grevena enthalten. Dieser Codex war früher in Prespa, später kam er nach Rezne (zwischen Achrida und Monastiri). Er wurde von *Balascev* in der Zeitschrift *Minali*, I,KH.I, S. 6–13 und KH.2, S.123–127 veröffentlicht.

In beiden Fällen haben wir den heftigen Protest der Patriarchen von Konstantinopel, der die Falschheit der Urkunden, die sich auf die Iustiniana Prima und die Sigilla beziehen, bestätigt.

3. Prochoros, Erzbischof von Achrida

Der Erzbischof von Achrida Prochoros (1523–1537)[78] versuchte, das Bistum von Berroia in seinem Amtsbereich einzugliedern, indem er die Chrysobulla dazu benutzte, die aussagten, daß zu seinem Erzbistum auch Berroia gehörte (bekanntlich wurde mit dem dritten Sigill Berroia Achrida gewährt): »Als Ieremias Patriarch war, kam Prochoros, der Erzbischof der Iustiniana Prima und von Achrida nach Konstantinopel, und nachdem er im Verwaltungsgebäude ›Divani‹ erschienen war, legte er verschiedene Chrysobulla vor, die fälschlicherweise besagten, daß Berroia zu seinem Erzbistum gehörte, während es in Wahrheit zum Bistum Thessaloniki gehörte«[79].

Zu diesem Zweck hat der Erzbischof Prochoros den Türken 100 Goldstücke angeboten[80]. Der Patriarch von Konstantinopel Ieremias hat sich dagegen widersetzt, der mit der ἔκδοση Φεϊτιφά bewiesen hat, daß das Bistum von Berroia seit dreihundert Jahren zum Ökumenischen Patriarchat gehörte, d.h. seit dem dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts: *»und der Patriarch zeigte das Pheitiphan und bewies damit, daß Berroia seit über 300 Jahren zu der Kirche Konstantinopels gehört. Als die Paschas diese Worte hörten, gaben sie dem Patriarchen Recht und verjagten Prochoros danach aus dem Verwaltungsgebäude«*[81].

Schlußfolgerungen

1. Wahrscheinlich hat der Erzbischof von Achrida Prochoros (1523–1537) den Chrysobullos Logos mit den Sigilla oder anderen ähnlichen, nicht erhaltenen Urkunden benutzt, d.h. 100 und mehr Jahre nachdem der Erzbischof von Achrida Matthäos (1410–1416) zum ersten Mal entsprechende Urkunden benutzt hat.
2. Man hat versucht, ähnliche Urkunden erst ab der Zeit des Erzbischofs Matthäos zu benutzen und nicht früher, weil diese Urkunden in seiner Zeit zum ersten Mal erschienen sind.
3. In beiden Fällen (Matthäos – Prochoros), als also der Versuch gemacht wurde, diese Urkunden zu benutzen, haben die Patriarchen von Konstantinopel (Euthymios – Ieremias), die ihre Echtheit bezweifelten, heftig dagegen protestiert und sind somit den Absichten der Erzbischöfe von Achrida nicht nachgekommen.
4. Die Fakten, die wir vorgetragen haben und der heftige Protest der Patriarchen von Konstantinopel beweisen noch einmal, daß die Urkunde, die wir untersuchen (d.h. der Chrysobullos Logos von Michael VIII. und vor allem die Sigilla von Basileios II.) zu jener Kategorie gefälschter Urkunden gehören, mit denen der Fälscher beabsichtigte, Vorteile zu gewinnen.

---

[78] *G. Ch. Chionidis*, Ἱστορία τῆς Βερροίας, τῆς πόλεως καὶ τῆς περιοχῆς, Bd. 2, Thessaloniki 1970, S. 154.
[79] *Mart. Crusius*, Turco Graeciae, lib. VIII, Basile 1584, II, 163–164.
[80] *Mart. Crusius*, a. a. O., lib. II, S. 164.
[81] *Mart. Crusius*, a. a. O., lib. I.II, S. 164.

Die Problematik der unierten Kirche aus orthodoxer Sicht

von Mircea Basarab, München

Die Gemischte Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Katholischen und Orthodoxen Kirche hat sich bisher in sieben Vollversammlungen getroffen (Rhodos 1980, München 1982, Kreta 1984, Bari 1986–87, Neu Valamo/Finnland 1988, Freising/München 1990 und Balamand/Libanon 1993). Man erörterte gemeinsame Glaubensfragen oder solche, die sich noch dem gemeinsamen Glauben der beiden Schwesterkirchen widersetzten. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß beide Seiten großes Interesse an diesem Dialog zeigen und mit Ehrlichkeit und Liebe an eine Arbeit gehen, die schon eine bestimmte Genugtuung gebracht hat. Aus drei der sieben Vollversammlungen (München, Bari, Neu Valamo) erarbeitete die Gemischte Internationale Kommission einige gemeinsame Dokumente und veröffentlichte im Anschluß an die letzten zwei Vollversammlungen (Freising und Balamand) gemeinsame Erklärungen in bezug auf den Uniatismus, den sie vom historischen und ekklesiologischen Standpunkt aus bewertete. Sowohl die theologischen Dokumente als auch die gemeinsamen Erklärungen über den Uniatismus erfreuten sich im Rahmen der christlichen Welt besonderer Aufmerksamkeit.

Der Dialog bildet einen Akt der Demut, aber auch der Liebe und der Freude zwischen zwei Kirchen, die bis vor kurzem auf verschiedenen Barrikaden standen. Unsere Kirchen suchen jetzt nach Jahrhunderten schädlicher Trennung den gemeinsamen Weg zur Einheit. Die gemeinsamen Dokumente und die erwähnten Erklärungen spiegeln die Freude, aber auch die Spannung wider, die die Bemühungen nach der Einheit begleiten. Durch die Wiederherstellung der orientalisch-katholischen Kirchen in Osteuropa hat der Dialog seine alten theologischen Themen eine Zeit lang verlassen, um sich mit der Problematik des Uniatismus zu beschäftigen. Seit Jahren schon äußerte die Orthodoxe Kirche ihre Sorge gegenüber den proselytischen Formen des historischen Uniatismus oder gegenüber seinen aktuellen Erscheinungsformen[1]. Aus diesem Grund warfen die Orthodoxen die Frage des Uniatismus im Rahmen der Diskussion der gemischten Dialogkommission in Bari (1987) und Neu Valamo (1988) auf, weil sie die Gemischte Kommission als befugtes Forum für die Diskussion und die Lösung der Problematik des Uniatismus ansahen. In diesem Sinne wurde in Neu Valamo eine Subkommission gegründet, die sich in Wien (Januar 1990) traf, um den Uniatismus unter der Perspektive neuer Verhältnisse in Osteuropa zu erörtern. Seit Wien und bis zur letzten Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission in Libanon (Balamand, Juni 1993) drehten sich die Gespräche des Dialogs ausschließlich um den Uniatismus.

Vom historischen Blickwinkel aus betrachtet entstand der Uniatismus zu einer Zeit, in der kein Dialog zwischen den Katholiken und den Orthodoxen möglich war, und wurde

---

[1] Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, Genf 1986, *Una Sancta* 42 (1987) 11.

zumindest von orthodoxer Seite als ein Akt des Proselytismus gesehen, der oft unter Zwang oder mit politischen und sozialen Verlockungen durchgeführt wurde. Umgekehrt wurden in manchen Ländern (Ukraine 1946, Rumänien 1948) dem Uniatismus durch Gesetze gewaltsame Schranken gesetzt. Nach der Wende in Osteuropa bekam er wieder die Freiheit, sich neu zu gestalten. Die Wiederherstellung des Uniatismus hat eine gewisse Unruhe in die Beziehungen zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Katholischen Kirche gebracht. Die Ekklesiologie, die das Aufkommen des Uniatismus verursacht, ist heute durch eine Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen ersetzt. Um den Uniatismus besser zu verstehen, versuchen wir, an den konkreten Fall Rumäniens zu erinnern.

Der Ursprung des Uniatismus in Siebenbürgen

Das Ende des 17. Jahrhunderts brachte in der Geschichte Siebenbürgens Änderungen, die das politische und religiöse Leben der Rumänen in den folgenden Jahrhunderten prägten. In politischer Hinsicht gehörte Siebenbürgen nach dem Frieden von Karlowitz (1699) zum österreichischen Kaiserreich. Die Infiltration der österreichischen Krone in Siebenbürgen ist aber viel älter als der erwähnte Frieden. Der Wiener Hof trat 1686 unter dem Vorwand, das Christentum zu schützen, ins Gespräch mit Michael Apaffy, dem Fürsten von Siebenbürgen, und es gelang ihm ein Jahr später, das Abkommen für die Stationierung der kaiserlichen Streitkräfte in Siebenbürgen zur Unterschrift zu bringen. Am 9. Mai 1688 stimmte unter Druck des Generals Caraffa der Landtag Siebenbürgens in die Unterwerfungserklärung ein und wurde somit als Fürstentum Siebenbürgen Provinz des österreichischen Kaiserreiches.

Das kaiserliche Diplom von 1691 bestätigte die Rechte der drei Nationen (ungarisch, sächsisch und szeklerisch) und der vier anerkannten Religionen (katholisch, lutherisch, calvinistisch und unitarisch). Die Rumänen, obwohl zahlreichste Nation und ihrer Religion nach orthodox, wurden in Siebenbürgen nur geduldet. In ihrer großen Zahl konnten sie aber in den Herrschaftsplänen der Habsburger zum Machtfaktor werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß zu dieser Zeit Siebenbürgen unter dem Einfluß der Reform stand und die Katholiken nicht mehr die alleinige Rolle spielten. Unter den anerkannten Religionen war die katholische im Landtag nur schwach vertreten. Das Interesse Wiens war die Wiederherstellung einer katholischen Mehrheit im Landtag zum Nachteil der Privilegien, die die Calvinisten durch die Reform und die Unterstützung der calvinistischen Fürsten gewonnen hatten. Dank ihrer großen Zahl konnten die Rumänen die Machtverhältnisse zugunsten der Katholiken ändern. Um diese Änderung einzuleiten, sollten die Rumänen für den Katholizismus oder Uniatismus gewonnen werden, um auf diese Weise die Mehrheit im Landtag zu erreichen und die Macht der Calvinisten im Fürstentum zu brechen. Wien bezweckte, einen politischen wie auch einen religiösen Sieg davonzutragen. Darüber hinaus hätte der Übergang der Rumänen zum Uniatismus auch den Abbruch der religiösen Beziehungen zu den Fürsten und den orthodoxen Kirchen aus Moldau und der Walachei bedeutet. Ein solcher Akt hätte die Entfremdung der Rumänen aus Siebenbürgen von ihren Brüdern aus der Walachei und vom Metropoliten von Buka-

rest, der den Metropoliten von Alba Julia weihte, nach sich gezogen. Nicht nur die Weihe des Metropoliten, sondern auch wichtige Unterstützung haben die Rumänen in Siebenbürgen aus Bukarest erhalten. Das leopoldinische Diplom vom 19. März 1701 verbot Metropolit Athanasius (Atanasie Anghel) unter anderem gerade die Beziehungen mit dem Fürsten und dem Metropoliten der Walachei[2].

Die Union eines Teils der Rumänen von Siebenbürgen mit Rom

Zur Stärkung des »Status Catholicus« im siebenbürgischen Landtag bediente sich der Wiener Hof der Hilfe des Jesuitenordens, der sich mit viel Eifer für die Verlockung der Rumänen zum Katholizismus einsetzte. Mit großer Geschicklichkeit wußten die Jesuitenpatres aus dem Mißerfolg der calvinistischen Bemühungen Kapital zu schlagen und fügten der Annahme der Union mit Rom politische und soziale Versprechungen hinzu. Bemerkenswert bleibt auch die Tatsache, daß die Anfänge der Union nur anhand der Dokumente studiert werden konnten, in deren Besitz jedoch die Jesuitenpatres waren[3]. Die Dokumente wurden von N. Nilles unter dem Titel veröffentlicht: Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885.

Um vor der Öffentlichkeit als Beschützer des Christentums zu erscheinen, konnte der Wiener Hof nur freie Entscheidungen der Rumänen ermutigen oder schützen. Aus diesem Grund suchte die jesuitische und später die unierte Historiographie, die Union der Rumänen Siebenbürgens als freien Wunsch der Metropoliten Theophilus (Teofil) und Athanasius mit ihren Erzpriestern und Priestern darzustellen.

Unsere Aufmerksamkeit wird sich auf drei Synoden (Februar 1697; Oktober 1698 und 5. September 1700) konzentrieren, die von der unierten Historiographie als Unionssynoden betrachtet werden. Die Akten dieser Synoden wurden von N. Nilles[4] veröffentlicht. Kritische Studien der Unionsdokumente wurden auch von J. Crisianu[5], N. Densusianu[6], G. Popovici[7], St. Lupsa[8] und S. Dragomir[9] herausgegeben. Dumitru Stániloae[10] widmete

---

[2] *E. Hurmuzaki*, Fragmente zur Geschichte der Rumänen, Bd. II, Bukarest 1881, S. 54.

[3] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea lor cu Biserica Romei. Inceputurile unirii, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 865.

[4] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, Bd. I, S. 164–176; 200–217; 245–255.

[5] *J. Crisianu*, Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I., Hermannstadt 1882.

[6] *N. Densusianu*, Independenta bisericeascá a Mitropoliei române de Alba Julia, Brasov 1893. Der Verfasser studierte kritisch die Hevenesissammlung aus der Universitätsbibliothek von Budapest.

[7] *G. Popoviciu*, Unirea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolicá sub împáratul Leopold I, Lugoj 1901.

[8] *St. Lupsa*, Biserica ardeleaná si »unirea«, Bucuresti 1949.

[9] *S. Dragomir*, Istoria desrobirii religioase a românilor din Ardeal, Vol. I, Sibiu 1920, Vol. II, Sibiu 1930. Nach neuen gründlichen Nachforschungen der Dokumente aus den Archiven von Strigoniu, Budapest und Cluj veröffentlichte S. Dragomir einen Artikel: Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 863–937. Der historische Teil unseres Beitrags folgt diesem Artikel.

[10] *D. Stániloae*, Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, Bucuresti 1973.

dem Uniatismus eine Studie und beleuchtet ihn in der rumänischen Geschichte und Kultur wie auch aus der ökumenischen Perspektive.

Die ersten Unionsversuche

Die unierte Historiographie ist nach den von Jesuiten bewahrten Dokumenten der Meinung, einer angeblichen Synode, die im Februar 1697 stattgefunden hätte, den ersten Unionsversuch zuschreiben zu können. Sie umfaßt die drei nicht unterzeichneten Protokolle der Synodalsitzungen mit einem sogenannten Unionsantrag des Metropoliten Theophilus vom 21. März 1697 und einem im Juni 1697 Kardinal Kollonich gewidmeten Brief als Synodalbeschluß zur Union mit Rom. Man behauptete, daß kurz nach dieser Synode der Metropolit Theophilus am 21. März einen Unionsbeschluß unterschrieben hätte, der die vier Punkte von Florenz annahm. Das rumänische Original der Protokolle wie auch das Original des sogenannten Unionsantrages, das angeblich Theophilus unterzeichnet hat, sind nicht auffindbar. Wir sollten nicht überrascht sein und auch nicht vergessen, daß die Tendenz, das rumänische Original zu veruntreuen wie auch die Gewohnheit, die lateinischen Übersetzungen dem rumänischen Original zu entfremden, keine Ausnahme in der Unionsgeschichte bildet. Eine ähnliche Tatsache ist auch im Unionsakt von 1698 vorgekommen. Schließlich wird die fünfte Urkunde, das Original des Kardinal Kollonich gewidmeten Briefs vom 10. Juni 1697, in der Bibliothek der Universität von Budapest bewahrt, und es trägt die gefälschten Unterschriften von Metropolit Theophilus, elf Erzpriestern und einem Priester.

S. Dragomir, bekannt für seine Kompetenz in der Geschichte Transsylvaniens, zieht nach der Untersuchung der erwähnten Dokumente die Schlußfolgerung, daß sie unecht sind. Er erhob folgende Einwände[11]: Das Fehlen des rumänischen Textes der erwähnten Urkunden sowie der mangelnde Hinweis darauf, daß der existierende lateinische Text eine Übersetzung des rumänischen sei. Es ist schwer vorstellbar, daß die Akte der Synode vom Februar 1697 in Latein verfaßt wurden, d.h. in einer Sprache, welche die Erzpriester und der Metropolit nicht verstanden. Die erwähnten Urkunden enthalten Fachausdrücke (Missa für die Liturgie, Abendmahl des Herrn, Archidiakoni für Erzpriester, die akatholischen Fürsten u.s.w.), die einen katholischen Verfasser preisgeben, der einen fremden Wortschatz für die Protokolle und Urkunden der rumänischen orthodoxen Synoden benützt. Die Tatsache, daß Theophilus Bischof statt Erzbischof oder gewöhnlich Metropolit genannt wurde, verrät ebenso eine Person außerhalb des orthodoxen Kreises. Die Tapferkeit, mit der Theophilus den Calvinismus angreift, in einer Zeit, in der die rumänische orthodoxe Kirche von Transsylvanien stark unter seinem Einfluß stand, stellt für uns die Authentizität der Synodalprotokolle in Frage. Der polemische Ton der Protokolle spiegelt eher die katholische Intoleranz der Zeit gegenüber dem Calvinismus wider und der lateinische Stil der Urkunden deutet darauf hin, daß die Jesuitenpatres darin verwickelt sein könnten.

---

[11] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 870–874.

Die unierte Historiographie behauptet, daß die Protokolle der Synode aus Angst vor den Calvinisten nicht unterschrieben wurden[12]. In diesem Fall aber stellt sich die Frage: Wie hatten der Metropolit und die Erzpriester den Mut, in einer Synode, wo auch der Superintendent anwesend sein sollte, die Haltung der Calvinisten gegenüber den orthodoxen Rumänen zu kritisieren?

Zweifel bestehen in bezug auf die Authentizität des Beschlusses vom 21. März 1697, weil die Synode im Februar stattgefunden hat und der Beschluß erst in der zweiten Hälfte des Monats März unterschrieben wurde. Die Unterschrift von Theophilus auf dem an Kardinal Kollonich gerichteten Brief vom 10. Juni 1697 ist falsch und sinnlos, weil der zitierte Brief die zwölf Unterzeichner betrifft. In diesem Brief ist nur indirekt die Rede vom Metropoliten und zudem in der 3. Person. Das graphologische Gutachten der Unterschrift Theophilus' zeigt, daß sie gefälscht ist. Man kann leicht zu dieser Schlußfolgerung kommen auch durch den Vergleich der Unterschrift vom 10. Juni mit der vom 9. April und der von seinem Testament am 12. Juli 1697. Auf Grund dieser Einwände zieht die orthodoxe Historiographie[13] die Schlußfolgerung, daß die Synode vom Februar 1697 nicht stattgefunden hat und die erwähnten Akten Fälschungen sind. Falls diese Akten echt gewesen wären, hätte Wien keinen Grund gehabt, die Union nicht anzuerkennen.

Im September 1697 fuhr P. Baranyi als Gesandter des Status Catholicus nach Wien, um am Wiener Hof eine Denkschrift des Status zu übergeben, in der man die Billigung der Union der Rumänen mit Rom verlangt[14]. Die Antwort des Kaisers erschien am 14. April 1698 und berücksichtigte die politische Stellung der Calvinisten in Siebenbürgen. Zumindest auf dem Papier läßt sie den Rumänen die Möglichkeit, sich mit einer der vier anerkannten Konfessionen zu vereinigen oder weiter orthodox zu bleiben. Die orthodoxen Priester, die den griechischen Ritus behalten, aber den Papst als Oberhaupt der Kirche anerkennen wollten, werden künftig die Privilegien der römisch-katholischen Priester genießen[15]. Das kaiserliche Dekret war sehr verlockend, weil durch die Anerkennung des Bischofs von Rom, aber mit der Bewahrung des Ritus, die orthodoxen Priester die Privilegien der katholischen Priester erhielten. Gleichzeitig ist aber dieses Dekret auch ein Beweis, daß die Akten der Synode von 1697 wie auch der Unionsantrag von Theophilus in Wien unbekannt waren. Das Dekret spricht von der Union der Rumänen in der Zukunft und nicht von einem bereits vollzogenen Akt[16]. Falls der Unionsakt vom März 1697 existierte, ist für uns sehr schwer nachvollziehbar, warum der Kaiser in seinem De-

---

[12] *O. Bârlea*, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: *W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg – München 1963, S. 141.

[13] *M. Pácurariu*, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1981, Bd. II, S. 297–298 und die Bibliographie von S. 313–314, *M. Pácurariu*, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 358–359.

[14] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 878; *M. Pácurariu*, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1981, S. 299, *M. Pácurariu*, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 359–360.

[15] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclaesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 235; *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 878.

[16] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 880; *M. Pácurariu*, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 360.

kret vom April 1697 nur die Anerkennung des Papstes von den orthodoxen Rumänen verlangte. Oder genauso gut könnten wir uns fragen, was für einen Sinn das kaiserliche Dekret hat, wenn schon ein Unionsbeschluß existierte?

Kardinal Kollonich war aber über das Dekret Leopolds nicht begeistert, weil es von den Orthodoxen zu wenig forderte. Um die Unionsbedingungen klarzustellen, veröffentlichte Kollonich am 2. Juni 1698 ein Manifest, durch das er von denen, die die Union annehmen wollen, verlangte, das zu übernehmen, zu bekennen und zu glauben, was die Römisch-Katholische Kirche lehrt, bekennt und glaubt und besonders die vier Punkte von Florenz[17]. Der Kardinal wollte Klarheit, deshalb fügte er die dogmatischen Präzisierungen dem kaiserlichen Dekret vom 14. April 1698 bei, welches den Orthodoxen nur die Anerkennung des römischen Bischofs abverlangte.

Das Unionsmanifest von 1698

Auf Grund des kaiserlichen Dekrets vom 14. April 1698 und des Manifestes von Kardinal Kollonich vom 2. Juni 1698 begannen die Jesuitenpatres von Transylvanien (L. Baranyi, Carol Neurauter, Ch. Gebhard und G. Hevenesi) die Missionstätigkeit unter dem rumänisch-orthodoxen Klerus. Der neu gewählte Metropolit Athanasius (Atanasie Anghel) wird Ziel der Maßnahmen der Jesuiten.

In Verbindung mit dem Namen Athanasius bleibt das Manifest vom 7. Oktober 1698 als offizielle Urkunde der Union[18], die aus einem zusammengefalteten DIN A4 Blatt besteht. Daran wurde ein DIN A5 Blatt geklebt und auf diese Weise ein Heftchen von sechs Seiten entwickelt. Auf der ersten Seite des Heftes befindet sich folgender Text in rumänischer Sprache[19]:

»Wir, die Unterzeichner, der Vladika, die Erzpriester und die Priester der rumänischen Kirchen geben allen, denen es gebührt, und besonders dem Lande Siebenbürgen bekannt: In Erwähnung des Wechsels dieser trügerischen Welt und der Unbeständigkeit und der Unsterblichkeit der Seelen, auf die man den größten Wert legen soll, vereinigen wir uns freiwillig mit der katholischen Kirche Roms und bekennen uns durch dieses schriftliche Zeugnis als Mitglieder dieser heiligen katholischen Kirche Roms. Und wir wollen mit denselben Privilegien leben, mit denen auch die Mitglieder und die Priester dieser heiligen Kirche leben, so wie Seine Hoheit unser Kaiser und gekrönter König uns durch die Gnade seines Dekrets mitteilt. Die Gnade Seiner Hoheit wollen wir nicht preisgeben, wie es sich für Getreue Seiner Hoheit geziemt, darum geben wir dieses schriftliche Zeugnis Seiner Hoheit und dem Lande Siebenbürgen, und zu dessen größter Glaubwürdigkeit versehen wir es mit unseren Unterschriften. Gegeben zu Alba Julia am 7. Oktober 1698«.

---

[17] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 197–198.

[18] *W. Nyssen, H. J. Schulz, P. Wierz (Hgg.)*, Handbuch der Ostkirchenkunde, Bd. I., Düsseldorf 1984, S. 283.

[19] Die deutsche Übersetzung des Textes befindet sich auch bei *O. Bârlea*, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: *W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg-München 1963, S. 153–154.

Nach diesem Text mit kleineren Buchstaben, ohne den Rand zu achten und mit offensichtlicher Bemühung, neue Präzisierungen einzuführen, wurde das folgende Postscriptum von 13 Reihen hinzugefügt:

»Aber so vereinigen wir uns und bekennen uns als Mitglieder heiliger katholischer Kirche Roms, daß uns und unsere Nachfahren aus dem Brauch unserer Kirche des Ostens niemand störe, sondern alle Zeremonien, Feste, Fastenzeiten wie bis jetzt auch fortan frei sind, um sie nach dem alten Kalender halten zu können. Und niemand soll die Macht haben, unseren ehrwürdigen Vladika Athanasius bis zum Tod Seiner Heiligkeit von seinem Stuhl zu vertreiben. Und wenn er stirbt, soll es im Willen der Synode stehen, den Vladika zu wählen. Seine Heiligkeit der Papst und Seine Hoheit der Kaiser sollen ihn bestätigen und der Patriarch, der sich unter der siegreichen Herrschaft Seiner Hoheit finden sollte, soll ihn weihen. Im Brauch und in den Ämtern der Erzpriester, der gegenwärtigen wie der zukünftigen, darf sich niemand in irgendeiner Weise einmischen, sondern sie sollen wie bis jetzt erhalten werden. Aber wenn wir und unsere Nachfahren in dieser Vereinbarung nicht gelassen werden, sollen unsere Siegel und Unterschriften, die wir gegeben haben, keine Kraft mehr besitzen. All dies haben wir mit dem Siegel unserer Metropolie zur größeren Glaubwürdigkeit besiegelt«.

Auf den Seiten 3–5 folgen die Unterschriften von 38 Erzpriestern mit deren Siegel. Auf Seite 5 befindet sich im Anschluß an die Unterschriften der Erzpriester eine Klausel, die nach graphologischer Untersuchung Metropolit Athanasius selbst zugeschrieben wird. Die Klausel ist von großer Bedeutung und hat den folgenden Inhalt:

»Und so vereinigen wir uns, die oben Unterzeichnenden, daß unsere ganze Religion (Gesetz), der Ritus der Kirche, die Liturgie (am Rande des Textes: *und unser Kalender) und die Fastenzeiten unangetastet bleiben. Wenn aber diese nicht unangetastet bleiben, dann sollen auch unsere Siegel keine verpflichtende Kraft für uns haben und unser Vládika Athanasius soll als Haupt bleiben und niemand soll ihn belästigen«.*

Beachtenswert bleibt die Tatsache, daß Athanasius dieses Manifest nicht unterschrieben hat. Seine Unterschrift finden wir nicht unter dem Text der ersten Seite, nicht neben den Unterschriften der Erzpriester und auch nicht unter der Klausel, die vom Vladika selbst auf Seite 5 eingeführt wurde.

Die zweite Seite des Manifestes hat den folgenden lateinischen Text, der nur teilweise mit dem rumänischen Original der ersten Seite übereinstimmt:

»Nos infrascripti Ecclesiae Valachicae in Transylvania Episcopus, Archi-Diaconi et Clerus universus memoriae commendamus tenore praesentium quibus expedit universis, maxime vero inclytis regni Transylvaniae Statibus.

Considerata, tum fluxa humanae vitae instabilitate tum etiam animae (cujus in omnibus potior cura habenda) immortalitate, libere ac sponte impulsu Divini Numinis, cum Ecclesia Romano-Catholica Unionem inimus ejusdemque Sanctae Matris Romano-Catholicae Ecclesia commembra nos tenore praesentium declaramus, omnia admittentes, profitentes et credentes quae illa admittit, profitetur ac credit, praesertim vero illa quatuor puncta, in quibus hactenus dissentire videbamur, quae etiam in clementissimo Suae Sacratissimae Majestatis Decreto ac Diplomate nobis insinuantur. Quapropter iisdem prorsus juribus ac privilegiis, quibus ejusdem Sanctae Matris Ecclesiae presbyteri ex indulto sacrorum Canonum ac Divorum quondam Regni Hungariae Regum utuntur, nos

quoque juxta praenominatim Sacrae Caesareae Regiaeque Majestatis Decretum a modo et deinceps uti ejusdem commembra frui ac gaudere volumus. In cujus majorem fidem ac robur praesens Manifestum nostrum propria manus syngrapha nec non sigillo communimus. Anno 1698 7. Octobris Albae Juliae«.

Eine aufmerksame Lektüre der drei Teile des Unionsaktes bietet dem Leser einige wichtige Dinge. Es handelt sich um die Union, die nicht, wie wir in solchen Fällen erwarten, von religiösen Gründen veranlaßt, sondern um der Erhaltung einiger materieller Privilegien willen eingegangen wurde. Die Unterzeichner verlangten, dieselben Privilegien zu genießen, wie sie den katholischen Priestern zustanden. Wir erfahren, daß diese Union vom Kaiser verordnet wurde und diejenigen, die sie angenommen haben, sie als Loyalitätsakt gegenüber »*unserem Kaiser und gekrönten König*« »*sowie es sich für Getreue Seiner Hoheit geziemt*« verstanden. Diese Unionserklärung hat keinen religiösen Grund zur Basis, sondern die Achtung eines kaiserlichen Erlasses, der für diejenigen, die die Union annehmen, soziale und materielle Folgen bedeutet. Deshalb wird das Unionsmanifest oft auch als ein Sozialabkommen betrachtet, das die Beziehungen der unierten Rumänen aus Siebenbürgen mit dem Wiener Hof regelt[20].

Der erste Zusatz der ersten Seite enthält erstrangige religiöse Präzisierungen. Die Kirche des Ostens wird »*unsere Kirche*« genannt und von ihrer Lehre, Disziplin und ihrem Kultus wollten sich die Unterzeichner des Unionsaktes nicht trennen. Der Verfasser dieses Zusatzes betont, daß die 38 Unterzeichner des Unionsaktes nur unter der Bedingung die Union annehmen, daß sie weiter alles, was sie bis jetzt respektiert haben, bewahren können. Die Zeremonien, das Fasten, der Kalender, die Feiertage, die Bräuche sollen auch nach der Union dieselben bleiben. Die Vorrechte der Erzpriester und die Wahl des Metropoliten werden wie bis jetzt beibehalten. Neu wird die Tatsache, daß die Wahl des Hierarchen auch vom Papst bestätigt sein sollte und die Weihe des Metropoliten nicht mehr in Bukarest stattfinden wird, sondern er vom Patriarchen des österreichischen Kaisertums geweiht wird. Falls Änderungen zu dieser Vereinbarung auftreten, sind die Unterzeichner wie auch ihre Nachfahren nicht mehr verpflichtet, die Union zu bewahren.

Der dritte Abschnitt, das Kodizill von Seite 5, wurde vom Vladika selbst hinzugefügt. Es ist kurz, aber sehr deutlich und spiegelt die Sorge Athanasius' wider, der nichts ändern wollte. Das Gesetz (Religion), die dogmatische und die liturgische Lehre, sollten unangetastet bleiben. Die Nichtachtung dieser Bedingung hat die Nichtigkeit des Aktes zur Konsequenz. Diese wiederholten Präzisierungen verraten die Unsicherheit und das Mißtrauen des Metropoliten, der mit allen Mitteln versuchte, sich so teuer wie möglich zu verkaufen. Diese Zusätze in einem so wichtigen Akt wie dem Unionsmanifest lassen die gespannten Beziehungen zwischen den Unterzeichnern und denjenigen, die den Akt verlangten, durchblicken. Zur selben Schlußfolgerung kommen wir auch, wenn wir einen Vergleich zwischen dem rumänischen Text und seiner lateinischen Übersetzung anstellen. Die beiden Texte stimmen über weite Teile nicht überein so wie es die Ehrlichkeit des Aktes verlangte. Der lateinische enthält wichtige dogmatische Elemente, die im ru-

---

[20] *I. Lumperdean*, Nation et confession au XVIIIe siècle. Options et préoccupations pour l'union ecclésiastique des Roumains de Transylvanie, in: *N. Bocsan, I. Lumperdean, I.A. Pop*, Ethnie et confession en Transylvanie, Cluj-Napoca 1996, S. 68.

mänischen Original nicht einmal erwähnt sind. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß der rumänische Text von den Erzpriestern unterschrieben wurde, weil für sie wie auch für den Metropoliten Latein unbekannt war.

Auf jeden Fall spricht das rumänische Original nur allgemein von der Union und von der Tatsache, daß diejenigen, die die Union annehmen, sich zu Mitgliedern der Katholischen Kirche erklären, nicht aber auf die Lehre und die Disziplin der Orthodoxen Kirche verzichten. Wie paradox es auch scheinen mag, diese Union wurde von den Unterzeichnern des Unionsaktes 1698 in diesem Sinne verstanden. Ganz anders stellt der lateinische Text die Union dar, er gibt ihr eine theologische Grundlage. Dem Jesuitenpater Baranyi war bewußt, daß der viel zu allgemeine rumänische Text (anders wurde er von den Rumänen nicht akzeptiert) Kardinal Kollonich, dessen Standpunkt das Manifest vom 2. Juni 1698 äußerte, nicht zufriedengestellt hätte. Aus diesem Grund hat der Verfasser der lateinischen Übersetzung die theologische Klausel hinzugefügt. Im rumänischen Original erinnerten die Erzpriester, daß sie die Union freiwillig annehmen. Die lateinische Übersetzung stellt das Ganze unter »*Gottes Anregung*«, und die römische Kirche wurde »*Mutter*« genannt, während der rumänische Text die Ostkirche als »*unsere Kirche*« betrachtet. Das rumänische Original betont, daß diejenigen, die die Union annehmen unter der Bedingung der Bewahrung ihres Glaubens, der Tradition und der Liturgie, Mitglieder der römischen Kirche werden, während in der lateinischen Übersetzung sie sich zu »*Mitglieder(n) der römisch-katholischen Mutterkirche erklären und alles annehmen, bekennen und glauben, was sie annimmt, bekennt und glaubt, besonders die vier Punkte von denen sie wußten, daß sie sich unterscheiden*«.

Es ist jedermann klar, daß der Unterschied zwischen den beiden Texten tiefgreifend ist. Es ist kein Wunder, daß der unierte Historiker Nicolae Densusianu bei der Entdeckung des rumänischen Originals im Jahr 1879 seiner Empörung mit folgenden Worten freien Lauf ließ: »*Die betrügerische Absicht ist also offensichtlich. Wir haben vor uns eine Übersetzung niederträchtigster und kriminellster Art, eine Fälschung eines öffentlichen Dokuments eines kirchlich-politischen Abkommens, um das rumänische Volk den Katholiken unterzuordnen und die rumänische Kirche zu Alba Iulia aufzulösen.*«[21]

Die Fälschung war lange Zeit nicht bekannt, weil das Original der Unionserklärung verschwand und die unierte Kirche Siebenbürgens ihre Geburtsurkunde bis 1879 nicht kannte. Veröffentlicht und von der unierten Historiographie weitergegeben wurde nur die rumänische Übersetzung des lateinischen Textes. Der Originalakt vom 7. Oktober 1698 verschwand und wurde erst 1879 in der Universitätsbibliothek in Budapest von N. Densusianu entdeckt. 181 Jahre war nur die rumänische Übersetzung des lateinischen Textes bekannt, nach der die Union »*von Gott angeregt*« wurde und die Erzpriester die katholische Lehre annahmen.

Im Hinblick auf die Synode vom 7. Oktober 1698 erheben die Historiker verschiedene Einwände, die in die Meinung münden, daß die Synode nicht stattgefunden hat und die Unionserklärung das Ergebnis der Verhandlungen zwischen P. Baranyi und dem Metropoliten Athanasius (umringt von den Erzpriestern) sein konnte. Kein Dokument erinnert

---

[21] *N. Densusianu*, Independenta bisericeascá a Mitropoliei române de Alba Julia, Brasov 1893; bei *D. Stániloae*, Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, Bucuresti 1973, S. 24.

uns, daß eine Synode zu diesem Datum stattgefunden hätte.[22] Die Historiker ziehen die Schlußfolgerung, daß die Unionserklärung nicht in einer Synode erlassen wurde. Kaum vorstellbar, daß ein Akt von solcher Bedeutung in derartiger Papiernot zur Unterschrift vorgelegt wurde. Es fehlt auch die gewohnte Formel der Synode: »Wir die Synode, alle Erzpriester des Landes Siebenbürgens ...« Statt dessen fängt der Akt von 1698 an: »Wir ... der Vladika, die Erzpriester und die Priester der rumänischen Kirchen ...« Wir sind auch von den zugefügten Texten überrascht, die die Angst und das Zögern und keineswegs den Beschluß einer von der Union begeisterten Synode ausdrücken. All dies gibt nur einige Gründe wieder, warum die Historiker an der Tatsache zweifeln, daß das Unionsmanifest der Beschluß einer Synode wäre.[23]

Am 14. September 1700 tagte in Alba Iulia die große Synode, von der uns 28 Kanones erhalten blieben[24] und in denen keine Rede von der Union mit Rom ist. Der 26. Kanon sieht die Gebete für den Kaiser und den Erzbischof Siebenbürgens vor. Im Falle einer Union 1698 hätten wir erwartet, daß die Synode auch die Erwähnung des Papstes während der Liturgie verankert, um so mehr als der 26. Kanon schon ähnliche Beschlüsse traf. Eine ähnliche Entscheidung wäre auch im Sinne des Dekretes Leopolds (14. April 1698) gewesen.

P. Baranyi überrascht uns mit einer neuen Unionserklärung, die das Datum des 5. September 1700 trägt. Diese Erklärung wäre von 54 Erzpriestern unterschrieben worden. Die Historiker, unter ihnen auch unierte, sind der Meinung, daß es sich hier nicht um Unterschriften, sondern um eine Namensliste der Erzpriester aus der Zeit Athanasius' handelt. Unter den Erzpriestern sind Personen zu finden, wie z.B. Vasile aus Brasov, die nie uniert waren und die die Authentizität der Unterschriften in Frage stellen. Von allen Unionsakten sind »die von 1700 am wenigsten gelungen«[25]. Auch diesmal fehlt das Original und Athanasius' Unterschrift ist gefälscht. Die ganze Zeit zögerte Athanasius. Er veröffentlichte weiterhin orthodoxe Bücher ohne Filioque und erhielt vom Fürsten Constantin Brâncoveanu aus der Walachei materielle Unterstützung. Obwohl Athanasius Gesprächspartner von Baranyi war, hat es keinen Beweis gegeben, daß er uniert war, sondern, ganz im Gegenteil, wütend schrie er seine Erzpriester an: »Ihr seid uniert, nicht ich«[26]. All diese Tatsachen festigen die Überzeugung, daß Athanasius keine Unionserklärung unterschrieb. Man hat mit ihm Gespräche geführt, aber er hat keine schriftliche Erklärung in diesem Sinne abgegeben. Aus diesen Gründen haben die Jesuitenpatres kein Vertrauen zu ihm gehabt. Der Jesuit Christoph Gebhard von Sibiu wußte sogar, daß der

---

[22] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 892.894; *M. Pácurariu*, Istoria Bisericii Ortodoxe Române Bd. II, Bucuresti 1981, S. 303; Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 363.

[23] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 902; *M. Pácurariu*, Istoria Bisericii Ortodoxe Române, Bd. II, Bucuresti 1981, S. 303, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), Erlangen 1994, S. 363.

[24] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 250–255.

[25] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Românâ* 9–10 (1962) 906.

[26] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 262: »Vos estis uniti, non ego.«

Metropolit Athanasius sich dem Vertrauensmann von Constantin Brâncoveanu als nicht uniert erklärte.[27]

Zur Klarstellung seiner Position wurde Athanasius nach Wien berufen, wo man eine deutliche Unionserklärung von ihm zu erhalten hoffte. Vor seiner Fahrt aber hat Athanasius die Synode einberufen und sich die Treue der Erzpriester zu sichern versucht. Die Synode stellt einen Beschluß aus, der von den Teilnehmern unterschrieben wurde. Der Beschluß, sein Stil, seine Sprache und Struktur, die Unterschriften und die Tatsache, daß jeder Unterzeichner erwähnt, warum er unterschrieben hat, sind ganz anders als die Beschlüsse der drei oben erwähnten Synoden. Dieser Beschluß gliedert sich in Stil und Form ähnlich der authentischen synodalen Akte. Alle Unterzeichner äußern den Wunsch, daß der Metropolit seinen Stuhl behalten solle und schließen auch die Einmischung der Fremden »in die bischöflichen Sachen« aus. Die Synode läßt sich mit keinem Wort über die Union aus. Ausgerüstet mit dieser Loyalitätsakte gegenüber seiner Person und der Synode als Institution (das Original des Aktes befindet sich in der Sammlung Hevenesi) fährt Athanasius nach Wien, das nach der unierten Historiographie bis 1700 keine deutliche Anerkennung der Union verabschiedete.[28] Diese Tatsache spricht für die Abwesenheit einer Unionserklärung, die von einer Synode deutlich beschlossen wurde. Es gab bestimmt Gespräche und Verhandlungen, die aber vom Wiener Hof und Kardinal Kollonich nicht in einer öffentlichen und zufriedenstellenden Akte konkretisiert wurden. Es war jetzt an der Zeit, daß ein Glaubensbekenntnis und ein öffentliches Dokument in Anwesenheit der Wiener und der kirchlichen Behörden aufgesetzt wurde.

In Wien setzte man Athanasius mit 22 Anklagen[29] auf die Gerichtsbank und bezichtigte ihn unter anderem der Opposition gegen die Union und der Tatsache, daß er nicht seine Unterschrift unter das Unionsdekret setzte. Athanasius wurde aber unter der Bedingung, die Union, das Glaubensbekenntnis und einen Jesuitentheologen als Berater anzunehmen, der die Rolle und die Tätigkeit des Metropoliten zu zensieren hatte, von allen Anklagen freigesprochen.[30] Athanasius wurde zu einem Tridentinischen Glaubensbekenntnis und zum Eid auf den Papst gezwungen. Kollonich ignorierte den in der Unionserklärung geäußerten Wunsch der Rumänen, oder er kannte ihn nicht und »faßte die Union als Forderung oder auch als Konzession von Seiten der römischen Kirche und des Kaisers auf«[31]. In Wien mußte Athanasius weitere Erniedrigungen auf sich nehmen. Er wurde noch einmal zum Priester und dann zum Bischof geweiht. Vom Metropoliten Transylvaniens wurde er zum Bischof degradiert, der dem lateinischen Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn unterstand. Athanasius mußte sich auch zu einer Erniedrigungserklärung gegenüber dem katholischen Erzbischof verpflichten. Der rumänische Historiker N. Iorga

---

[27] *S. Dragomir*, Românii din Transilvania si unirea cu Biserica Romei, *Biserica Ortodoxá Románá* 9–10 (1962) 294: »dixisse, se non esse unitum«.

[28] *O. Bârlea*, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: *W. de Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg – München 1963, S. 167 u. 169.

[29] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 259–262.

[30] *N. Nilles*, a.a.O., S. 258, 259; *M. Pácurariu*, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, (Oikonomia Bd. 33), S. 365–366.

[31] *O. Bârlea*, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: *W. Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg – München 1963, S. 170–171.

verurteilte die Geste des Athanasius als »den bis dahin erniedrigensten öffentlich begangenen Akt eines rumänischen Bischofs«[32]. Der unierte Historiker Z. Pâclisanu meinte: »Kardinal Kollonich und seine Berater haben jedes Maß überschritten. Die Bedingungen, die man dem rumänischen Bischof auferlegte, machen geradezu den Eindruck strenger Strafen gegenüber einem Delinquenten, und sie stehen in der Geschichte der Union einzig dar«.[33]

Durch das Leopoldinische Diplom vom 19. März 1701 wurde Athanasius als Bischof der mit Rom unierten Rumänen anerkannt. Dieses Diplom mit den vorhergesehenen Rechten für die Unierten kann als Geburtsurkunde der unierten Kirche angesehen werden. Für die versprochenen Rechte aber mußten die Rumänen kämpfen, weil Wien sie nach der Union vergaß.

Die rumänisch-orthodoxe Kirche betrachtet diese schmerzhafte Trennung ihrer Mitglieder als vom Staat unterstützten Proselytismus, der von der Gewalt Gebrauch machte, um die Rumänen von der Union zu überzeugen.[34] Ein Teil der Unierten seinerseits hat die Union mit Rom als einen Bruch der rumänischen Einheit betrachtet. Der Kanoniker Ioan M. Moldovan von Blaj meinte: »Die Rumänen, die bis jetzt (bis zur Union mit Rom) eins waren im Guten und Bösen sind von jetzt an in zwei (Kirchen) gespalten und oft untereinander zerstritten ... als seien sie nicht Brüder vom selben Blute«.[35] Simion Bárnutiu, Teilnehmer an der Revolution von 1848 und unierter Professor in Blaj, äußert sich gegenüber der Union sehr kritisch: »Mit der erheblichen Protektion aus Strigoniu (gemeint ist das katholische Erzbistum von Esztergom) produzierten die Jesuiten falsche Diplome, holten die Erlasse des Hofes und die Bulle von Rom zur Unterdrückung der rumänischen Kirche. In diesen unglücklichen Zeiten trat gleichzeitig mit der Union ein Haß unter den Rumänen auf. Verlangt nicht, daß wir den Streit zwischen Eltern und Söhnen beschreiben, wie Brüder sich schlugen ohne zu wissen warum, wie unsere Priester sich gegenseitig verbannten ..., wie die unierten Bischöfe die Mönche aufhetzten, um Proselyten aus Rumänen zu gewinnen.«[36]

Papiu Ilarian, der unierte Biograph von Gheorghe Sincai meinte, daß niemand größeren Mut aufbrachte, die Veruntreuung, durch die die Union zustande kam, aufzuzeigen als er. Sincai und Klein haben den Zweck der Union erkannt: einerseits die Zahl der Katholiken in Siebenbürgen zu mehren und andererseits »die Rumänen zu schwächen und sie unter dem Vorwand der Religion in die neue Knechtschaft der ungarischen Grafen zu werfen«[37].

---

[32] *N. Iorga*, Istoria Bisericii Românesti, Bd. II, Vălenii de Munte 1929, S. 29.

[33] *O. Bârlea*, Die Union der Rumänen (1697 bis 1701), in: *W. Vries unter Mitarbeit von O. Bârlea, J. Gill, M. Lacko*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg – München 1963, S. 174.

[34] General Rabutin bekam geheime Anweisungen vom Kaiser zur Unterstützung der Union der Rumänen mit den Katholiken. *Csérey Mihaly*, Historia 1661–1771, Pest 1852, bei *J. Crisianu*, Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Siebenbürgen unter Leopold I., Hermannstadt 1882, S. 49. General Bukow zerstörte 1760–1761 ca. 200 orthodoxe Klöster und Kirchen in Siebenbürgen.

[35] *Ioan M. Moldovan*, Istoria Ardealului, Blaj 1875, bei *N. Mladin*, Biserica Ortodoxá Românâ una si aceeasi în toate timpurile, Sibiu 1968, S. 171–172.

[36] Die Rede von S. Bárnutiu für die Versammlung von 1848 bei *D. Stániloae*, Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, Bucuresti 1973, S. 148–149.

[37] *D. Stániloae*, a. a. O., S. 125.

Der Jesuitenpater Gabriel Kapi von Cluj faßte wie kein anderer die Mentalität der Zeit, das Ziel und die Methode des Uniatismus zusammen: zuerst nur das notwendigste und mit der Zeit auch den Rest. Pater Kapi schrieb an Kardinal Kollonich folgendes: »Ich meine, daß wir jetzt nur für die eigentliche Erhaltung dieser Union arbeiten werden. Alle schweren Mißbräuche der Rumänen zu beseitigen, ist zu gefährlich wie auch unmöglich. Eben deshalb genügt es, daß der Bischof und die anderen unter ihnen, die den Glauben und die Union bekennen, gemeinsam versprechen werden, daß sie der Kirche Roms wie auch ihren Repräsentanten anhängen wollen ... Es wird unsere Sorge sein, in künftigen Zeiten viele ihrer Bräuche und sogar ihre Liturgie und ihr Heiligtum unmerklich abzuändern, ihnen erklärend, daß dies durch die Dummheit und Faulheit der Priester dieser Gegend eingedrungen ist ...«[38]. Wenn wir der Unionserklärung vom 7. Oktober 1698 den oben erwähnten Text von G. Kapi beilegen, wird jedem deutlich, wie unterschiedlich die Ziele der im Gespräch engagierten Seiten waren. Um die Ziele der Rumänen noch deutlicher zu machen, geben wir die Auslegung des Unionsaktes wieder, die 1737 vom unierten und von allen Rumänen geehrten Bischof Inochentie Micu Klein verabschiedet wurde: »Ich und mein Klerus haben uns uniert (mit Rom) unter der Bedingung, Gewinne und Vorteile zu erzielen, an welchen sich die Katholiken auch erfreuen; ansonst würden wir sogar zu Türken werden«[39]. Klare Worte, die keines Kommentares bedürfen.

Der ekklesiologische und soteriologische Exklusivismus

Im Jahr 1054 wurde die Geschichte der Gemeinschaft der einen Kirche mit der doppelten Exkommunikation zwischen Rom und Konstantinopel unterbrochen. Die *unitas ecclesiae*, ausgedrückt durch die Gemeinschaftsekklesiologie der Schwesterkirchen, wurde im Westen nach anderen Kriterien gesucht. Die abendländische ekklesiologische Orientierung, deren Tendenzen schon in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts spürbar waren, hat konkrete Formen kurz nach der erwähnten Spaltung bekommen. Das Dekret »In nomine Domini« (1059) schließt den Klerus und das Volk von der Wahl des Bischofs von Rom aus und beschränkte dieses Recht auf die Kardinäle. Entgegen der Gleichheit der Ortskirchen und der Wahl des Bischofs, die vom 4. Kanon des ersten ökumenischen Konzils von Nizäa (325) betont wurden, behauptete das päpstliche Dekret die Überlegenheit des römischen apostolischen Stuhls und verweigerte auf diese Weise auch die Gleichheit der Kirche Roms mit den anderen Ortskirchen. Im Text dieses »dictatus papae« wurden sehr deutlich die besonderen Rechte des apostolischen Stuhls, der römischen Kirche und des Papstes unterstrichen. Hier haben wir schon die Konkretisierung der neuen ekklesiologischen Orientierung, die die Unterstützung im meta-histori-

---

[38] *N. Nilles*, Symbolae ad illustrandam Historiam ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani, Oeniponte 1885, S. 264; *D. Stăniloae*, Uniatismul din Transilvania încercare de dezmembrare a poporului român, Bucuresti 1973, S. 29.

[39] Die Sammlung Rosenfeld u. Petru Bod, Brevis Vallachorum Transylvaniae incolentium historia, lib. II, Cap. 3. bei *D. Stăniloae*, a. a. O., S. 12.

schen Ursprung der römischen Kurie sucht, aus der auch ihre Inerranz folgt[40]. Kraft der besonderen Verdienste des heiligen Petrus gewährte das Dekret dem Papst eine besondere Stellung in der Kirche, die sich in einem Vorrang gegenüber dem Kaiser, dem Konzil und besonders den anderen Bischöfen gegenüber veranschaulichte[41]. Der christliche Orient erkannte immer den Ehrenprimat, primus inter pares, an, auf Grund dessen Roms Bischof als erster Bischof des Christentums betrachtet wurde, aber im Gewissen der orthodoxen Kirchen fand der Primat des göttlichen Rechtes nie Beachtung. Das Dekret erklärte ebenfalls die ecclesia romana zum Maßstab der Orthodoxie. Die Katholizität der Ortskirchen ist durch ihre Verbindung mit der römischen Kirche und dem Bischof Roms als Nachfolger Petri und »vicarius Christi« gesichert.

Im 11. Jahrhundert wird im Westen die Ekklesiologie der Gemeinschaft zugunsten einer Einheit verlassen, welche sich durch die Übereinstimmung mit der Kirche Roms verwirklichen wird und eine immer institutionalisiertere Form annahm[42].

Das Dekret »In nomine Domini« spricht über die *»romana universalis ecclesia«*, ohne eine deutliche Präzisierung zu machen, ob damit die Lokalkirche Roms oder die universale Kirche gemeint ist. Im selben Jahrhundert spürte man auch die Tendenz der Konzentration des Allgemeinen im Individuellen, d.h. die Tendenz, die universale Kirche durch das Vorbild der römischen Kirche vorzustellen. In der Tat ging die katholische Theologie von der universalen Kirche aus, um zur Lokalkirche als Teil der universalen Kirche zu gelangen. Sicher trug zu dieser Anschauung auch die Tatsache bei, daß im Westen Rom der einzige apostolische Stuhl war. Nach der Auslegung der petrinischen Texte, so wie sie von der lateinischen Tradition geführt werden, ist sie Ende des 12. Jahrhunderts zu dem Schluß gekommen, daß die universale Kirche nicht nur in der römischen Kirche, sondern auch im Papst und sogar im Kollegium der Kardinäle konzentriert ist. Es ist leicht, in dieser kirchlichen Einheit eine Entfremdung von der Ekklesiologie der Gemeinschaft, die den Akzent auf die Ortskirche setzte, zu erkennen. In bezug auf den Kirchenbegriff ist die byzantinische und die lateinische Welt in eine immer größere Entfremdung geraten. Dieser Mangel an theologischer Übereinstimmung wurde in Rom als ein antirömischer Akt betrachtet, für den Rom keine Verantwortung übernehmen wollte.

Als eine Konsequenz dieser Anschauung und als ein Wunsch nach Wiederherstellung der kirchlichen Einheit erschien die Unionspolitik, die sich theologisch auf die Konzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) konzentrierte. In Lyon wurde z. B. die Einheit als eine Rückkehr der Griechen (reductio graecorum) *ad unitatem latinorum* geschildert. Hier ist die Rede von einer respektvollen Rückkehr *»ad sinum eiusdem sanctae romanae ecclesiae«*. Die Union erschien den Orthodoxen wie ein Diktat in der Form eines Glaubensbekenntnisses, das von den Griechen unterschrieben werden sollte. Die Konstitution »Laetentur coeli« von Florenz (1439) unterstrich schon auf ihrer ersten Seite den Vorrang des apostolischen Stuhls und des Papstes als Vikar Christi, von dem er die volle Macht erhielt, die Kirche zu regieren. »Ebenso bestimmen wir«, betonte die erwähnte

---

[40] *G. Alberigo*, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: *Joseph Ratzinger (Hg.)*, Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 49–50. Die folgenden Ausführungen über die Ekklesiologie der Römisch-katholischen Kirche schöpfen wir aus diesem Artikel.

[41] *G. Alberigo*, a. a. O., S. 51.

[42] *G. Alberigo*, a. a. O., S. 50.

Konstitution, »daß der heilige apostolische Stuhl und der römische Bischof das Primat über den gesamten Erdkreis innehat und der römische Bischof selbst Nachfolger des heiligen Apostelfürsten Petrus und der wahre Stellvertreter Christi (et verum Christi vicarius), das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen ist; und ihm ist von unserem Herrn Jesus Christus im seligen Petrus die volle Gewalt übertragen worden, die gesamte Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, wie es auch in den Akten der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones festgehalten wird« (et ipsi in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostri Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum Conciliorum et in sacris canonibus continentur«[43].

Inmitten des 16. Jahrhunderts erklärte die »Professio fidei Tridentina« die römische Kirche zur heiligen katholischen, apostolischen und gleichzeitig einzigen Mutter und Lehrerin aller Kirchen« (Mater et Magistra). Der römische Pontifex wurde »Ursache der Trennung zwischen der katholischen Tradition und allen anderen christlichen Traditionen«[44] und wurde trotzdem weiter zum Nachfolger Petri und Stellvertreter Christi erklärt, dem Gehorsam und Unterwerfung gebührt. Die Funktion des Papstes wurde immer umfassender, und oft wurde er als Träger der Einheit dargestellt. Neben dem Papst spielte im 17. Jahrhundert der Jesuitenorden in der Einheit der Kirche eine besondere Rolle. Aus diesem Grund ist nicht ohne Bedeutung für die Geschichte des Uniatismus in Siebenbürgen/Rumänien zu erwähnen, daß die Union eines Teils der rumänisch-orthodoxen Christen von Transylvanien mit der Kirche Roms nicht zufällig das Werk der Jesuitenpatres war.

Die von der Katholischen Kirche ausgeübte Ekklesiologie hatte für die Orthodoxen einen starken juristischen und institutionellen Charakter. Die Kirche wurde als pyramidisches System dargestellt, an dessen Spitze der Papst regierte. Die Beziehung mit dem Bischof von Rom bot den Bischöfen und den Ortskirchen die Katholizität und sicherte gleichzeitig auch die Einheit der Kirche. Rom und ihr Bischof waren im Westen die einzigen Faktoren, die die Einheit anbieten konnten. Außer dieser Anschauung erlaubte Rom keine andere Haltung, weshalb die Union als eine Annexion oder als Annahme einer Ekklesiologie der Absorption, der Latinisierung und des Verlustes der Identität betrachtet wurde[45]. Die alte Anschauung des ersten Jahrhunderts, als die Einheit der Kirche durch die Ekklesiologie der Gemeinschaft abgesichert wurde, wurde zugunsten der vom Papst angebotenen Einheit verlassen. Der römische ekklesiologische Exklusivismus kam auch in der Bulle des Papstes Urban IV. heraus: »alle diejenigen, die dem apostolischen Thron nicht gehorchen, mögen sie sich auch Christen nennen, mißachten die Gebote des Herrn und schmähen die Herrlichkeit Gottes«[46]. Eine harte Beurteilung dieser Epoche, die uns beschäftigt, finden wir bei Y. Congar: »Die Lateiner hielten eben in der geistigen

---

[43] *H. Denzinger*, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br., Basel-Rom-Wien [37]1991, S. 451.

[44] *G. Alberigo*, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: *Joseph Ratzinger (Hg.)*, Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 58.

[45] *Elias Zoghby*, Den zerrissenen Rock flicken, Paderborn 1984, S. 69.

[46] *G. Alberigo*, Römische Kirche und Papsttum im Dienst der Einheit (11. bis 20. Jahrhundert), in: *Joseph Ratzinger (Hg.)*, Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S. 52.

Atmosphäre der Kreuzzüge ihre Tradition für die Tradition, ihre Formeln für die Formeln der Apostel und Kirchenväter selbst; ihr Verhalten war oft praktisch die Verneinung der Existenz und der Berechtigung der Tradition oder des Ritus einer orientalischen Kirche. Die konkreten Maßnahmen zur Unterordnung der Griechen unter die Lateiner, wie sie durch Innozenz III. oder Innozenz IV. formuliert wurden, erinnern leider sehr an ein Kolonialsystem, bei dem die einheimischen Hierarchen mehr oder weniger erhalten bleiben, aber durch ein Personal der herrschenden Macht beaufsichtigt werden«[47].

Die Orthodoxen konnten die neue Ekklesiologie nicht annehmen und sie weigerten sich, in ein so zentralistisches System eingestuft zu sein, in dem der christologische und pneumatologische Charakter der Kirche nur schattenhaft an- oder fast ganz abwesend war. Die immer größere Autorität des Papstes wie auch die Überlegenheit der römischen Kirche gegenüber den anderen Ortskirchen wurde von den Orthodoxen als Gegenteil der Ekklesiologie der Gemeinschaft des ersten Jahrtausends gesehen, weshalb sie der Einheit der römischen Ekklesiologie fern bleiben. Diese Ekklesiologie mit monarchischen Eigenschaften empfanden die Orthodoxen gleich einer Bedrohung durch Absorption und als Verlust der Autonomie, genau das, worüber sich heute die orientalischen Katholiken, die die Union mit Rom annahmen, beklagen[48]. Kardinal Iosyf Slipyi schrieb Kardinal Parecattil, dem Präsidenten der Kommission für die Kodifizierung des orientalischen Kirchenrechtes, folgendes: »Dieser Kodex zeigt klar, daß die Union mit Rom für die orientalischen Kirchen den Verlust ihrer Autonomie, die vollständige Unterwerfung und die Herabsetzung auf eine niedere Stufe in der Kirche bedeutet«[49].

Der ekklesiologische Exklusivismus hatte als Konsequenz den soteriologischen Exklusivismus, weil alles, was außerhalb der katholischen Kirche stand, in Frage gestellt wurde. Die Frage des Heils wurde nach der Maxime »extra ecclesiam nulla salus« betrachtet, und als einzige Kirche natürlich die katholische angesehen. Die Maxime wurde eher zu »extra ecclesiam romanam nulla salus«. Dieser Exklusivismus rechtfertigte den Dynamismus, den Proselytismus und den missionarischen Eifer, die an der Basis der Unionsbewegungen standen. Die Missionare handelten auf Grund dieser Überzeugung und meinten, daß das Heil derjenigen, die nicht in Verbindung mit dem Bischof Roms waren, in Gefahr sei[50]. Dieser Exklusivismus forderte als Reaktion von orthodoxer Seite denselben Exklusivismus heraus, womit sich die übertriebenen Taufen mancher Proselyten erklären[51]. Der Missionseifer motivierte manchmal Fälschungen oder Gewalt, die mit dem Christentum nichts gemeinsam haben. In dieser Zeit des Mißtrauens, der ekklesiologischen Entfremdung und des Mangels an Gemeinschaft der Kirchen entstanden die katholischen Kirchen des orientalischen Ritus. Dieser Versuch der Wiederherstellung der

---

[47] *Y. Congar*, Zerrissene Christenheit, Wien-München 1959, S. 34f; bei *E. Zoghby*, Den zerrissenen Rock flikken, Paderborn 1984, S. 31–32.

[48] *E. Zoghby*, a. a. O., S. 32, 57–58, 69. *Emmanuel Lanne*, Églises unies ou Églises soeurs, *Irénikon* 52 (1979) 334.

[49] *E. Zoghby*, Den zerrissenen Rock flicken, Paderborn 1984, S. 61.

[50] Siehe *W. Hryniewicz*, Ecumenical lesson from the past: soteriological exclusivism at the basis of uniatism, in: *K. Chr. Felmy u. a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 521–533.

[51] Die Nr. 9 und 10 im gemeinsamen Dokument von Balamand, siehe: Der Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft, *Una Sancta* 48 (1993) 258.

Einheit stellte in Wirklichkeit eine neue Trennung dar, einen Bruch zwischen dem Teil, der die Union annahm und der Orthodoxen Mutter-Kirche, von der sie sich loslöste. Die Union bedeutete für die Orthodoxe Kirche Leid und eine vertiefende Entfremdung zur Schwesterkirche in Rom, eine Erfahrung, deren traurige Konsequenz auch heute noch in den Beziehungen der beiden Kirchen zu erkennen ist.

Die Ekklesiologie der Gemeinschaft der Schwesterkirchen

In den ökumenischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte nahmen die ekklesiologischen Fragen einen besonderen Rang ein. Die Orthodoxen zeigten in diesem Bereich große Freiheit, die interessante und fruchtbare Akzente in die ökumenischen Kreise brachte[52]. Seitens der Katholischen Kirche erwies sich das II. Vatikanum offen für die ekklesiologischen Fragen der Zeit und zeigte in diesem Sinne eine noch nie dagewesene Öffnung. Der ekklesiologische und soteriologische Exklusivismus, die theologische Basis des Uniatismus, den wir schon erwähnten, wurde aufgegeben. Unitatis Redintegratio nahm die Tatsache an, daß außerhalb der Katholischen Kirche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften existieren, die nicht in Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl stehen, aber als Teilkirchen anerkannt werden. Im Rahmen der vom II. Vatikanum geförderten Lehre setzte die Katholische Kirche Akzente auf die Ekklesiologie der Gemeinschaft. Denselben Wunsch zur Wiederherstellung der Einheit äußerten auch die Orthodoxen durch die Panorthodoxen Konferenzen. Den Wunsch nach einem besseren Verhältnis im Hinblick auf die Annäherung der Kirchen offenbarte schon der Brief des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel (Januar 1920), der einen wahren Aufruf zur Gemeinschaft symbolisiert. Der erwähnte Brief empfahl sogar praktische Bereiche, in denen die Annäherung realisierbar ist, bis wir eine volle sakramentale Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft verwirklichen werden.

In ihrer ekklesiologischen Anschauung geht die orthodoxe Theologie von der Ortskirche als konkreter Realität aus. Die Orthodoxe Kirche läßt sich als sakramentale Gemeinschaft und Glaubensgemeinschaft lokaler Schwesterkirchen definieren. Die Ortskirche wird in der Feier der Eucharistie durch das Versammeln der Gläubigen um den Ortsbischof dargestellt. Sie stellt die Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott und die Gemeinschaft untereinander dar, die durch die Gabe des Heiligen Geistes erhalten wird. Es handelt sich um eine Kettengemeinschaft der Gläubigen mit Gott, der Gläubigen miteinander, aber auch der Lokalkirchen untereinander. Die Ortskirche bekennt zusammen mit anderen Ortskirchen, mit denen sie sich durch ihren Bischof in Gemeinschaft befindet, denselben apostolischen Glauben. Alle lokalen Schwesterkirchen bekennen denselben Glauben, sie achten dieselbe Disziplin der Kirche und feiern dieselbe Liturgie. Diese in Gemeinschaft existierenden Kirchen bilden die Universalkirche. Sie sind keine Teile der ökumenischen Kirche, sondern sie stellen die Universalkirche in ihrer Fülle an einem bestimmten Ort dar[53]. Die Lokalkirche bekennt die evangelische Wahrheit in spezifischen

---

[52] *K. Ch. Felmy*, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart: eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 147.

[53] Mehr über das Thema bei *G. Florovskij*, Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, München 1989, S. 41–86.

Formen des Ortes. Die Ortskirche ist also die konkrete Form der Universalkirche, die sich in einem eigenen historischen, sozialen und kulturellen Kontext äußert. Die Lokalkirche betont die Art und Weise, wie die Katholizität der Kirche erlebt wird. Sie wird als Kirche nur anerkannt, wenn sie die Fülle der ökumenischen Kirche widerspiegelt. Durch die Vermittlung ihrer Gemeinschaft bewahren die lokalen Kirchen die Einheit des Glaubens, der kirchlichen Disziplin und des Kultus. Die eine heilige katholische und apostolische Kirche verkörpert in vielfältigen Kontexten eine dogmatische und sakramentale Einheit.

Die Einheit der universalen Kirche hat man sich in der Orthodoxie durch die Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit vorzustellen, und sie wird praktisch durch die Einheit der Eucharistie, die die Glaubenseinheit voraussetzt, ausgedrückt. Die Orthodoxen gehen von den Ortsrealitäten aus, von der Ortskirche, um zur universalen Kirche zu gelangen, genauso wie sie für die Erläuterung der Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit sich der drei konkreten Erscheinungen Gottes bedienen, um die eine Natur zu betonen[54]. Die katholische Theologie setzt die universale Kirche voraus, um an die lokalen Kirchen heranzukommen, weil in der katholischen Anschauung die erste die zweite ontologisch und zeitlich vorwegnimmt.

Im Rahmen der Gemeinschaft erfüllt der Bischof eine besondere Rolle. Er bringt alle ihm anvertrauten Christen zusammen, bürgt für die Katholizität der Kirche und ist das sichtbare Zeichen der Gemeinschaft. Bei der Bischofsweihe nehmen drei Nachbarbischöfe der Ortskirchen teil. Durch das Glaubensbekenntnis des Bischofs wie auch durch seine Weihe wird die Einheit der Universalkirche, im Namen derer jede Ortskirche die Liturgie feiert, sichtbar. Aber nicht nur die Bischofsweihe, sondern die Weihe überhaupt wird in der orthodoxen Kirche als ein Akt der Gemeinschaft berücksichtigt. Die Weihe erfüllt nicht die eigene Nützlichkeit, sondern steht im Dienst einer Gemeinde als Engagement für die Gemeinde. Aus diesem Grund ist die Weihe und das Glaubensbekenntnis des Geweihten mit der Gemeinschaft einer bestimmten Gemeinde eng verbunden[55]. Außerhalb der Gemeinschaft gibt es keine Kirche, weil sie unabhängig von der Suffizienz der lokalen Kirche durch die Tatsache, daß sie in ihrem Wesen die Vervollkommnung der universalen Kirche ist, nicht außerhalb der Gemeinschaft existieren kann, denn sie ist sich nicht selbst suffizient, um in der Isolation zu leben. Die Einheit der Universalkirche wird aber nicht durch die dogmatischen Entscheidungen, sondern durch das Band der Liebe zwischen autonomen und autokephalen Kirchen gesichert. Innerhalb der Gemeinschaft sind die Kirchen gleich, obwohl ihre Autorität verschieden ist. Im Rahmen der Gemeinschaft nimmt Rom, verbunden mit dem Ehrenprimat, einen besonderen Rang ein, den die Orthodoxen auch heute anerkennen. Die Form, zu der dieser Primat im zweiten Jahrtausend gelangt ist, und die Art und Weise, wie er heute ausgeübt wird, kann aber von den Orthodoxen nicht angenommen werden. Aus diesem Grund wird der Vorrang des Bischofs von Rom im Rahmen des Dialogs der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche einen eigenen Punkt einnehmen.

---

[54] *A. Kallis*, Par cum pari, in: Dialog der Wahrheit, Freiburg-Basel-Wien 1979, S. 24–25.

[55] *J. Zizioulas*, L'être ecclésial, Perspective orthodoxe 3, Labor et Fides, Genève 1981, S. 175–179.

Für die katholische Ekklesiologie brachte das II. Vatikanum eine entscheidende Wende. Der noch unter Pius XII. (Mystici Corporis und Humani Generis) ausgeübte Exklusivismus, durch den die Kirche Christi sich mit der Katholischen Kirche identifizierte, wurde aufgegeben. Die aktuelle Ekklesiologie nimmt auch andere kirchliche Realitäten an, die sich nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri befinden. Die Behauptung, daß die Kirche Christi in der Römisch-katholischen Kirche subsistiert, läßt Raum für die Anerkennung anderer Kirchen, unter denen die Orthodoxe Kirche die erste Stelle einnimmt. Dank der Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche einen gemeinsamen apostolischen Glauben mit der Katholischen Kirche hat, daß sie eine gültige Eucharistie feiert und eine apostolische Sukzession innehat, wird sie als Kirche in nicht vollkommener Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl anerkannt. Auf Grund dieser drei Elemente wurde die Orthodoxe Kirche als echte, legitime Schwester der Römisch-katholischen Kirche wiedererkannt[56]. Anhand dieser Wiedererkennung überraschte das »Schreiben an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio« (28. Mai 1992) mit der Behauptung, daß die Kirchen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri stehen, in ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchensein verwundet sind (V. 17). Die Wunde wird aber von allen Kirchen unterschiedlich empfunden und scheint verschiedene Tiefen aufzuweisen. Bei den Nichtkatholiken gehört die Wunde zum Wesen der Kirche, während sie den Katholiken nur äußerlich erscheint und die Existenz anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften verkörpert, die die Katholische Kirche bei der Verwirklichung ihrer Universalität in der Geschichte behindert (V. 17). Eine Sache steht fest: das umstrittene Schreiben stellt die Tendenz dar, an den traditionellen Formulierungen der Katholischen Kirche festzuhalten[57]. Mit anderen Worten vertritt das Schreiben die konservative Tendenz der nachkonziliaren Ekklesiologie, die die Kirche als ein hierarchisch-juristisches System auffaßt. Sie folgt der Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium und befindet sich im Widerspruch zur Communio-Ekklesiologie, die durch das Dekret über Ökumenismus, Unitatis Redintegratio, gefördert wurde[58]. Das erste Dekret begünstigt die Katholisch-orientalischen Kirchen und den Standpunkt, daß sie das einzige Vorbild der Einheit darstellen, während das zweite Dekret eine Öffnung zu den Orthodoxen Kirchen und der neuen Ekklesiologie bedeutet[59]. Auf jeden Fall schaffte der unglücklich gewählte Begriff »Wunde« ein Mißtrauen bei den Orthodoxen, die das erwähnte Schreiben als einen Rückschritt gegenüber den anderen katholischen Dokumenten sehen, welche die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche einschätzten. Der fehlende Beiname »Schwesterkirche« für die Orthodoxe Kirche wurde von den Orthodo-

---

[56] *H. Legrand*, Une eventuelle relance de l'uniatisme pourait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies, *Irénikon* 66 (1993) 13 u. 26–27; *Mgr. P. Eyt*, L'Église comprise comme communion, *Nouvelle revue théologique* 3 (1993) 332.

[57] *M. M. Garijo-Guembe*, Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio, *Una Sancta* 4 (1992) 329.

[58] *M. M. Garijo-Guembe*, a. a. O., S. 324; *Emmanuel Lanne*, Églises unies ou Églises soeurs, *Irénikon* 52 (1979) 335–336.

[59] *E. Lanne*, a. a. O., S. 325–326.

xen als bedeutsam betrachtet. Aber nicht nur die Orthodoxen, sondern gar manche Katholiken empfanden den Ausdruck »Wunde« als ungeeignet[60].

Zu unserer Überraschung erscheint der Primat als ein wesentliches Element der Kirche und wird dem apostolischen Glauben, der apostolischen Sukzession und den Sakramenten als Bedingung zur Anerkennung einer Kirche zur vollen Gemeinschaft mit der Römisch-katholischen Kirche beigelegt. Über den Ehrenprimat des ersten Jahrtausends hinaus, als die Gemeinschaft zwischen Ost und West üblich war, hat die Orthodoxe Kirche nichts anerkannt. Verlangt jetzt die römische Kirche mehr? Die Orthodoxen können aber das Fehlen der Koinonia cum Petro et sub Petro nicht als existentielle Wunde ihrer Kirche annehmen und gerade dieser Standpunkt veranlaßte sie, das »Schreiben an die katholischen Bischöfe« mit Mißtrauen zu betrachten.

Das erwähnte Schreiben unterstreicht die Existenz einiger Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften außerhalb der Katholischen Kirche und appelliert deshalb »zum ökumenischen Einsatz für eine volle Gemeinschaft in der Einheit der Kirche« (V. 18). Solange für diese Einheit beide Kirchen zum Dialog eingeladen sind, hat sie gute Chancen, sich zu verwirklichen. Wenn man zur Ekklesiologie, die den Proselytismus unterstützt, zurückkehrt und die Einheit der Kirche als eine Integration oder Absorption in der Katholischen Kirche sieht, dann hört der Dialog auf, weil in diesem Fall selbst die Bedingung des Dialogs aufhört. In dieser Richtung sind die Fortschritte in den gemeinsamen Dokumenten der Gemischten Internationalen Kommission sichtbar. Sogar im Hinblick auf das heikle Problem des Uniatismus ist man in Freising (1990) schon zu einem Konsens gekommen. Das gemeinsame Dokument verwarf den Uniatismus als Methode und Weg zur Einheit. Trotzdem verdächtigen die Orthodoxen die Katholiken, ein doppeltes Spiel zu betreiben. Der ökumenische Patriarch Bartholomaios warf in seiner Botschaft an Papst Johannes Paul II. (30. Juni 1992) dem Vatikan die der Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus dargebotene Unterstützung in Zentral- und Osteuropa vor[61]. Aus diesem Grund war man in eine Lage des Mißtrauens und der Spannung geraten, die die Fortsetzung des Dialogs bedrohte. Sehr wahrscheinlich müssen wir auch hier eine Konsequenz der Doppelsinnigkeit der postkonziliaren Ekklesiologie einsehen. Die römische Praxis hat im Hinblick auf die Beziehungen mit den Unierten die alte Linie nicht verlassen[62], während die Theologie und die Ekklesiologie der Gemeinschaft die neue Tendenz darstellt und sich in den gemeinsamen Texten und in einigen katholischen Dokumenten ausdrückt.

Aus den katholischen ekklesiologischen Dokumenten ergibt sich der Gesichtspunkt der Communio-Ekklesiologie, der Beziehungen zwischen der Universalkirche und der Ortskirche, der Gemeinschaft der Bischöfe und die Rolle des Bischofs von Rom in dieser

---

[60] *M. M. Garijo Guembe*, Communio-Ekklesiologie. Zum Schreiben der römischen Glaubenskongregation über einige Aspekte der Kirche als Communio, *Una Sancta* 4 (1992) 329; *H. Legrand*, Une eventuelle relance de l'uniatisme pourait-elle s'appuyer sur Vatican II? Quelques enjeux ecclésiologiques de la crise actuelle autour des Églises unies, *Irénikon* 66 (1993) 14, macht darauf aufmerksam, daß wir dem Schreiben eine nicht zu große dogmatische Bedeutung geben sollen. Der heilige Stuhl hat seinen Text nicht in Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht.

[61] Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Service d'information* 82 (1993) 16.

[62] *E. Lanne*, Églises unies ou Églises soeurs, *Irénikon* 52 (1979) 325–326.

Gemeinschaft. Gewiß gibt es in den aktuellen katholischen und orthodoxen Ekklesiologien gemeinsame Elemente, aber auch eigensinnige Betrachtungsweisen, ekklesiologische Realitäten einzuschätzen. Die Universalität der Kirche in der katholischen Ekklesiologie wird nach Meinung der Orthodoxen zum Nachteil der Ortskirchen, die keine eigenständigen Subjekte in der katholischen Anschauung darstellen und ontologisch wie auch historisch hinter der Universalkirche stehen, betont. Für die Orthodoxen wie auch für die Katholiken werfen der Primat des Papstes bzw. die Autokephalien der Orthodoxen Kirchen Probleme auf, weil sie in der heutigen Form der Communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends fehlten. Wir sind aber sicher, daß eine ehrliche Diskussion im Rahmen des Dialogs uns zu einer Lösung führen kann, weil der Dialog der einzige Weg zur Ekklesiologie der Gemeinschaft bleibt. Der Dialog ist auch das Zeichen, daß die Römische Kirche die Orthodoxe Kirche als gleichberechtigte Schwesterkirche behandelt. Derselbe Dialog wird beweisen, in welcher Weise die Römische Kirche verzichtet, Mater et Magistra für die Orthodoxe Kirche zu sein, um zu ihrem alten Vorrang in der Liebe, die sie in der einen Kirche hatte, zurückzukehren.

Eine gespannte Beziehung des Mißtrauens

Die Neugestaltung der Katholischen Kirche byzantinischen Ritus brachte zwischen den Orthodoxen und den Katholiken Spannungen hervor. Die Beziehungen wurden derart gespannt, daß manche sogar von einer Unterbrechung des Dialogs sprachen, was ohne Zweifel schwere Konsequenzen gehabt hätte. Die Orthodoxen maßen dem gemeinsamen Dokument von Freising eine große Autorität bei, während es für die katholische Seite nur einen ersten Schritt von geringer Bedeutung darstellt. Die orientalischen und lateinischen Katholiken aus Rumänien erkannten das Dokument von Freising oder das Balamand-Dokument schlichtweg nicht an[63]. Die Inkohärenz führte zu den verschiedenen Reaktionen, die den Konflikt verschärften. Die Hilfsaktionen für die Unierten, die den Katholiken normal erschienen, wurden von den Orthodoxen als eine Tendenz zum Proselytismus aufgefaßt. Wenige haben sich in dieser Zeit des Mißtrauens gefragt, ob die umstrittenen Handlungen wahrhaftig von Rom unterstützt wurden, oder ob sie Übertreibungen unserer unierten Brüder, mit oder ohne Genehmigung gewisser Kreise/Personen, sind. Teile dieser Aktionen, die die Beziehungen der beiden Kirchen vergifteten, wurden von beiden Seiten beim Bekanntwerden verurteilt. Auf jeden Fall ist für die Orthodoxen die Behauptung des Papstes, der die Union von 1698 als »ein glückliches Ereignis« qualifizierte, mit der Ablehnung des Uniatismus als Modell der Union durch die gemeinsame Erklärung von Freising und später von Balamand sehr schwer zu vereinen. Genauso schwer ist auch

---

[63] *S. A. Prundus – C. Pláianu*, Cardinalul Alexandru Todea, 1992, S. 120. Die Erklärung des Kardinals Todea überrascht, weil in Freising die lateinische Kirche von Rumänien anwesend war und dieses gemeinsame Kommuniqué annahm. Nach Balamand schrieb Bischof George Gutiu aus Rumänien folgendes an den Hl. Vater: »Die mit Rom unierte rumänische griechisch-katholische Kirche nimmt nichts von den Texten von Rhodos, Freising, Ariccia und Balamand an und erklärt die Unterschriften auf diesen Texten für null und nichtig« (*Viata crestină* 20 (1993)). Wir möchten nur erinnern, daß in Balamand sowohl die Römisch-katholische Kirche, als auch die Orientalisch-katholische Kirche aus Rumänien teilgenommen haben.

die Aussage Kardinal Cassidys zu verstehen: »Für uns ist die Wiederherstellung der Union von Teilen der Orthodoxen Kirchen mit Rom begrüßt worden und in der Vergangenheit wurde auch dazu ermutigt; wir stellen ihr Recht zu existieren nicht in Frage«[64]. Die Orthodoxen bestreiten nicht die Existenzberechtigung der Katholisch-orientalischen Kirchen, aber sie fragen sich, wo die Grenze zu ziehen ist zwischen begrüßen und ermutigen? Sie werden unruhig, weil auch andere proselytische Aktionen in der Vergangenheit mit ähnlichen Ermutigungen begannen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Reaktionen der Orthodoxen den Katholiken in dieser Hinsicht als übertrieben erscheinen, aber diese Unruhe hat den Ursprung in einer traurigen Erfahrung, in einer Wunde, die heute wieder offen ist. Die Katholische Kirche sollte Verständnis für die Reaktion der Orthodoxen zeigen.

In einer solchen Atmosphäre sind manche ehrliche Handlungen zu Recht in Zweifel geraten, weil ihr ursprünglicher Sinn geändert wurde. Die Abweichung machte die Orthodoxen mißtrauisch und unnachgiebig. Es sind mehrere Vorwürfe angeführt worden, die die Spannung rechtfertigen. Die russisch-orthodoxe Kirche[65] wie auch das Ökumenische Patriarchat[66] brachten ihre Sorgen der Römisch-katholischen Kirche zur Kenntnis. Über die gespannte Lage zwischen den orientalischen Katholiken und den Orthodoxen aus Rumänien im Laufe der Jahre 1990–1996 informierte Metropolit Antonie Plámádeală von Siebenbürgen[67] sowohl in Ariccia als auch in zwei von Pro Oriente organisierten Tagungen (Salzburg, November 1992 und Wien, Mai 1996). Über die Lage zwischen den Katholiken und den Orthodoxen in Rumänien hat auch die Una Sancta zwei Beiträge veröffentlicht[68]. Wir möchten diese Informationen nicht wiederholen, sondern die Aufmerksamkeit auf einige katholische Texte lenken[69], die eine Antwort auf die Vorwürfe der Orthodoxen enthalten und auch das mißtrauische Klima zwischen unseren Kirchen widerspiegeln. Seitens der Orthodoxen sprach man über die Aggressivität der Katholiken des byzantinischen Ritus, über ein Doppelspiel Roms, das einerseits den Dialog mit den Orthodoxen unterstützt und gemeinsame Dokumente, durch die der Uniatismus als Methode und Modell der Einheit abgelehnt wurde, unterschrieb und andererseits die Uniaten ermutigt, ihre alten Positionen wieder einzunehmen. Die Stellung der orientalischen Katholiken im Hinblick auf *restitutio in integrum* (vollständige Restitution) hat trotz der

---

[64] *Kardinal Cassidy*, Ökumenische Richtlinien für die Unterstützung der Kirchen in Mittel- und Osteuropa, *Una Sancta* 47 (1992) 341.

[65] Declaration du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Russe concernant l'Assemblée de L'Église Catholique Romaine, 28. Nov. – 14. Déc. 1991, *Service d'information* 81 (1992) 84–85.

[66] *Service d'information* 81 (1992) 124–126. Siehe auch die Antwort des Kardinals Cassidy und des Kardinals Angelo Sodano, S. 132–136.

[67] *A. Plámádeală*, Der Uniatismus als Problem des ökumenischen Dialogs und die Zusammenarbeit der Kirchen in Rumänien (Ms). Beiträge bei der Tagung in Salzburg, Nov. 1992; *Ders.*, Die Beziehungen zwischen orthodoxer und unierter Kirche in Rumänien, Wien 1996.

[68] *M. Basarab*, Der Uniatismus und der katholisch-orthodoxe Dialog in Rumänien, *Una Sancta* 46 (1991) 255–262; *Ders.*, Balamand – und wie geht es weiter?, *Una Sancta* 50 (1995) 69–75.

[69] Lettre du Saint Père Jean Paul II aux évêques du continent europeen sur les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale, *Service d'information* 81 (1992) 101–104; Allgemeine Prinzipien und praktische Normen für die Koordinierung der Evangelisation und des ökumenischen Auftrags der katholischen Kirche in Rußland und den anderen Ländern der GUS, Dokument der Päpstlichen Kommission für Rußland, *Una Sancta* 48 (1993) 161–167.

Tatsache, daß die Mehrheit der ehemaligen unierten Familien in der Orthodoxen Kirche bleiben wollen, viel Unruhe und mancherorts sogar Haß hervorgebracht. Die Orthodoxen haben die *restitutio in integrum* mit der Begründung abgelehnt, daß die Pfarreikirchen den Gläubigen gehören und, solange sie orthodox bleiben wollen, auch die Kirchen in ihrem Besitz bleiben[70]. Das Problem der Güterteilung wird inzwischen auch von der katholischen Seite als nebensächlich betrachtet, das im Rahmen eines lokalen Dialogs gelöst werden könnte.

Das Balamand-Dokument legte uns nahe, zur Lösung unserer Unstimmigkeiten den lokalen Dialog zu pflegen, und bestimmte in seinem zweiten Teil sogar den praktischen Rahmen eines örtlichen Dialogs. Die rumänisch-orthodoxe Kirche hat sich z. B. durch einen synodalen Beschluß für die Fortsetzung des Versöhnungsprozesses entschieden. Ihre Bereitschaft zum Dialog mit der Orientalischen katholischen Kirche aus Rumänien geht auch aus dem Brief des Patriarchen Teoctist an den unierten Metropolit Lucian Muresan hervor[71]. Die Synode der rumänisch-orthodoxen Kirche drückte durch den Brief des Patriarchen das Bedauern aus, daß die Jahre nach der Wende voller Spannung waren und die mit Rom unierte Kirche zum Dialog nicht bereit war. Eine Meinungsänderung und eine mögliche Öffnung der unierten Kirche zum Dialog wird von den Orthodoxen begrüßt. Weiter, betont der Patriarch im erwähnten Brief, soll sich der Dialog der beiden Kirchen im gebotenen Rahmen des katholisch-orthodoxen Dialogs entwickeln. Der Erfolg des Dialogs kann nur in einer geistlichen Atmosphäre und durch eine tiefgehende Änderung im Verhalten vorbereitet werden. Aus diesem Grund verlangte man, daß die unierte Kirche in ihren Gerichtsverfahren gegen die orthodoxen Gemeinden auf die Besetzung der Kirchengebäude wie auch auf ihre Verleumdungskampagne gegenüber der rumänisch-orthodoxen Kirche verzichten solle.

Im selben Jahr, 1995, trafen sich im Parlamentsgebäude drei Vertreter (Hierarchen) der beiden Kirchen, um den Dialog vorzubereiten. Man betonte auch dieses Mal die Notwendigkeit einer geistlichen Atmosphäre als Bedingung sine qua non für einen erfolgreichen Dialog. Kurze Zeit danach gingen Verleumdungen und Gerichtsverfahren gegen die Orthodoxe Kirche weiter[72]. Ende Mai 1996 organisierte Pro Oriente in Wien eine irenische Begegnung zwischen den Orthodoxen und den Katholiken byzantinischen Ritus´ aus Rumänien[73]. Leider blieb auch diesmal die lobenswerte Initiative von Pro Oriente ohne einen konkreten Erfolg.

Im März 1997 rief der Patriarch Teoctist in einem Brief an Metropolit Lucian erneut die Unierten zum Dialog auf[74]. Der Metropolit Lucian verlangte in seiner Antwort ein konkretes Zeichen von der rumänisch-orthodoxen Kirche. Einige Wochen später kam die konkrete Antwort der Erzpriester aus der orthodoxen Erzdiözese von Cluj-Napoca/

---

[70] Schon Inochentie Micu Klein, der unierte Bischof von Siebenbürgen, benützte dieses Argument, das er für staatliches Gesetz hält, in seinem Memorandum von 1745, das er an Papst Benedikt XIV. adressierte, *Tribuna, Serie nouá, An. II* 33 (1991) 6.

[71] Der Brief Nr. 173 vom 17.2.95 des Patriarchen Teoctist als Antwort auf den Brief des Metropoliten Lucian vom 18.1.95.

[72] *A. Plámádealá*, Relatiile dintre Biserica Ortodoxá si cea Greco-Catolicá din România, *Credinta ortodoxá* 2 (1996) 11.

[73] *A. Plámádealá*, a. a. O., S. 3.

[74] Vestitorul Ortodoxiei, Aufruf zur Versöhnung und Einheit (rum.), Nr. 175, 1–15 martie 1997, S. 1.

Siebenbürgen[75]. Die 7 Dekane meinen, daß die Rückerstattung der Kultusstätten oder die alternativen Gottesdienste keinen konfessionellen Frieden bringen. Aus diesem Grund schlagen sie eine andere Lösung vor. Sie wollen Gebrauch machen von ihrer Autorität, um die orthodoxe Mehrheit zu überzeugen, den griechisch-katholischen Christen mit Arbeitskraft, Baumaterial und Geld in den Gemeinden, in denen eine Grenzzahl an Mitgliedern überschritten wird, beim Bau von Kirchen und Kapellen beizustehen. Die Größe dieser Einrichtungen wird für die doppelte Zahl der heutigen Gläubigen angelegt sein. Leider bildete sich nach dem Briefwechsel der Wunsch zum Dialog wieder zurück. Es sieht so aus, als ob die mit Rom unierte Kirche in Rumänien für einen Dialog noch nicht bereit ist.

Auch in Rußland ist die Beziehung zwischen der Römisch-katholischen Kirche und der russisch-orthodoxen Kirche gespannt. Die russische Kirche wirft den Katholiken Proselytismus und die Schaffung kirchlicher Parallelstrukturen an Orten vor, wo niemals Katholiken existierten oder ihre Zahl gering war. Diese Tat wurde von den Orthodoxen in Rußland als eine Tendenz der Ausdehnung des Katholizismus betrachtet.[76] Für die Beilegung des Konfliktes trafen sich die Delegationen der russisch-orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche mehrere Male (1992 und 1994 in Genf, 1995 in Moskau, 1996 im Vatikan). Das gemeinsame Kommuniqué anläßlich der Zusammenkunft im Vatikan, Januar 1996, betont die Tatsache, daß die vorher getroffenen Entscheidungen, durch die der Proselytismus ausgeschlossen wurde, nicht ganz respektiert wurden, was zu neuen Spannungen führte[77]. Ein letztes Treffen der beiden Kirchen fand in Bari (7.-8. Mai 1997) statt. An den Diskussionen nahmen auch Vertreter der ukrainisch-orthodoxen Kirche wie auch der griechisch-katholischen Kirche teil. In einem gemeinsamen Kommuniqué wurde die Notwendigkeit der Versöhnung der Gläubigen der beiden Kirchen betont und auch der Verzicht auf jede Form von Gewalt verlangt. Die beiden Kirchen verständigten sich, mit Hilfe kirchlicher Regeln nach Lösungen zu suchen, statt auf Interventionen von außen zurückzugreifen.[78]

Die gespannten Beziehungen zwischen den beiden Schwesterkirchen, ausgelöst durch den Uniatismus und Proselytismus, wurden auch vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios bei seinem Besuch in Rom im Sommer 1995 deutlich hervorgehoben. Die Spannung zeigt in der Tat den Ernst der Lage. Schon am ersten Tag seines Besuches erinnerte der Patriarch den Papst an die Pflicht, ein Klima des Vertrauens wiederherzustellen, das durch das Wiedererscheinen des Uniatismus gestört wurde. Die erwähnten Spannungen scheinen dem Vatikan, nach Meinung des Patriarchen Bartholomaios, nicht ganz fremd zu sein[79].

Der theologische Dialog bildet das wirksamste, sicherste und gleichzeitig Gott wohlgefälligste Mittel, um unsere trennenden Fragen zu lösen. Aus diesem Grund, sagte der

---

[75] Vestitorul Ortodoxiei, Konkreter Vorschlag für eine konfessionelle Versöhnung (rum.), Nr. 177–178, Aprilie 1997, S.4.

[76] *Archim. Iosif*, Point de vue orthodoxe sur la mission d'aujourd'hui, Genève et Saint Gal 1992, S. 70–71; *Service d'information* 86 (1992) 79–90.

[77] *Episkepsis*, Bulletin d'information du Centre orthodoxe du Patriarchat oecuménique, Janvièr 1996, S. 7.

[78] *Episkepsis* 544 (31.05.1997) 4–5.

[79] Visite officielle du Patriarch oecuménique à l'Église de Rome, *Episkepsis* 520 (30.07.1995) 3.

Ökumenische Patriarch, wurden die Orthodoxen im Dialog gezwungen, sich auf den Uniatismus und den Proselytismus zu konzentrieren. Ihre Bemühungen sind auch im Dokument von Balamand enthalten, wo die Gemischte Internationale Kommission taktvolle Lösungen vorschlug und den Uniatismus sowohl als Unionsmodell wie auch als Methode ablehnte. Gleichzeitig aber zeigte das Dokument auch Milde gegenüber den »ekklesialen Gemeinschaften«, die in der Vergangenheit den Orthodoxen Kirchen gehörten. Gerade diese Sanftmut, die den orthodoxen Mitgliedern der Kommission eine Mißbilligung von mehreren orthodoxen Kirchen einbrachte, scheint in Rom leider nicht richtig genug eingeschätzt worden zu sein.

Der Ehrenvorsitzende der Orthodoxie warf dem Hl. Vater vor, daß er in seiner Enzyklika *Lumen Orientale* die »unierten Gemeinschaften« den alten Orthodoxen Kirchen, welche ohne Unterbrechung die authentische Tradition der ersten tausend Jahre des Christentums bewahrten, gleichstellte. Das bedeutet entgegen dem Text von Balamand, den Uniatismus als ein rechtmäßiges ekklesiales Modell darzustellen, das die Orthodoxen trotz des Willens zur Wiederversöhnung nach Meinung des Ökumenischen Patriarchen »niemals akzeptieren werden«[80]. Wir haben absichtlich einige Gedanken der Rede des Patriarchen in Rom zur Sprache gebracht, weil sie die gegenwärtige Spannung zwischen den Schwesterkirchen widerspiegeln, aber auch den Kern der zukünftigen Gespräche über den ekklesiologischen Aspekt des Uniatismus enthalten. Das Thema Uniatismus und des mit ihm verbundenen Proselytismus ist sehr aktuell und wird noch lange Zeit die beiden Kirchen beschäftigen.

Die Suche nach einer gemeinsamen Ekklesiologie der vollen Gemeinschaft

Schon die Überschrift des gemeinsamen Dokuments von Balamand (Uniatismus – eine überholte Unionsmethode – und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft[81]) zeigt die Tatsache, daß für beide Kirchen der Uniatismus eine der Vergangenheit angehörende Methode darstellt. Unsere Kirchen bemühen sich heute um die vollkommene Ekklesiologie, die, wie im Freisinger Dokument angemeldet, auf der Ekklesiologie der Communio zwischen den Schwesterkirchen fußt (Nr. 6d). Gemäß dieser Ekklesiologie bietet die Orthodoxe Kirche als Schwesterkirche selbst die Gnaden- und Heilsmittel an. Aus diesem Grund wurde der Uniatismus und sein ekklesiologischer und soteriologischer Exklusivismus als Einheitsmethode abgelehnt, weil er der gemeinsamen Tradition unserer Kirchen widerspricht (Nr. 6b).

Die fast tausend Jahre der Trennung konnten die Sehnsucht nach der Einheit nicht ersticken, sondern machten deutlicher, daß Einsamkeit und Isolierung der Natur der Kirche widersprechen. In der Geschichte der Kirche gab es mehrere Versuche zur Einheit. Sehr oft wurden sie von außerkirchlichen, politischen und sozialen Interessen begleitet. Eine solche Einheit wurde oft durch unerlaubte Mittel erreicht und die Freiheit und die religiö-

---

[80] Visite officielle du Patriarch oecuménique à l'Église de Rome, *Episkepsis* 520 (1995) 3–4.
[81] Vgl. *Una Sancta* 48 (1993) 256–264.

sen Überzeugungen wurden nicht geachtet (Nr. 7–11). Die auf diese Weise erreichte Einheit bedeutete die Trennung von der Mutterkirche und wurde Quelle des Leidens und des Konflikts zwischen den Kirchen. Der Uniatismus ernährte sich von einer Ekklesiologie, die die Absorption oder die Eingliederung in die aufnehmende Kirche bezweckte und welche den Proselytismus ermutigte. Aufgrund der neuen Communio-Ekklesiologie wurde der Uniatismus als Form des »missionarischen Apostolats« von beiden Kirchen, die sich als Schwestern wiederentdeckten, verlassen.

Die Katholiken und die Orthodoxen sind überzeugt, daß sie eine gemeinsame Tradition haben: »Bekenntnis des apostolischen Glaubens, Teilnahme an denselben Sakramenten, vor allem am einzigen Priestertum, welches das einzige Opfer Christi feiert, Apostel-Nachfolge der Bischöfe – die nicht als ausschließliches Eigentum nur einer unserer beiden Kirchen betrachtet werden kann« (Nr. 13). Was für ein Unterschied gegenüber dem bis vor kurzem ausgeübten Exklusivismus! Auf Grund dieser gemeinsamen Tradition »erkennen sich die katholische und die orthodoxe Kirche gegenseitig als Schwesterkirchen an, die gemeinsam dafür verantwortlich sind, daß die Kirche Gottes ihrer göttlichen Bestimmung treu bleibt, vor allem in bezug auf die Einheit« (Nr. 14). Die von beiden Kirchen durch den Dialog gesuchte Gemeinschaft wird eine vollkommene werden »bei der sich die Kirchen weder vermengen, noch die eine die andere aufsaugt, sondern sie einander in Licht und Wahrheit entgegenkommen« (vgl. Slavorum Apostoli, Nr. 27). Es ist die Rede von zwei ebenbürtigen Schwesterkirchen, die die gleichen Mittel zur Erlösung ihrer Mitglieder besitzen. Ihre Beziehung kommt im Dialog gleichwertiger Partner zum Ausdruck und sie betrachten sich als gleichberechtigte Kirchen, die durch den Dialog die Einheit suchen. Die gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. bei dessen Besuch in Rom betonte, daß die Kirchen, die sich als Schwestern entdecken, zur Treue gegenüber der Wahrheit verpflichtet sind und »jede Art von geistiger und intellektueller Vorherrschaft vermeiden wollen«[82]. Diese Anerkennung der Orthodoxen Kirche als Schwesterkirche spiegelt sich auch im Direktorium des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen wider[83], das auf Grund einer gemeinsamen Glaubenstradition unter bestimmten Bedingungen eine Communicatio in sacris empfiehlt. Gewiß fußt die Communicatio auf der sakramentalen und ekklesiologischen Anschauung der Gemeinschaft der Schwesterkirchen.

Das Balamand-Dokument betont die Tatsache, daß die Orientalisch-katholischen Kirchen in voller Gemeinschaft mit Rom die Rechte und Pflichten haben, die mit dieser Gemeinschaft verbunden sind. Gegenüber den Orthodoxen Kirchen hätten sich diese Kirchen nach den vom II. Vatikanum erklärten Prinzipien und den nachträglichen Dekreten der Römisch-katholischen Kirche im Hinblick auf die Orthodoxen Kirchen verhalten sollen. Ein solches Verhalten setzt aber ihre Eingliederung sowohl in einen lokalen als auch in einen theologischen Dialog zwischen den Katholiken und den Orthodoxen voraus (Nr. 16). In diesem Sinne sind die Worte Papst Paul VI. anläßlich seines Besuches in

---

[82] *E. Lanne*, Schwesterkirchen. Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, *Pro Oriente (Hg.)*, Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens Koinonia – Erstes ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, S. 73.

[83] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über Ökumenismus, 25. März 1993, S. 67–69.

Phanar vielsagend: »...daß es Aufgabe der Kirchenoberhäupter und ihrer Hierarchie ist, die Kirchen auf den Weg zu leiten, der zur vollen Gemeinschaft zurückführt. Dabei müssen sie sich gegenseitig anerkennen und respektieren als Hirten des Teils der Herde Christi, der ihnen anvertraut ist, indem sie für Zusammenhalt und Wachstum des Volkes Gottes sorgen und alles vermeiden, was es zerstreuen oder in ihm Verwirrung stiften könnte« (Tomos Agapis, Nr. 172). Zwanzig Jahre später (7. Dezember 1987) wurde beim Besuch des Patriarchen Dimitrios in Rom ein gemeinsames Kommuniqué mit Papst Johannes Paul II. unterschrieben und versichert: »Wir verwerfen jede Form von Proselytismus, jedes Verhalten, welches ein Mangel an Respekt wäre oder so verstanden werden könnte« (Nr. 18). Die Achtung gegenüber der Schwesterkirche und die gemeinsame Suche nach der vollkommenen Gemeinschaft bezweckt nicht mehr den Proselytismus, der aus der Missionstätigkeit unserer Kirchen verschwinden soll. Die Gemeinschaft setzt das Vertrauen, die gegenseitige Liebe und Integrität voraus.

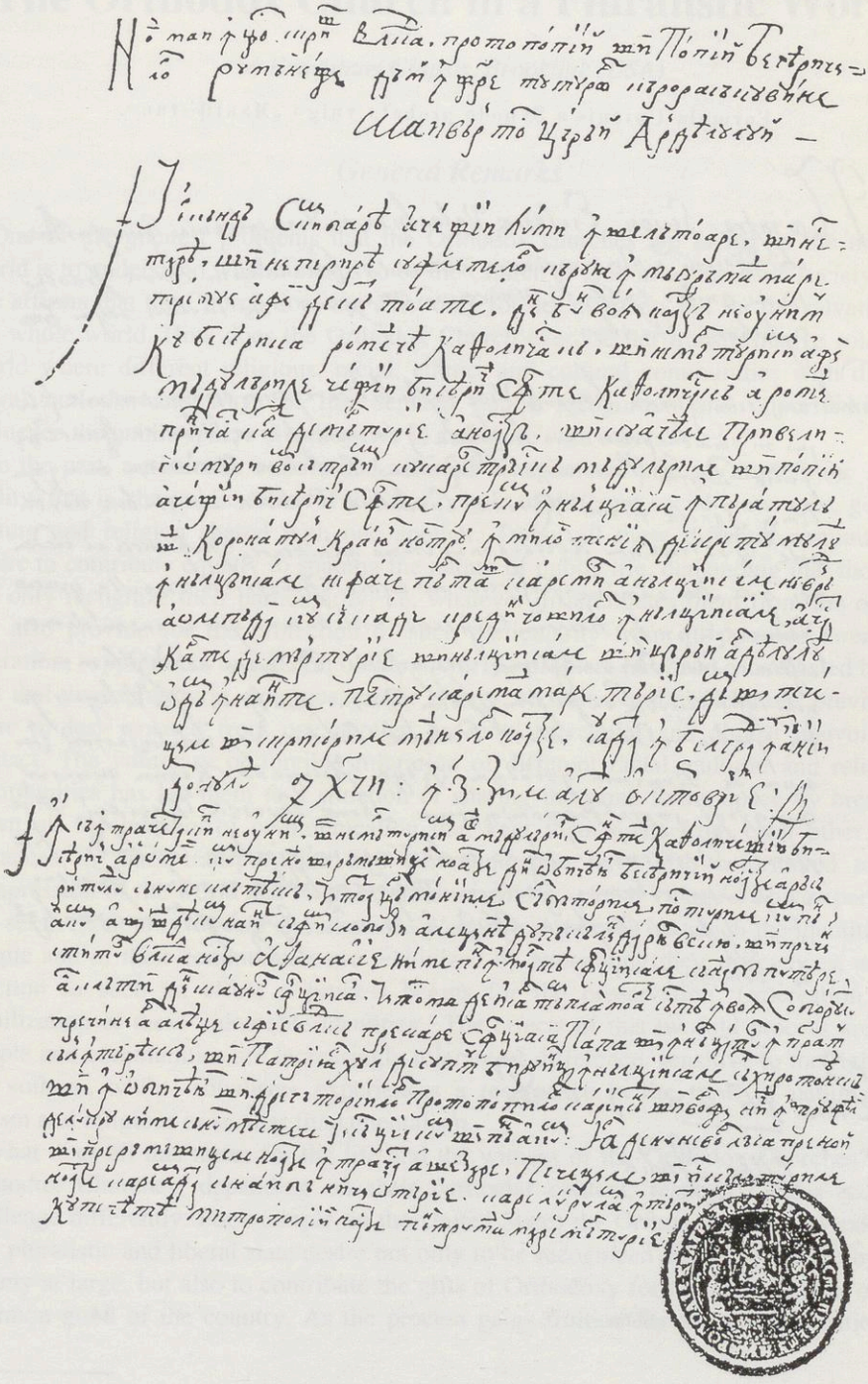
Für die Verwirklichung einer günstigen und notwendigen Atmosphäre der Gemeinschaft schlägt das Balamand-Dokument in seinem zweiten Teil eine Reihe praktischer Regeln vor, die im Dienste der Communio-Ekklesiologie stehen. Was uns besonders wichtig erschien in diesem Dokument ist die Involvierung und die Teilnahme der Orientalisch-katholischen Kirchen am Dialog der Katholischen und Orthodoxen Kirchen (Nr. 16 und 33). Das gleiche gilt auch für den Ortsdialog, der durch die Teilnahme der orientalischen Katholiken am internationalen Dialog angeregt werden kann. Die Römisch-katholische Kirche soll laut Dokument die orientalischen Kirchen unterstützen und sie für die vollkommene Gemeinschaft zwischen der Katholischen und der Orthodoxen Kirche vorbereiten.

Bevor wir unseren Beitrag schließen, halten wir es für notwendig, unser Bedauern über das Fehlen eines Ortsdialogs zwischen der rumänisch-orthodoxen Kirche und der Katholischen Kirche des byzantinischen Ritus zum Ausdruck bringen. Viele unserer strittigen Fragen könnten am Verhandlungstisch gelöst werden, auch der Besitz der Kultusstätten. Der Dialog kann sich nicht mehr verzögern, und die Tatsache, daß in Balamand auch die orientalischen Katholiken teilgenommen haben, ist ein gutes Zeichen für den Beginn eines Ortsdialogs.

In der Unionsgeschichte erkennt man verschiedene Gesichtspunkte. Den orthodoxen Standpunkt versuchten wir im ersten Teil unseres Beitrags zu erläutern. Nach dem Beispiel der im Rahmen des internationalen Dialogs besprochenen Themen schlagen wir vor, daß eine Kommission aus orthodoxen, lateinisch- und orientalisch-katholischen Historikern die Unionsakte gemeinsam liest und interpretiert.

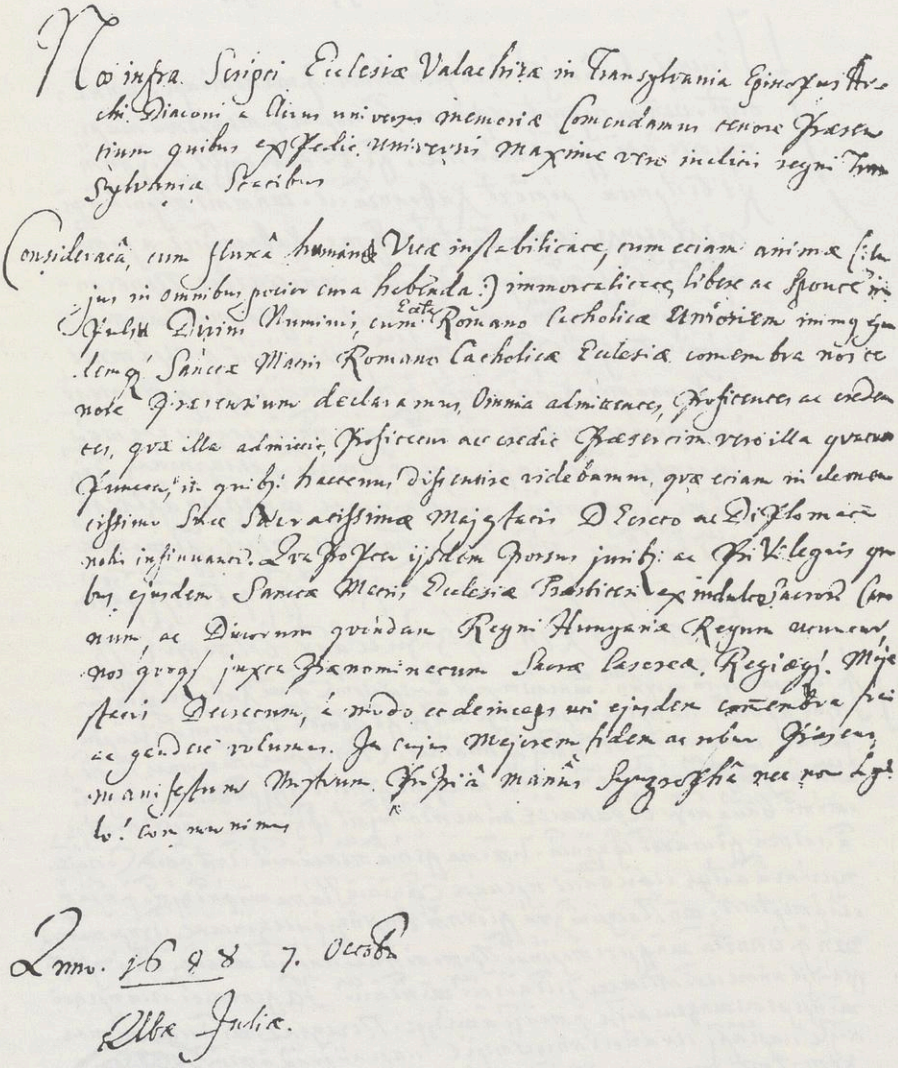
Eine andere historische Frage, die für manche noch nicht klar genug scheint, ist die Wahrheit über die Verbreitung des Christentums auf dem heutigen Territorium Rumäniens und seine kanonische Zugehörigkeit bis ins 10. Jahrhundert. Der Eifer, mit dem bis heute einige Thesen verbreitet und verteidigt werden, ist bedauerlich und die dafür erbrachte Energie könnte für gemeinsame Ziele verwendet werden. Wenn wir im ekklesiologischen Bereich zu einer wesentlichen Annäherung kommen konnten, dann sollten wir ebenso schnell zu einem gemeinsamen Gesichtspunkt im Hinblick auf die historische Wahrheit gelangen können. Die Dokumente von Freising und Balamand enthalten schon wichtige historische Aussagen.

Das gemeinsame historische Studium könnte für den Ortsdialog einen Anstoß bedeuten, es könnte ihn erwecken. Ein erstes Ergebnis der Mitarbeit zwischen den Orthodoxen und den Katholiken des byzantinischen Ritus würde uns auch zu einer größeren gemeinsamen Verantwortung führen.



Das Unionsmanifest, 1698

Formula Unionis a Synodo probata vulgo „Manifestum".



Nilles, Symbolae. 14

The Orthodox Church in a Pluralistic World

by Emmanuel Clapsis, Brookline (USA)

General Remarks

One of the greatest problems that the Orthodox churches are facing in the modern world is to understand what it means to be the Church of God in a pluralistic society once she affirms that the Church does not exist only for her members but for the salvation of the whole world. How does the Orthodox Church exercise her transformative role in a world where different religious, racial, ethnic, and cultural communities with diverse moral outlooks and ways of life demand public recognition and opportunities to influence the public sphere that they live in and share with others?

In the past, a particular culture had assumed a hegemonic primacy in defining social reality, that is, the public realm of life that people of different social class, race, gender, culture and religion shared with one another. Today all these different communities aspire to contribute equally to shaping the nature of public life, demanding that the state not only recognize their particularity, i.e. whatever differentiates them from the others, but also provide for the protection of such particularity from all possible threats of alteration, suppression, or forceful obliteration. The problem has been exacerbated by the fact that diverse cultural, religious, ethnic groups, societies, and civilizations previously more or less isolated from one another are now in regular and almost unavoidable contact. The voluntary or forcible migration of different racial, cultural and religious communities has led them to a situation of sharing the same living space by breaking down all the barriers of communication that kept them apart from each other. The advances in mass transportation and communication have also contributed to the compression of the world and its transformation into a »global village«. This experience has set in motion a two-fold simultaneous-paradoxical process by which the identities of people and of their communities are relativized by attenuating their differences, and in reaction to such an effect a process begins for the preservation, (re)creation, and stabilization of these vulnerable identities.[1] The effects of this twofold process are that people and communities are increasingly tolerant of difference, sensitive to the rights of the »other«, while »tribalism« experiences a resurgence in the form of nationalism, racism and religious or secular fundamentalism.

What does all this mean for the life and the witness of the Orthodox Churches? The Orthodox Churches, depending on their particular context, respond to this modern challenge differently. For example, in the United States the Orthodox Churches existing in a pluralistic and liberal state desire not only to be recognized and be respected by the society at large, but also to contribute the gifts of Orthodoxy for the development of the common good of the country. As the process gains fruition for the full integration of

---

[1] *Peter Beyer*, Religion and Globalization, London 1994.

Greece, an Orthodox country, into the European community, a federation of liberal democratic and pluralistic states, the role of the Orthodox Church in modern Greece inevitably will have to be re-configured so that it can take seriously the new social realities. Perhaps the experience of the Orthodox Churches of the Diaspora could be helpful on this matter.[2] If in a multicultural setting we are expecting the others not only to recognize our presence in that society but also to receive the gifts of Orthodoxy and its unique interpretation of life, how are we as Orthodox prepared to receive the gifts of others who have similar noble aspirations concerning the gifts of their particular culture, religious, or moral beliefs? In such a situation of mutual enrichment, no religious, cultural, racial or ethnic community desires to lose or compromise its particularity, but yet one may argue that their peaceful and interactive co-existence in the public realm of a modern democratic state transforms their understanding and appreciation of each other without obliterating their difference. In some instances, however, the different communities may recognize the incompatibility of their particular philosophies of life and moral outlooks and choose to distance themselves from one another without forcefully negating the right of the others to exist in their particularity within accepted parameters of a democratic state.

It is the purpose of this paper to explore the public presence of the Orthodox Church in a pluralistic world. By »public presence« I refer to those aspects of the Orthodox Church's life that can be seen and heard by everybody, having the widest possible public exposure and, furthermore, whatever we understand to be the world which is common to all and is distinguished from our private place in it.[3] I will begin unfolding my argument by trying to understand the public realm of liberal democratic societies that professedly aspire to be secular and pluralistic, by examining the highly contested meaning of secularism and pluralism and the role of religion in that context. My aspiration is to demonstrate the irreducible pluralism of the modern world that may either lead to conflict through the resurgence of tribalism; to relativism and fragmentation through the exaltation of arbitrary subjectivism; or to a further expansion of our horizons of understanding through transformative conversation with others. I want to argue in this paper that Orthodoxy for theological reasons cannot embrace either tribalism or relativism. The Orthodox understanding of eschatology, the sanctity of the human person, the importance of communion and the universal dimension of the effects of the Christian gospel demand the public presence of Orthodoxy and its contribution to the advancement of the public good, based on its venerable tradition and on conversation with others. The effectiveness of such an active presence depends not only on what Orthodoxy has to offer to the modern world but also on how the Orthodox Churches interact and converse with the world.

---

[2] Metropolitan *John (Zizioulas)*, Communion and Otherness, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 348, insists that the mission of Orthodox Church in the West is not the conversion of Western Christians to Orthodoxy, but the much broader and essential task to be a witness of the special ethos of Orthodox tradition in the western world. Furthermore, the Orthodox churches in the West must interpret Western culture to other Orthodox churches living in other parts of the world, becoming bridges between historical Orthodoxy and Western christianity.

[3] *Hannah Arendt*, The Human Condition, Chicago 1958, p. 50–52.

Secularization and the Church

The public presence of the Orthodox Churches in a pluralistic world requires a thorough critical study and theological assessment of the social realities that shape the human experience and understanding of this world. Although the Church has been co-instituted by the incarnate Word of God and the Holy Spirit, it is undoubtedly true that historical contingencies affect her ability to rightly discern God's active presence within the ambivalence of history. While Orthodox theologians express adequately the richness of Orthodox tradition, they are not always sufficiently informed about the complexities of the modern world that demand first to be understood and then to be theologically interpreted. If it is not done, then the Church may speak to the world and the world may look for the Church, but they would be unable to meet and communicate with each other.

For the Christian Church the total existence of the world is under the sovereignty of God. The »sacred« is actively present in all spheres of reality. This belief had solidified in the past the predominance of the ecclesiastical institutions as the agents of the sacred in determining the norms and patterns of communal and personal life.[4] Modernity, spearheaded by the Protestant Reformation, the development of the modern state, market economies and science, set in motion the dynamic process of secularization that radically challenged the role of the »sacred« and of the ecclesiastical institutions in the life of the world.[5] Secularization changed the relation of the sacred and the secular in the human definition of reality. The secular domain claimed independence from the sacred and the world wrested autonomy from the control of the ecclesiastical institutions. If before it was the religious realm that appeared to be the all-encompassing reality within which the secular realm found its proper place, now the secular sphere is the all-encompassing reality to which the religious sphere will have to adapt. The secular domain, after it gained its autonomy from the tutelage of the ecclesiastical institutions, was subject to an internal process of differentiation that gave birth to a variety of autonomous sub-domains (polity, law, economy, science, education, art, health, family) that aspire to regulate their internal coherence with an instrumental rationality that each one has developed for its own needs. The state and the market economy assumed a preeminence over all other spheres of secular life which aspire to condition the modern understanding and classification of the world. The individual in each of these sub-domains is expected to

---

[4] In the Byzantine empire the sacred and the secular were overlapping realities. As *Donald M. Nicol*, Church and Society in the Last Centuries of Byzantium, Cambridge 1979, p. 3, states: »In ... the Byzantine world, the distinction between things spiritual and things temporal was often blurred and seldom defined. Church and Empire were seen as two elements of one society, the soul and the body. In the fourth century Eusebius of Caesarea had declared that the Christian Roman Empire was the earthly reflexion of the Kingdom of Heaven. Just as there was only one God in heaven so there could only be one ruler on earth, and that was the Emperor of the Romans. The emperor was God's regent on earth, the visible head of the church and state, because the two were interdependent.«

[5] On the concept of secularization see *Hans Blumenberg*, The Legitimacy of Modern Age, Cambridge 1983; *David Martin*, Secularization: The Range of Meaning, in: The Religious and the Secular, New York 1969; *Peter Berger*, The Sacred Canopy, Garden City, New York 1969; *Bryan Wilson*, Religion in Secular Society, London 1966; *Thomas Luckmann*, Invisible Religion, New York 1967; *Andrew Greely*, Unsecular Man: The Persistence of Religion, New York 1972.

function according to the instrumental rationality that regulates the life of each sub-domain. He must abide by the »rules of the game« without any personal commitment or conviction. Who a person is and what he does are separated as autonomous domains of being and acting. Religion, aspiring to integrate and interpret holistically the life of the person, loses its importance in this case and the influence of religious institutions in society is significantly weakened. Some interpret this phenomenon as the beginning of the eventual disappearence of religion from the life of the modern world.

The progressive shrinkage, decline, and eventual obliteration of religion in the modern world became the prevailing interpretation of secularization. Sociologists began to challenge the untested assumptions of the secularization theory in the early sixties.[6] They began to differentiate the ideology of secularism derived from the Enlightenment critique of religion from the theory of secularization that describes the modern process of differentiation and autonomy of the secular (state, economy and science) from the sacred and the tutelage of the ecclesiastical institution. The autonomy of the secular form the sacred and its internal differentiation into multiple autonomous sub-domains that contributed to the weakening of the influence of religion in the life of the modern world does not necessarily lead to the progressive erosion, decline, and eventual disappearence of religion. Secularization, according to Thomas Luckmann, refers to the loss of the traditional social and public function of religion.[7] Religion in the modern society is privatized, situated in its differentiated marginal sphere of operation. Social scientists believe that secularization as a theory provides a helpful category for the interpretation of the modern world.[8] It refers to a new system of classification and differentiation of the secular and the religious. The view that secularization signifies the progressive decline of religious beliefs and practices until their total obliteration is rejected as an unfounded ideological presumption. It is an interpolation of a mythical understanding of history as the progressive evolution of humanity from superstition to reason, from belief to unbelief, from religion to science.[9]

The Fragmentation of Human Consciousness

Individuals in an increasingly pluralistic modern society inevitably will perform many different and autonomous roles without any or little need to connect their performances with a holistic religious or secular understanding and outlook of life. They are irreducibly confronted with multiple options of possible courses of action and diverse options of possible ways of thinking about and acting in the world. They are challenged to choose in innumerable situations of everyday life how to act, what to believe, and what values and world views they must have. The plurality, however, of beliefs, values and world-views, the multiplicity of options that characterize life in modern world, and the pre-

---

6 The first critiques came from the work of *David Martin*, The Religious and the Secular; and *Andrew Greely*, Unsecular Man: The Persistence of Religion.

7 *Thomas Luckmann*, Invisible Religion, New York 1967.

8 *José Casanova*, Public Religion in the Modern World, Chicago 1994, pp. 17–39.

9 Ibid.

cariousness of the modern social institutions force individuals to be more reflective than spontaneous in the process of making decisions at different levels of their personal and social life. This process of making decisions became more complex with the fragmentation and the weakening of every conceivable belief and value dependent upon social support that modernity caused through institutional pluralization.[10] Thus the plausibility structures that define reality in the modern society – compared with those of premodern times – are unstable, unreliable, incohesive and fragmented. Modernity, as Peter Berger states, liberated human consciousness from the oppression of fate and its consequent social determinism and at the same time it caused human alienation, planting uncertainty in human consciousness.[11] Institutional segmentation fragmented the consciousness of modern man. The self is left free and alone to find ways to give coherence and meaning to its life. This can be done either by a reflective self-interpretation of life or by a voluntary association of the self with a religious or nonreligious community that offers a symbolic representation and interpretation of life in the world. In either instance, the human quest for meaning in the modern world is strictly a private affair. Individuals are on their own to patch together the fragments of their existence into a subjective and meaningful whole. Whether this can be accomplished is not a relevant question for the dominant economic and political institutions who exercise political power, so long as it does not adversely affect their efficient function. Institutional religion for them is not needed and anyway it can no longer integrate the increasing functional differentiation of modern society. Religion, therefore, becomes de-politicized, being irrelevant and marginal to the functioning of the modern society. Individuals in the modern world without any interference from the State have a choice to be religious, agnostics, unbelievers or whatever else they choose to be. Freedom of choice leads to a consumerist attitude towards religious options. Individuals confront a wide assortment of »religious« representations, traditional religious ones, as well as secular new ones, manufactures, packaged and sold by specialized service agencies out of which they can construct or reconstruct a necessarily precarious private system of ultimate beliefs and meanings. Christian Churches in pluralistic society are now and will continue for the foreseeable future to be in competition with other religious and secular options that desire to interpret reality. The critical nature of the public realm and the challenge to the Church's role from other religious and secular communities make the churches who desire communication with the modern world to be sensitive to their public image. In the process of being connected with the public, the churches must rely primarily on that irreducible aspect of their lives that justifies their existence in the modern world as unique subsystem.

---

[10] *Peter Berger*, The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, Garden City, New York 1979, p. 19.

[11] «Liberation and alienation are inextricably connected, reverse sides of the same coin of modernity. To want the first without the second is one of the recurring fantasies of the modern revolutionary imagination; to perceive the second without the first is the Achilles' heel of virtually all conservative viewpoints.« *Peter Berger*, The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York 1979, p. 23.

The Public Role of Religion

Social scientists, while they acknowledge the marginalization of religion in the modern world, continue to debate about its new social location. Depending on their understanding of the nature and function of religion some argued that religion in the modern world has become a »private affair«. Others maintained that some generalized cultural principles of religion that most people can agree on remain operative in the public life while the non-generalizable principles become private. The generalized principles of religion that all can agree on provide the basic values necessary for the integration of society. Such a civil religion does not offend the pluralistic sensitivities of the modern liberal democratic states that preclude any particular religion from becoming publicly binding for all the people. Civil religion has been criticized as to whether it is adequately religious, with its highly generalized and undemanding principles, and whether it can be a substitute in the public realm for the privatized religions since it lacks any institutional expression. Regardless of the outcome of the debate concerning the social location of religion in modern society, religion, with its universal claims of truth, is considered by liberal democratic political theorists to be a threat to the right of privacy and the freedom of conscience that all people in democratic states must have. In their view, religion is located in the private sphere of life because its universal authoritarian claims are not compatible with the spirit of tolerance that liberalism advocates. The relocation of religion from the public to the private sphere is also favored by some endogenous forces within the churches that opt for a piety of individual salvation or in the midst of such fragmentation have opted to safeguard the coherence of the Christian story while refusing to come to terms with the fragmentation of the modern consciousness. For such people the modern world is irredeemably fragmentated, and the task of the Church is to be a countercultural movement and community with a coherent moral vision and a meaningful interpretation of life in constant opposition to the predominant forces of this world. This view, despite its appeal, is a political expression of the christological heresy of Nestorianism that denies the event of incarnation, refusing to acknowledge God's active presence in and operation through and the world and its history.

Should the Christian Churches accept their relocation to the private sphere of life? The answer to this question will depend on the understanding of public and private life, a helpful and necessary distinction for the proper classification and order of human life in the modern world. Regardless to the particular definition by which we ascertain some aspects of human life to be private and other to be public, we must always remember that the boundaries of such distinctions are always porous, highly contested and constantly shifting. As a result of this the meaning of such terms is constantly changing.[12] The root

---

[12] *Peter Beyer*, Religion and Globalization, London 1994, pp. 72–73, describes in the following manner the complexity of this important differentiation of public and private: »Privatization refers to the fact that religion is a matter primarily of *individual* disposition. Individual choice, however, is not a characteristic of modernity only when it comes to religion, the family, and voluntary associations. Career choices, economic consumer choices, and political preference are also matters of individual choice. The private sphere, from this vantage point, is evidently also a vital part of the public sphere. Moreover, if what is specific about the public sphere is functional rationality, then modern religion and families are also not without public traits ... Institutions in the

of this differentiation originates in the dualistic conception of the ancient city into *oikos* and *polis*, and the differentiation of individual and society.[13] »Private« primarily refers to matters pertaining to the individual, especially in whatever aspects of his or her life cannot be shared by others. The »Public« sphere as described by Charles Taylor is »a common space in which the members of society meet through a variety of media (print, electronic) and also face-to-face encounters, to discuss matters of common interest, and thus to be able to form a common mind about those matters«.[14] The multiplicity of different forums and encounters in which matters of common interest and concern are discussed in modern society constitute a common space, since all of them are in principle intercommunicating. This public space is a central and crucial feature of a modern democratic society. Such a space where people freely form their opinion about matters of common concern and craft their common mind is a constitutive characteristic of a free and democratic society. The public opinion that people develop in a democratic society is not the summation of the different views that people hold about an issue. It is rather a reflective opinion that emerges from a critical deliberation that engages all the citizens concerning their common good. For this reason, it has a normative value for those who exercise political power, i.e. the state whose purpose is according to democratic polity to govern by serving the common interests and concerns of the people. The public space loses its significance and credibility as the locus of democratic discussions about the common good whenever it is controlled or manipulated either by money or the government or even by some collusive combination of both. It must be always a space outside of power whose purpose is to supervise those in power by providing a definition of the common good. The *public opinion* about the common good in a free democratic society is substantially different in three significant ways from *the opinion of mankind* that regulated the life of the people before modernity. »*The opinion of mankind* is seen as (1) unreflected, (2) unmediated by discussion and critique, and (3) passively inculcated in each successive generation. *Public opinion* by contrast, is meant (1) to be the product of reflection, (2) to emerge from discussion, and (3) to reflect and actively produced consensus.«[15] It is my strong conviction that the church must resist simultaneously her relocation in the private sphere and the temptation to be identified voluntarily with the power of the government or of market economy. She must recognize her location in the »evil society«, the social realm that links the private and the public spheres of life. The civil society is a host of voluntary associations of people that exists outside of the political realm, contributing to the sustenance of community by bringing people together for matters of common concern and affirmation beyond their strictly private needs and concerns. The importance of civil society is such that »no society can be called free in

---

public sphere have privatized features; and those in the private sphere have public ones. Such equivocal references make it difficult to use the public/private distinction in a consistent and clear way. In this form, it is therefore ambiguous and incomplete; but it is not useless.«

[13] *Hannah Arendt*, The Public and the Private Realm, in: The Human Condition, Chicago 1958, pp. 22–78.

[14] *Charles Taylor*, Liberal Politics and the public Sphere, in: Philosophical Arguments, Cambridge 1995, p. 259.

[15] Ibid., p. 261. For a detailed exploration of this important development see the work of *Jürgen Habermas*, Structural Transformation, Cambridge 1989.

which these voluntary associations are not able to function, and the pulse of freedom will beat very slowly where they are not being spontaneously formed«.[16] Neither the private sphere nor the public, especially when it is understood in its narrow sense of being identical with the state or the economy, can be the locus of the Church's operation in the world. The Church as a voluntary association of people with particular insights and vision about life and the future of the world must be involved actively in the public debate concerning the common good. The Church in her dialogical interaction with others in the public sphere offers her salvific truth to all and at the same time, as a result of her dialogue, has the potential to become more fully aware of her identity in the present world.

How can we conceptually understand the place and the role of religion in the highly differentiated and fragmented social reality? The functional differentiation and pluralism of modern society does not leave space for any particular religion to be a positive force of social integration as in the past. Religion in the modern world lost its hegemonic place in the public realm, but not its public voice. Modernity itself does not deny the public role of religion, but it reconceptualizes the relation of the sacred and the secular through the process of differentiation. In that context, religion cannot claim or be recognized to have *a priori* any predominance in the public domain by virtue of its authority but neither is it possible to exclude religion's presence from it. Once religion has accepted the fundamental rights that democratic states grant to all citizens, specifically freedom of conscience and rights to privacy, it is possible for religion to assume a public form.

Religion in the modern world, when it assumes a public form and presence, must not try to do what science, economy, or the state is expected to do in the world. It must, rather, provide to the modern world a service that not only supports and enhances the religious faith of its adherents but also have far-reaching implications outside the religious realm. Religion can be a source of inspiration and empowerment to movements of social and political transformation. Such movements can communicate a particular religious service necessary for everyone that is not the same as or similar to what is offered, for instance, by the economic or scientific subsystem. Religion offers uniquely to its followers a narrative that grants »ultimate meaning« to the lives, »altruistic concern and love for the other«, »compensation for unavailable rewards«, and »transformative power« that empowers their lives in history. Religion can participate actively in the deliberations of the public sphere for the common good, defending religious freedom, human rights, and the very right of a democratic civil society to exist against an absolutist, authoritarian state. It can also raise questions concerning the claims of the state, the academy, and the market economy to operate without any regard for values, moral norms, or human considerations. These kinds of intervention could raise the consciousness of the people, mobilize them against all oppressive and dehumanizing conditions that threaten the very life of the world and foster a public debate about such issues. The impact of such critique must not be measured by the criterion of whether the religious communities were successfull in imposing their universal claims or agenda upon others, but from whether the intervention of religion in the public realm provided

[16] Ibid., p. 258.

an opportunity to question the normativity of modern facticity and thus contributed to the sustenance of civil life, the protection of people's rights, and the moral responsibility that people have for one another.

The Function and Performance of Religion

Social Scientists have made an important distinction between the *function* of a subsystem that describes how it relate to the society as a whole and its *performance* that refers to its relationship to other subsystems.[17] In the case of religion, *function* denotes all aspects of devotion, worship, pastoral care, personal enlightenment, salvation, and to all pure »sacred« acts and duties that justify the autonomy of religion in the differentiated modern society. *Performance*, by contrast, describes the effects of religion on other subsystems addressing the unresolved issues generated by them. Such issues can be economic poverty, political oppression, familial estrangement, environmental degradation, human alienation, etc. *Function* and *performance* are two inseperable aspects that characterize the life and relation of every sub-system in the modern society. Recently these two aspects have been clearly differentiated and even conceived to be autonomous. What this mean is that, for instance, science, economy and religion primarily pay attention to their own internal life, *function*, without recognizing the need to connect *function* with *performance*, their impact on other subsystems. This approach leads inevitably to fragmentation of the social fabric, since each of these subsystems function without any reference to other subsystems that comprise modern society. In reaction some try to redefine the *function* of a subsystem from the perspective of its *performance*. Such an approach carries in itself always the risk of bypassing or ignoring important and functional elements of each subsystem that dilute its internal cohesion. How does this apply to religion? It has been stated that »the functional problem of religion is actually a performance problem«.[18] In other words if there is a problem for modern man to participate in the Church's functional life, it is because he or she has lost the ability to discern the implication and importance of such participation for his/her life in history. The most appropriate response of the Church to modernity is neither more emphasis on her *function* nor on her *performance*, although both aspects are necessary components of the Church's vitality. A mere emphasis only on the Church's *function* carries in itself the danger of religious isolationism and comfortably locates the Church in the private sphere. On the contrary, attention only to her *performance* carries in itself danger of de-sacralizing the gospel, reducing Christianity just to a movement of social and political transformation and surrendering the unique and irreducible aspects of the gospel. Rejecting both options lead us in a third possible response, which in my judgement is the most promising. The church should try to find many different and efficient ways to reconnect her *function* and *performance*. In theological language, the Church is challeng-

---

[17] *Peter Beyer*, Religion and Globalization, London 1994, p. 80; *Niklas Luhmann*, The Differentiation of Society, New York 1982, pp. 238–242.

[18] Ibid.

ed to find ways to be simultaneously mystical and prophetic, spiritual and socially active, uniting theology with ethics, liturgy with life. Such an approach, while it recognizes the importance of *function* and *performance* for the vitality and relevance of the Church's life, suggests that only in their unity or effective integration the Church would be able to overcome her privatization.[19] Refusal by the Church to accept this challenge will mean that she has passively accepted the fragmentation of modern society into multiple and unrelated systems of operation by limiting her operation to an aspect of her people's life, i.e. the religious, being unable to inform the rest of their life as they participate in or perform in other subsystems of the modern society.

The juridictional claims of each subsystem unavoidably makes the integration highly conflictual. It carries in itself the potential that the differentiated rationality of other subsystems may influence and alter *function* of the Church but at the same time the *performance* of the church may effect the *function* of these subsystems through the ethical restraints and challenges that it may raise for them.[20] The fear of the potential danger that the functional rationality of the other subsystems may influence the *function* of the church cannot be an obstacle towards the effective integration of the Church's

---

[19] The collaborative work on Ecclesiology and Ethics between Faith and Order Board and Unit III (Justice, Peace, and Creation) of WCC is in my judgement an attempt to develop this kind of theological and ethical witness that we have described here. See: *Thomas F. Best* and *Martin Robra (eds.)*, Ecclesiology and Ethics: Costly Commitment, Geneva, World Council of Churches 1995; *Thomas F. Best* and *Wesley Granberg-Michaelson (eds.)*, Costly Unity: Koinonia and Justice, Peace and Creation, Geneva, World Council of Churches 1993; Faith and Order Paper no. 151, Church and World: The Unity of the Church and the Renewal of Human Community, Geneva, World Council of churches 1992. For Orthodox attempts see: *Ion Bria*, The Liturgy after the Liturgy, Geneva 1996; *George Lemopoulos (ed.)*, Your Will Be Done: Orthodoxy in Mission, Geneva 1989; *Savas Agourides*, The Social Character of Orthodoxy, *The Greek Orthodox Theological Review* 8 (1962–63) 7–20; *Demetrios J. Constantelos*, Byzantine Philanthropy and Social Welfare, New Brunswick 1968; *idem*, The Social Ethos of the Orthodox Church, in: God and Charity: Images of Eastern Orthodox Theology, Spirituality, and Practice, ed. by *Francis D. Costa*, Brookline 1979, pp. 75–87; *Paul Evdokimov*, The Social Dimension of Orthodox Ecclesiology, *Theology Digest* 18 (1970) 43–52; *George Fedotov*, The Church and Social Justice, *St. Vladimir's Seminary Quarterly* 7 (1963); *Georges Florovsky*, Christianity and Culture, vol. 2, in the Collected Works, Belmond, MA 1974. In particular the chapters on »Faith and Culture«, »Antinomies of Christian History: Empire and Desert«, »Christianity and Civilisation«, and »The Social Problem in the Eastern Orthodox Church«; *Stanley Harakas*, The Orthodox Theological Approach to Modern Trends, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 13 (1969) 198–211; *idem*, The Church and Secular World, *Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972); *idem*, Orthodox Church-State Theory and American Democracy, *Greek Orthodox Theological Review* 21 (1976) 389–401; *Georges Khodr*, Christianity in a Pluralistic World, *Sobornost*, Series 6, No. 3, 1971, pp. 166–174; *idem*, The Church and the World, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1969) 33–51; *George I. Mantzarides*, The Witness of Orthodoxy to the Contemporary World, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1973) 170–180; *Nikos A. Nissiotis*, Church and Society in Greek Orthodox Theology, in: Christian Social Ethics in a Changing world, ed. by *John C. Bennet*, New York 1966; *John Romanides*, Remarks of an Orthodox Christian on Religious Freedom, *Greek Orthodox Theological Review* 8 (1962–63) 127–132; *idem*, The Orthodox Churches on Church and State Relations and Religious Liberty, *Journal of Church and State* 6 (1964) 178–189; *Dumitru Staniloae*, Christian Responsibility in the World, in: The Tradition of Life, Studies Supplementary to Sobornost, no. 2, ed. by *A. M. Allchin*, London 1971; *Nikolai A. Zabolotsky*, Diakonia and Social Responsibility of the Church, *The Journal of the Moscow Patriarchate* 9 (1980) 68–77.

[20] The multitude of subdomains of the secular must not always be in conflict and in an adversial relationship with the sacred. It is possible to move beyond the polarization of conflictual historical conditions and critically integrate the positive contributions of secularism as well as of religion while we denounce the ideological, oppressive and alienating abuses of both.

function and *performance* that we have discussed. The Christian Church has the potential to liberate herself from any possible alienation from her true being by again and again putting the totality of her life under the judgement of the gospel and the eschatological realities that she actualizes in her liturgical life.

The Church in Dialogue

Christian Churches and other religious communities have responded differently to the challenge of modernity and their relocation to the private domain. Some, based on their internal authority, have refused to accept the modern differentiation of society and continue to operate without any recognition of the new social realities opting for a total separation from the world. Others do not discern any incompatibility between the secular and the sacred. They accept the modern differentiation of society, respecting the autonomy of each subsystem and being able without any difficulty to perform in each of these sub-systems without any substantial conflict between the different functional rationalities that regulate the life of each of these subsystems. It is possible for instance for some people to be a good Christian every Sunday, Marxists in their political ideology, and cruel capitalists in their entrepreneurial adventures, and to be all of these without feeling the slightest incompatibility that each of these performances may have with the other. Others have become so infatuated with modernity that they have adopted completely a »secular« value system with some religious or Christian references. And still others, without surrendering their Christian and religious identity because they have refused to be blinded to the new social realities of the modern world, have accepted the challenge to reconfigure the public role of religion in a modern pluralistic world.[21] The option that reflects some continuity with the Orthodox ethos is the last one, which in my opinion is both intellectually honest and morally consistent. Of course such an approach requires deep awareness of the complexity of the modern world and faithfulness to the Orthodox tradition with a willingness to communicate and bring Orthodoxy into conversation with the modern world.

Christians should be actively involved in the political deliberations of the modern pluralistic society, offering to the world the truth of the gospel as it relates to the concrete problems and life situations of the world. This basic Christian affirmation does not merely reflect aspects of the prophetic tradition that we find in Scripture, but it also

---

[21] Christians in America have understood differently the nature of the Church's public responsibility. *A. James Reichley*, In Religion in American Public Life, Washington DC 1985, p. 3, discerns the following approaches on this significant matter: »*Separationists* hold that churches should confine themselves to nurturing spiritual and moral values, leaving individual Church members to apply these values to concrete public issues. *Social activists* agree that Church and state should be kept institutionally separate, but argue that moral imperatives springing from the Judeo-Christian tradition, which provides the common religious heritage of most Americans, require that religious bodies work actively to promote virtuous causes in public life. *Accomodationists* insist that religion should maintain at least symbolic presence in most areas of public life (...) and that the Church should help set the moral direction of civil society. *Direct interventionists* recommand that the Church, or at least its leaders, should plunge into the deals and stratagems of practical politics, winning for the Church and its constitutions a share of the benefits that issue for public power.«

reflects the ethos of the Church Fathers who did not preach about an exotic religion but strove to transform the Greco-Roman culture of their time by the saving message and the new life that God granted to the world through the incarnate Word.

The pluralistic democratic context of modern societies elevates dialogue as the only option that people presently have to persuade others concerning matters that affect their common life. The basic soil of such conversation is the shared commitment of the interlocutors to certain thin political and moral norms or premises that makes their communication possible despite their disagreement and conflict. These shared grounds may be many and quite determinate or few and quite indeterminate relative to the issues. Dialogue has the potential to generate further shared new premises that reinforce the communal bonds of those involved in the dialogue. Depending on the social circumstances, people through dialogue either reaffirm what they hold in common and try to reach a consensus about its embodiment in concrete policies or they attempt to diminish possible dissensus and/or understand better the nature of their disagreement. Commitment to dialogue is a political and moral option that aspires as much as possible to resolve conflicts discursively rather than manipulatively, coercively and violently. It transcends both the skeptical view expressed in the position »that there is no point in going on discussing the issues that divide us« and also the realist position which assumes that conflicts and difference among people and communities can only be resolved through the use of power and coercion. It rather affirms that dialogue is neither futile nor conclusive, but that it helps conflicting communities to sustain their unity in the conversation process. If the interlocutors in a conversation do not resolve their differences through the achievement of agreement, they will reach a possible convergence that mediates their conflict at least temporarily and enable them to see their conflict from the perspective, not of their irreconcilable differences but from what they already share with each other. Dialogue advances the common good of a given society, provided that all will be free to participate in the process of deliberation and to contribute equally to the convergent expression of the common good that binds people of different persuasions together. Dialogue cannot resolve all the political and moral conflicts that arise in a pluralistic society. Its basic aim and test of success is not primarily the achievement of agreement but its ability to sustain and enhance community in the midst of differences and conflicts. It creates the necessary space in which citizens and communities meet one another in the public sphere for the purpose of deliberating about their common good and about how it can be embodied in policies that equitably regulate their political life.

The question that needs to be addressed is whether the different Christian Churches, religious or moral communities that comprise the modern pluralistic society share enough basic beliefs to make political and moral dialogue a realistic possibility. Despite the different outlooks on life that each community may have, it is important to acknowledge the enormous number of common beliefs, values, and attitudes that each shares and holds in common with others. In the modern world different cultures, subcultures, and fragments of cultures constantly meet with one another and exchange or modify practices and attitudes. Consequently, there is no virgin culture, untained or unaffected by the influence of the other. Each culture, despite its difference, contains elements that bind it with other cultures. Furthermore the recognition that another person

despite his or her difference is a genuine human person or that the life of a community is an expression of a particular culture implies that we recognize in the other, person or community some shared elements of common humanity or culture. Thus in the modern society there are as many contested beliefs as there are shared tacit or explicit assumptions. Modern pluralistic society is just as faction-ridden as it is coherent. The coherent aspect of modern pluralistic society becomes the basic of the overlapping consensus about the common good that enables all communities to deliberate about policies that reflect as much as possible whatever binds them into a community of common life. The common good of such society is crafted by drawing insights from all systems of belief and ideologies without being identified with any of them. It is broadly defined, so it can be maximally inclusive and representative of all who comprise the pluralistic culture. Ronald F. Thiemann rightly points out that the conception of the common good must not only reflect the maximum shared assumptions of a pluralistic society, but it must necessarily include provisions respecting and safeguarding the rights of each particular community, creating space for the expression of dissent within clearly defined parameters.[22] From a political perspective the coherence of a given society is relatively safeguarded by its constitution that prescribes how life in common is to be lived. The constitutional norms, despite their contested interpretations in conflictual situations, provide the minimal fundamental legal and moral norms that regulate the life of a political community.

Is there a space in the living conversations of the political community for the witness of the Christian Churches or other religious communities who aspire to speak about the common life of the world by using a particular religious language and symbols? Furthermore, are the Christian Churches or other religious communities adequately prepared with sufficient conversational skills and mechanisms to participate in a political deliberation that aims to achieve a convergence on the common good that a pluralistic society can endorse? Liberal political tradition, developed in the aftermath of the post-reformation religious wars in Europe, is negatively predisposed against the admittance of religious arguments into the political public realm. Liberalism is partly a response to the cruelty that intolerant people commit in defense of their ideological or religious creedal commitments:

»Liberalism's origins are in the terrible tension within Christianity between the demands of creedal orthodoxy and those of charity, between faith and morality. The cruelties of religious wars had the effect of turning many Christians away from the public policies of the Churches to a morality that saw toleration as an expression of Christian charity... Others, torn by conflicting spiritual impulses, became skeptics who put cruelty and fanticism at the very head of the human vices; ... In either case the individual, whether the bearer of a sacred conscience or the potential victim of cruelty, is to be protected against the incursions of public oppression ... liberalism's deepest grounding is

---

[22] *Ronald F. Thiemann*, Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy, Washington 1996, p. 125.

in place from the first, in the conviction of the earliest defenders of toleration, born in horror, that cruelty is an absolute evil, an offense against God or humanity.«[23]

The fact that modern society is irreducibly pluralistic is another strong consideration against the acceptance of the predominance in the public sphere of the beliefs of any particular religion. The universal juridical claims of religion about the world and its proper order are believed to be incommensurable with the need of the modern pluralistic societies to craft through deliberation their understanding of common good and the basis of just policies by drawing insights from all who cohabitate their space. Recognizing the validity of the expressed fears and objections against the admittance of religious arguments in the public sphere, we need to study how we can introduce religious arguments in the public realm without contributing to factionalism and civil strife.

A Theological Appreciation of »otherness«

Before we proceed to explore the language and the message that the Church brings to the public square, we must understand theologically the Others with whom Christians are in conversation about the common good of their immediate world. The uniqueness of the Church's discourse in the public sphere depends on her particular understanding of and relationship with the others based on her basic tenets of faith and liturgical life. The whole doctrinal tradition of the Church and liturgical life provides important insights on how to reconfigure and relate otherness and communion so that the differentiation that exists in God's creation is not the cause of divisiveness and fragmentation but a manifestation of God's diverse blessings. The public and the private relationship that Christians must have with the others in order to be unique expressions of the Orthodox ethos must be primarily reflections on how the other is understood in the doctrinal and liturgical tradition of the Orthodox Church.

Human life in history is actualized in the tensive relationship of difference and community. Whenever either difference or community are exalted or conceived apart from each other, human society becomes either totalitarian in nature or extremely individualistic and fragmented. The self and the other as well as interaction that they have with each other in the private or public realm reflect to a great extent expressions of their historical situation. Neither the self nor the other can be understood apart from the communities of family, gender, race, social class, national, religious or any other kind of associational belonging that decisively formed their respective identities. Today more than ever we have come to recognize the historicity of the other as well as of the self and of their mutual interdependence. Relationships constitute decisively people's identities. This recognition creates a space in the human conception of reality for differentiation, recognizing that people because of different relationships, places, times, experiences, education, gender, social status and religion may perceive reality differently. This in turn effects the formation of people's identities that we cannot ignore or misrecognize without

---

[23] *Judith N. Shklar*, The Liberalism of Fear, in: Liberalism and the Moral Life, ed. by *Nancy L. Rosenblum*, Cambridge, MA. 1989, p. 23.

inflicting harm upon them, the others, since our relationships with them contribute to the formations of their identities. The reverse is also true that others through their relationship with us contribute to the formation of our own human identities and culture. Thus, it is important to establish the right relationships with the others in their difference and the others with us since human identities are social constructs, event of communion. While communities without space for difference, dissent, and conversation stifle human creativity and authentic personhood, it is important to recognize that societies where absolute difference is celebrated without any regard for the community suffer from fragmentation, alienation, and social anomy. In both instances, there is a refusal to recognize the otherness of the Other whether this otherness reflects the diversity of people who live in such societies or the common good that binds different people into a living community. The common denominator in both instances is a general fear of the others except if they are identical or similar with us. The others with whom we would life to identify or relate must think, act, believe and live in a similar or identical way as we do. Whoever is not similar to us in appearence, social status, beliefs and moral outlook, is rejected simply because he or she is different, even if that difference does not threaten us in any way. Difference is identified with division and »when difference becomes division, communion is nothing but an arrangement for peaceful co-existence. It lasts as long as the mutual interests last, and may be easily turned into conflict and confrontation as soon as these interests cease to coincide«.[24] In other world people relate to others simply because they are like them, and in this way they reveal their distaste for others in their otherness. The other becomes a friend to the extent that he or she does not threaten our privacy and in so far as he or she contributes to our individual happiness.

How can we explain theologically the fear of the others that characterizes life in this world? Metropolitan John (Zizioulas) understands this fear and rejection of the other to be rooted in the human rejection of the Ultimate Other.

»There is no doubt that this is a direct result of what in theological language we call the ›Fall of man‹. There is a pathology built into the very roots of existence, inherited through our birth, and that is *the fear of the other*.

This is a result of the rejection of the Other par excellence, our Creator, by the first Man, Adam – and before him by the demonic powers that revolted against God. The essence of sin is the fear of the Other, which is part of this rejection. Once the affirmation of the ›*self*‹ is realized through the rejection and not the acceptance of the Other – this is what Adam chose in his freedom to do – it is only natural and inevitable for the other to become an enemy and a threat.«[25]

The fear of the other is an implanted pathological infirmity that pervades human understanding as fear of all otherness. Difference becomes a source of divisiveness and conflict. Difference (Diafora), when it is perverted to division (Diairesi«) or fragmentation (Diaspasi«), ultimately brings death to the self and to the others and more broadly to authentic human communion. Is there any possibility for humanity to transcend this

---

[24] Ibid., p. 350.

[25] *Metropolitan John (Zizioulas)*, Communion and Otherness, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 38 (1994) 349.

pathological condition? The reconciliation of otherness and communion is much more than a moral problem that we can resolve through some ethical principles. As a phenomenon of the fallen world, it can only be overcome through a new birth, an ecclesial existence that reconciles all with the Ultimate Other and the whole of Creation. Of course this theological truth cannot be an excuse for the Church to avoid her political responsibility as a power and presence of reconciliation and healing in the fragmented and conflictual world. It rather strongly reminds the Church and all of us that in history we are constantly subject to the risk of reducing difference to divisiveness and fragmentation, and that our responsibility is to help the world and its people sustain their relationality by instilling in the world the transformative power of the gospel.

The unity and the diversity that characterizes the Trinitarian life of God, the relations that Jesus established throughout his ministry with the others, especially the publicans, the tax collectors, the harlots and the poor, the presence and operation of the Holy Spirit in the world as an event of communion, and the eschatological nature of the Christian faith provide important insights on how to conceive the reconciliation of difference with communion.[26] The trinitarian relations and unity of the Father, the Son, and the Holy Spirit become the basis for a positive affirmation of otherness. The recognition of difference is a necessary precondition for an authentic Communion. It is in relationships, in community, that the awareness of otherness emerges and community ceases to exist when all otherness is reduced to sameness. The incarnation of the eternal Word of God and the life of Jesus Christ reveals how God communicates and relates in love with the totality of the world. Jesus Christ in his ministry accepts and relates in love to others as they are and brings to all the transformative love of God that heals their infirmities and changes them to what they are supposed to be. Such mode of relationships however cannot be realized without the experience of the cross. It is only from the powerlessness of the cross that we can communicate the authentic love of God for the world and be credible expressions of His presence in the world. The Holy Spirit as the active presence of God within history and the world makes all the differentiated aspects and elements of this world relational. It is only in relations that we develop an awareness of the specifity of our human identity and realize the fullness of our humanity. The Holy Spirit by bringing the eschaton in history and by opening the world to the eschatological realities of God's future becomes the foundation of the Church's public witness as a source of renewal and constant transformation of the world through the coming realities of God's future. In human relationships, Christians because of the eschatological faith relate to others not on the basis of one's past but on the basis of one's future. »Every ›other‹ is in the Spirit a potential saint, even if he appears to have been or continues to be a sinner.«[27] Finally, an important issue that needs to be address is whether the Church excludes otherness in her eucharistic communion of even whether baptism itself is an act of exclusion from Christ's body of the others who have not yet accept the gospel of Jesus

---

[26] *Metropolitan John (Zizioulas)* in his article »Communion and Otherness« (see note 25) has begun to reflect on this important issue. It is however an inherent weakness in Orthodoxy the translation of such theological principles to practical aspects of people's life in history although there is no space in Orthodox tradition for separation between faith and life.

[27] Ibid., p. 354.

Christ. In eccelesiological terms, it is important to reflect whether the particularity of Christian Church limits God's salvific love only to those who are baptized. John Zizioulas would state that »there is only one kind of exclusion that eucharistic communion permits; it is the exclusion of the exclusion«.[28] The Church in history found necessary to draw canonical boundaries in order to safeguard her particular understanding of faith with all its practical implications as a service to the world and not to exclude the rest of the world from the salvific love of God. When the particularity of the Church is disconnected from the universality of God's love, the Church seriously damages the authenticity of the Christian gospel.

The Public Discourse of the Church

The recognition of the particularity of religious language by which a historically situated community with universal claims communicates its beliefs about the world is not an argument against its use in the public sphere. Every language expresses a particular experience, interpretation, and communication of reality by a historically situated community. The possibility of a universal language is a delusion. Religious communities abandon their claim that their particular story and language illuminates human life in the world whenever in their anxiety to communicate with others abandon the specifity of their language and symbols and begin to use the »neutral« language which is predominant in modern society. Religious communities must enter the public realm through the particularity of their stories and language. If religious beliefs are not advanced in a political argument that a religious community raises then such an argument is not religious and such beliefs do not affect the public realm or have any religious claim.[29] The potential of sectarian exlusiveness and divisiveness of such language is limited by the awareness that its proper role is primarily to contribute its particular insights and inform the social debate on issues of public policy and not to dictate public policy. Religious public arguments in a pluralistic society intent to contribute towards the development of an overlapping consensus that reflects the moral insights and beliefs of all people and communities who comprise the pluralistic society. This overlapping consensus becomes the basis of the formulation of just and fair policies that regulate the common life of all people. As John Coleman states: »The most important place of theological symbols in public debate is more as an ethical horizon and set of value preferences than in specific and concrete policy discussion.«[30]

The political arguments of the Christian Churches in the public realm of a pluralistic society must be grounded on the particular story of the Christian gospel and be

---

[28] Ibid., p. 356.

[29] Orthodox anthropology, the theology of personhood, would remain a private belief until we begin to develop political arguments based on the Orthodox insights about the nature and the destiny of humanity; the meaning of human suffering, corruption, and death; the significance of human relationships, creativity and actions; and what as human beings and communities we can offer to the world and what should we expect to receive from it.

[30] *John Coleman*, An American Strategic Theology, pp. 194–195.

communicated on grounds that others who are not members of the Church can also accept. Thus, the public arguments of the Church do not exhaust the authoritative standards that regulate her internal life. In other words, while religious communities in their internal life function with specific standards of authority when such communities transgress their boundaries and perform in the public realm they adhere to the political norms without these norms exhausting standards of moral and political conduct which are authoritative for them. For instance, the transcendent dimension of the Christian faith is a catalyst against all the self-enclosed systems and ideologies that stifle the life and thought of the world. It seriously challenges all the absolute claims that social systems may claim to have, it protects human creativity from social inertia and instills in the public life of the world a sense of responsibility and care for the welfare of the others.[31] Such attitudes can be advanced in the public realm through the narration of the gospel story and the dialogical explication of its significance for the life of others of different religious or ideological beliefs who comprise the pluralistic society. The logic that elevates religious faith to an ongoing political critique demands that Christian churches must also be subject to a self-critical reflective examination, since sacralized structures may become rigid and selfexalting, stifling the dynamism of the Church's life.

In addressing controversial political issues, the standards of judgement of the political community that the Church must also accept if it desires to participate in the political deliberations for the common good are often indeterminate. They cannot resolve social conflicts although they provide a basis for moral and political rationality. If such standards did not exist it would not be possible to articulate even elemental agreement or disagreement on any issue of common concern. The indeterminate character of the intersubjective criteria or grounds of judgement permits persons who submit contending interpretations to participate, through the open forum of public square, in the continuous reestablishment of the values that stand as their common property and their guarantee of real (political) community.[32] For instance, if there is a disagreement concerning the ideal of freedom of religion, it will not be possible to resolve it if only one of the parties was committed to the idea. Based on the idea of religious freedom, governmental policies that require persons to pledge allegiance to religious doctrines that they do not share can be rejected. This may be the uncontested core of the principle, but in some circumstance there will be a disagreement by people who accept the principle of religious freedom as to whether a particular policy violates the principle. In such circumstances the ideal of religious freedom becomes the basis and focus of a dialogue that aims to diminish the conflict whenever such a disagreement may arise. Such a dialogue has the potential to enrich the political community with a shared interpretation of authoritative principles or even to contribute to the development of new premises that strengthen the bonds of the political community.

---

[31] *Charles Davis*, Religion and the Making of Society, *Northwestern University Law Review* 81 (1987) 718–728.

[32] *Michael J. Perry*, Love and Power: The Role of Religion and Moralitiy in American Politics, New York 1991, p. 96.

The quality of dialogue depends not only on its clear goals and focus but also on whether the interlocutors are fully and accurately informed about the various arguments and facts relevant to the issue. They must have the cognitive competency before they begin their conversation or acquire it in the course of the dialogue. Respect and emphaty for one's interlocutors is also presupposed. As David Tracy eloquently states: »Conversation is a game with some hard rules: say only what you mean; say it as accurately as you can; listen to and respect what the others say, however different or other; be willing to correct or defend your opinions if challenged by the conversation partner; be willing to argue if necessary, to confront if demanded, to endure necessary conflict, to change your mind if the evidence suggest it.«[33] This kind of conversation, if it is accepted as the mode of the church's presence and participation in the public conversation, means that the Church accepts the challenge to reformulate or even to further develop her moral beliefs.[34] It is the vocation of the Church not only to live the gospel but to proclaim it through communication to the world. In such dialogical context, it is possible to envision possibilities of development in Orthodox moral understanding by accepting diverse appropriations of the Christian faith to complex and ambivalent historical situations. This diversity may reflect different perceptions of the actual historical situation, or the fact that believers have chosen to relate a particular situation with different elements of Christian faith. This kind of pluralism is in my opinion unavoidable. There is, however, a danger that this particularity may become a source of confusion concerning the Church's moral vision. For Orthodox theology, the differentiation that freedom instills in every human person makes inevitable the possibility that people will choose to express their faith, and who they are in a differential way reflecting their unique expression of being, understanding, and willingness to act. The parameters of such moral pluralism, however, are set by the unity of faith that characterizes the ethos of the Orthodox Church. In the past, it was expected from the Church to express magisterially her views on social problems. Today, it seems to me that the Church must focus efforts towards the development of moral habits, finding ways to connect beliefs with actions, insisting on the universality of the Christian gospel that embraces and interprets the private as well as the public dimension of human life in history.

The Church cannot participate in public deliberations offering her particular story and moral outlook of life by using an esoteric and obscure language which is incomprehensible to others. In the public square of a pluralistic society the political discourse of the Church, as of every other community, must be attentive to the cardinal virtues of public intelligibility and accessibility. An argument is broadly intelligible and accessible in the public square when others who do not share the particularity of our language and

---

[33] *David Tracy*, Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope, San Francisco 1987, p. 19.

[34] The mind of a Christian community on ethical issues can be shaped by an internal and external deliberation. An internal deliberation of its members who share the same faith but differ in their experience and perception of the modern world may provide an opportunity for the Church to differentiate ways that the principles of the same faith can be applied to concrete life situations. Such an exercise can be furthered expanded by the contact and conversation that the Church may have with others who address the same social issues but they do not share the same faith. They can suggest insights or aspects of the issue that we could not discern without their particular insight. Thus, conversation expands and transforms our understanding of social reality.

the communal imaginary representation of reality are able to discern its rationality and recognize its potential contribution on matters pertaining to the common life of a pluralistic society. Thus, the Church cannot contribute its unique insights in the public life of a liberal democratic state through a series of monologues in a language that only theologians can understand, premised on grounds, persons, or institutions that others in the public square do not share. On the contrary in the liberal democratic society, a high value is placed on a broad accessibility of public arguments. As Ronald F. Thiemann states:

»Arguments whose premises are open to public examination and scrutiny contribute to the democratic goal of peaceful and reasonable resolution of conflict and disagreement. Such arguments also contribute to the mutual understanding and respect so essential to the development of the pluralist citizen. Opponents who *understand* one another's reasons may not be *persuaded* by them, but they are more likely to remain in communal solidarity with one another than opponents who believe they are being deceived or manipulated. Consequently, public accessibility should be *encouraged* in all arguments that seek to contribute to the democratic process of building an overlapping consensus.«[35]

Public intelligibility and accessibility are basic communicative principles that give to an argument its public nature. Those who desire to be involved in the public conversation of a liberal democratic state must develop the habit of trying to satisfy these important communicative principles along with their commitment to remain in dialogue with the others who comprise the pluralistic society even if disagreements over a particular public issue seems to be insurmountable. It is also important to recognize that political arguments gain credibility in the public life of a democratic society by the moral integrity of its communicators. Political arguments must be embedded in moral convictions and not in any kind of expediency. The language of arguments must be consistent, regardless of the context and the conversation partners. For instance we cannot speak about the violation of human rights by other communities, states, or religions and simultaneously use different language trying to justify possible violations of the same rights by our own religion, state, or community. Political arguments will gain the attention that they diserve when the speech of the communicator is consistent with his actions. It is also important for citizens to apply consistently their moral principles across a variety of public issues. You cannot, for instance, defend the sanctity of life in the crusade against abortion and simultaneously oppose policies that intend to ensure the children's proper feeding, nurturing, and education. Moral integrity demands that citizens seek consistency in their speech, action and moral principles.

The dialogic process of resolving social conflicts cannot take effect in any society if tolerance does not characterize its life. The life of a pluralistic society is always pervaded with disagreements over issues of public significance. These disagreements have the potential to be a source of violent conflict, if the citizens do not acquire the habits of the heart by which they opt to resolve their difference through non-coercive means and live peacefully together when these disagreements cannot be resolved. Tolerance is a virtue of the heart that every pluralistic society needs to cultivate in its citizenry. A dialogue of

---

[35] *Ronald F. Thiemann*, Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy, Washington, DC 1996, p. 135.

mutual transformation and enhancement cannot occur if any of the interlocutors is intolerant, he or she cannot tolerate difference or is not willing to recognize the possibility that the other in his or her difference has the potential to enhance his or her understanding of reality. Tolerance therefore is a necessary precondition of any authentic dialogue that requires people to grant to those with whom they disagree the same consideration and respect that they themselves would hope to receive.[36] This kind of toleration and mutual respect that I suggest must not be confused with relativism, the refusal to make judgements of right and wrong, true and false, good and evil about a belief or action. On the contrary, it entails the possibility of making such judgements (even publicly) while at the same time refraining from coercing others on the basis of such judgements and refraining from the use of the state apparatus for the realization of such a purpose. In other words it is possible to differentiate ethical objectivity from moral and ethical authoritarianism. Moral objectivity and intolerance are not necessarily connected, and neither is true that only moral skepticism is conducive to tolerance. The awareness that every human belief of action is situated in a coherent comprehensive system of beliefs which is historically situated is not an argument in defense of moral relativism. It is possible, while we recognize the historicity and communal context of particular moral beliefs, to judge such beliefs to be inadequate, just as others have the right to judge positively or negatively our own beliefs of actions. »The coherentist conception of rationality is in no way inconsistent with critical reflection on the beliefs of other persons, or communities. Just as our beliefs can be inadequate to the world, so too can the beliefs of others be inadequate to the world.«[37] The public nature of such judgement in liberal democratic society obliege people who denounce the possibility of using coercive methods for the imposition of their views upon the others to continue their common deliberation towards the formation of a possible convergence that transforms their previously held understandings.

In modern pluralistic society, it is not realistic to believe that it is always possible to resolve our differences through dialogue, and there would be situations that particular beliefs or actions will not and must not be tolerated. The basic faith convictions that define the identity of religious people may be in conflict with the emerging consensus of a liberal democratic state on a particular issue. The conscience of these people may demand dissent from such a consensus. This dissent may be manifested in a variety of forms, from a mere expression of dissatisfaction to an active civil disobedience. Dissent dictated by human conscience is a fundamental human right that a liberal democratic state grants to its citizen and protects it against possible infringements. It expresses the moral integrity that a pluralist society grants to its citizens. Those who exercise dissent in a democratic society have the responsibility to communicate the moral reasons behind their actions of dissent to the broader democratic public. »While they may vigorously oppose the practices, behavior and policies of those with whom they disagree, they should avoid behavior that denies the moral agency of their opponents. To dehumanize

---

[36] Ibid., p. 136.

[37] *Michael J. Perry*, Love and Power: The Role of Religion and Moralitiy in American Politics, New York 1991, p. 64.

one's opponents in the process of dissent is to undermine the moral integrity of the very conscience that motivates these actions.«[38] Furthermore, it is imperative for those who are engaged in politics of dissent to be actively involved in the political process. You cannot criticize something that a democratic society has adopted without your active participation and commitment to the political process. The »dialectic between commitment and critique is the identifying feature that distinguishes acts of dissent that display genuine moral integrity from those that represent more expediency or self-interest.«[39]

Having affirmed the right of people to dissent against policies, practices and behavior that conflict with their conscience, we must reflect on the criteria that citizens or communities living in a pluralistic state will use to judge whether to accept such dissent or instead to coerce these people to modify their beliefs and behavior by forcing them to do something that they do not desire to do or to refrain from things that they want to do. Several considerations counsel against the pursuit of coercive political strategy. A principal consideration is the fact that human judgement is fallible. As history demonstrates, some moral judgements that we tried to enforce through coercion in the past eventually proved to be in error or unnecessarily restrictive of the possible appropriation of ideal beliefs to particular historical situations. A positive appreciation of the pluralism that characterizes the life of a modern society may be a strong warning against the proclivity to condemn choices, behaviors, and ways of life that are different from one's own. Opposition to the use of political coercion for the enforcement of our own beliefs and moral view is also dictated by the need to protect our own self-interest in case the balance of political power changes and others gain control of the state apparatus. It must never be forgotten by anyone that extreme coercion causes extreme suffering and resentment that tears apart the fabric of public civility, which is essential to civil politics. It engenders alienation from community, lack of respect for its structures of authority and suspicion for the intentions of its political leadership that ultimately seriously undermines whatever coercion tried to enact.

If radical intolerance in modern democratic societies is an implausible option, the orderly function of such a society demands the rejection of radical tolerance or the view that we should never coerce. Political coercion is defensible when it attempts to safeguard and enforce the minimum moral code necessary for the healthy functioning of the social order. In any pluralistic society, the boundaries and the content of that minimal moral code is and will always be a highly contested issue, subject to constant revisions through political deliberation. Religious communities who aspire to have a public presence must actively participate in such deliberation, defending those human values and agencies that sustain and enhance the potential for all people to actualize the fullness of their humanity.

---

[38] *Ronald F. Thiemann*, Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy, Washington, DC 1996, p. 139.
[39] Ibid., p. 140.

Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends

Zehn Positionen*

von Theodor Nikolaou, München

Im ersten Jahrtausend haben wir die Ausbreitung und Verfestigung des Christentums, im zweiten seine Spaltung und Zersplitterung und im dritten Jahrtausend werden wir seine völlige Auflösung haben, es sei denn, daß die Kirchen die von ihrem Gründer heiß ersehnte Einheit seiner Kirche anstreben und erreichen werden (Joh 17,21).

Ich habe diese allgemeine These, vor allem bezüglich der Gefahr einer Auflösung des Christentums im dritten Jahrtausend, vorweggeschickt, selbstverständlich ohne die geringste Absicht, damit zu provozieren oder sogar irgendwelche prophetischen Fähigkeiten zu beanspruchen. Im Gegenteil, dieser Bezug auf die Zukunft ergibt sich aus dem gewählten Titel für diesen Beitrag. Gerade aufgrund des gewählten Themas erachte ich es für zweckmäßig, nach Perspektiven für die Einigung der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends im Allgemeinen zu suchen und diese zu besprechen.

Das Formulieren von Perspektiven, d.h. die Untersuchung eines Gegenstandes, der sich auf die Zukunft bezieht, gehört methodologisch zu der relativ neuen Wissenschaft der »Futurologie«. Das Hauptgebiet dieser Disziplin, die nicht mit irgendwelchen prophetischen, chiliastischen oder utopischen Tendenzen des menschlichen Geistes verwechselt werden darf, macht die Zukunftsgestaltung aus. Und es ist wahr, daß die heutigen Entwicklungen zwar ein allzu rasches Tempo kennen, so daß jede Planung – selbst die der nächsten Jahre bzw. Jahrzehnte – schwierig erscheint, aber die Planung ist erforderlich, wenn wir uns Gedanken über die Zukunft machen und Perspektiven aufzeichnen wollen. Die Aufzeichnung verschiedener Perspektiven erfordert jedoch vorher eine kritische Analyse und Bestandsaufnahme des Ist-Zustandes.

Darum werden in einem **ersten Teil** dieses Beitrages einige Gegebenheiten aufgeführt, welche die These begründen: Die Auflösung der Kirche schreitet schnell voran sowohl von innen her, wegen der Spaltungen, des stets wachsenden Desinteresses und der Desorientierung vieler Gläubigen, als auch von außen her, durch die Einwirkungen und den

---

* Der vorliegende Text ist die unveränderte Fassung eines Vortrags, der am 22. Mai 1997 beim Internationalen Theologischen Symposium der Aristoteles-Universität Thessaloniki im Rahmen der Veranstaltungen zu »Thessaloniki – Kulturhauptstadt Europas 1997« gehalten wurde. Die darin enthaltenen kritischen Bemerkungen gegenüber allen Kirchen, einschließlich der Orthodoxen, verstehen sich als Ansporn zum ökumenisch verantwortlichen Nachdenken und Handeln. Ein solch ökumenisch verantwortliches Handeln hat Friedrich Kardinal Wetter vielfach bewiesen, insbesondere durch seine tatkräftige Unterstützung des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München; Ihm wird dieser Beitrag zu seinem 70. Geburtstag gewidmet. (Darum ist er erstmals in folgendem Band veröffentlicht: *M. Weitlauff – P. Neuner [Hgg.]*, Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für *Friedrich Kardinal Wetter* zum 70. Geburtstag, St. Ottilien 1998, S. 719–734.)

Einfluß vieler und verschiedenartiger, offener und verdeckter Kräfte und Faktoren. In einem **zweiten Teil** wird der Versuch unternommen, mit Bezug auf den ersten Teil einige Thesen und Ansichten zu formulieren, welche die Heiligkeit und Notwendigkeit »der Einigung aller« vielleicht verdeutlichen oder sogar fördern.

A. Feststellungen in bezug auf die wachsende Auflösung der Kirche

Es ist sicherlich ein gemeiner Topos, daß es die Streitigkeiten und die Spaltungen in der Kirche von Anfang an gibt und daß sie ihre gesamte Geschichte begleiten. Die Spaltungen sind so alt wie die Kirche selbst, wie die Frage nach dem erstrangigen Sitz der Söhne des Zebedäus (Mt 20,20 f.) oder die Streitigkeiten und die Schismata der Kirche in Korinth (1 Kor 1,12 f.) beweisen. Sie blühten auch selbst im vierten, dem – man könnte sagen – goldenen Jahrhundert der Kirche, wie es sich aus dem Studium der Kirchengeschichte, insbesondere der antiochenischen Kirche um die Mitte des 4. Jahrhunderts ergibt. Es erübrigt sich schließlich, an die endgültige Trennung beträchtlicher Teile der Christenheit von der Großkirche infolge der Irrlehren von Nestorios und Eutyches seit dem 5. Jahrhundert zu erinnern, die eher aus politischen und weniger aus theologischen Gründen vollzogen wurde. Es ist zwar deshalb eine idealisierende Vereinfachung, wenn gewöhnlich von der einen, ungeteilten Alten Kirche gesprochen wird, es bleibt jedoch unumstritten und wahr, daß die Einheit der Kirche im ersten Jahrtausend im großen und ganzen bewahrt wurde.

Die Einheit geriet bereits gegen Ende desselben Jahrtausends ernsthaft ins Wanken. Die Ursachen waren politischer und in der Hauptsache **kirchenpolitischer Natur**. Es handelt sich zum einen um die Entfernung der Kirche Roms vom Oströmischen Reich und ihre Zuwendung zu den Franken; vor allem aber geht es im Westen um die parallel laufende Durchsetzung der Auffassung bezüglich des vermeintlichen Jurisdiktionsprimates des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche. Die pseudo-isidorischen Dekretalien beschreiben mehr oder weniger theoretisch diese Auffassung, während der Zusammenstoß zwischen dem Papst Nikolaus I. und dem Patriarchen von Konstantinopel, Photios, den ersten wichtigen Versuch bedeutete, diese Auffassung auch im Osten zu verwirklichen. Es waren im übrigen dieselben Primatialansprüche des Bischofs von Rom – verstärkt durch die Reformerfolge des Papstes Gregor VII. und besonders durch den Ausgang des Investitur- und Weltherrschaftsstreites –, die zum großen Schisma zwischen der Ost- und der Westkirche geführt haben. Dieselbe Auffassung – erweitert durch einschlägige Ansichten und Entwicklungen im lateinischen Mittelalter – provozierte schließlich die Reformation und führte die Zersplitterung der Christenheit des Westens herbei. Diese Zersplitterung hat zwar ihre Ursachen in den absolutistischen und zentralistischen Tendenzen des Papstums, ist aber zugleich das Werk des Protestantismus, der mit seinem Anspruch, auf einen Schlag die ursprüngliche Struktur der Kirche wiederherzustellen, mit der Tradition auch jene Elemente verwarf, die für den Gang und die Verwirklichung der Kirche in der Welt und in der Geschichte erforderlich sind.

So befinden wir uns heute an der Schwelle des dritten Jahrtausends und zählen mehrere Hunderte von Kirchen. Nur beispielhaft erwähne ich, daß die Zahl der Kirchen, die an

der letzten Generalversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Canberra/Australien im Jahr 1991 teilgenommen haben, 311 betrug, die aus etwa einhundert Staaten kamen[1]. Nach jüngsten Informationen (April 1997) umfaßt der ÖRK heute 332 Mitgliedskirchen. Zu dieser Zahl müssen natürlich auch jene Kirchen hinzugezählt werden, die nicht zum ÖRK gehören, wie z.B. die Römisch-katholische Kirche oder die sogenannten Freikirchen, deren Mitgliederzahl kleiner als 25.000 ist und die deshalb nach dem Statut des ÖRK nicht Mitglieder werden können.

Die Zahl solcher kleinen Kirchen wächst sogar noch, insbesondere im weiten Rahmen des Protestantismus, von woher bekanntlich auch die meisten Kirchen-Mitglieder des ÖRK kommen. Nach einer Schätzung wird Ende dieses bzw. Anfang des nächsten Jahrhunderts sogar die Hälfte der nicht römisch-katholischen und nicht orthodoxen Christen, d.h. die Hälfte der protestantischen Christenheit, nicht zum ÖRK gehören[2]. Dies bedeutet, daß die Entstehung neuer Konfessionen, kirchlicher Denominationen und häretischer Gruppierungen besonders im Rahmen der aus der Reformation hervorgegangenen Christenheit stets voranschreitet. Auf diese Weise erscheint manchmal der allgemeine Begriff »Protestantismus«, der ursprünglich das gemeinsame und für jene Zeit notwendige Element des Protestes Rom gegenüber bedeutet, synonym mit »**Auflösung der Einheit der Kirche**«. Auf alle Fälle vollzieht sich der Prozeß der Zersplitterung innerhalb des Protestantismus zumindest viel schneller als in den beiden großen Kirchen, der Orthodoxen und der Römisch-katholischen.

In Verbindung mit dieser letzten Feststellung sei mir die kurze, kritische Bemerkung erlaubt, daß die Einheit der Kirche Brüche und beunruhigende Risse auch in diesen beiden Kirchen aufweist:

In der Römisch-katholischen Kirche beispielsweise haben wir zwar eine **monolithische Einheit**, die vom zentralistischen Verwaltungssystem auf der Grundlage der bekannten Ansichten über den Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom herrührt. Aber diese Einheit ist auf vielen Ebenen nur äußerlich und oberflächlich. Ich meine damit nicht vorhandene Spaltungen wie z.B. die der Levebrianer oder das Maßregeln der bekannten römisch-katholischen Theologen Hans Küng, Eugen Drewermann oder Leonardo Boff. Ebenfalls beziehe ich mich nicht auf manche Probleme und Unruhen anläßlich der Ernennung von Bischöfen in europäischen Ländern oder wegen anderer unglücklicher Amtshandlungen Roms. Was mich in diesem Zusammenhang mehr bewegt, sind folgende zwei Phänomene: **Erstens** eine allzu liberale Tendenz einzelner römisch-katholischer Theologen in einigen Fragen des Glaubens (es genügt wohl als Beispiel jene römisch-katholischen Exegeten in Deutschland anzuführen, die manchmal einige ihrer evangelischen Kollegen in der Aufweichung überkommener Glaubensinhalte übertreffen[3]). **Zweitens** einerseits das Eindringen und die Ausbreitung problematischer, ja sogar

---

[1] *Marlin Vanelderen*, WCC, Membership of, *in*: Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva 1991, S. 1098.

[2] A.a.O., S. 1100.

[3] Diese Tendenz beschränkt sich nicht nur auf Exegeten; auch Fachleute der dogmatischen Theologie vertreten oft nicht leicht nachvollziehbare Ansichten; vgl. z.B. *Walter Kasper*, Jesus der Christus, Mainz ^{10}1986, S. 108, wo die Wunder nicht Gott, sondern irgendwelchen sekundären Ursachen, die von Gott in die Welt hineingelegt wurden, zugeschrieben werden: »Soll Gott Gott bleiben, dann müssen auch seine Wunder als geschöpfliche Zweitursachen vermittelt gedacht werden. ...« Wenn es aber so ist, läuft man dann nicht Gefahr, deistische Ansichten zu vertreten, und

der Häresie verdächtigter Gruppierungen unter ihren Gläubigen (oft sogar unter Duldung, wenn nicht Unterstützung offizieller kirchlicher Kreise, wie z.B. das Engelwerk oder das Opus Dei) und andererseits die Abwanderung römisch-katholischer Christen in Freikirchen und Esoterikgruppen, wie ich es vor kurzem in Mexiko erlebte. Angesichts solcher Phänomene, die den bekannten römisch-katholischen Zentralismus von innen her erschüttern, denke ich gelegentlich nicht ohne Schauder, daß ein eventueller Zusammenbruch der Römisch-katholischen Kirche nicht ausgeschlossen werden kann; aber eine solche Entwicklung würde wohl den größten Schlag und die größte Zersplitterung des Christentums in seiner zweitausendjährigen Geschichte bedeuten.

Auch in der Orthodoxen Kirche, deren Einheit in Fragen des Glaubens, des Kultes und der Verfassung zu Recht hervorgehoben wird, wird der kritische Betrachter ähnliche, wenn nicht größere Risse und Spaltungen entdecken; er wird zur Ansicht gelangen, daß **ihre Einheit sehr brüchig ist**. In der Tat gibt es in der Orthodoxen Kirche auch heute noch z.B. das Schisma der russischen Altgläubigen (Starovery, Raskolniki = Spalter) oder der russischen Auslandskirche oder schließlich die Spaltung der Altkalendarier sowohl in der Kirche Griechenlands als auch in anderen orthodoxen Kirchen; es gibt ebenfalls neuere ernsthafte Schismata in der Ukraine oder im Patriarchat von Bulgarien; schließlich bestehen in der Orthodoxen Kirche offensichtliche Schwächen zur Lösung von Problemen, die auftauchen und die Einheit der Kirche bedrohen, wie z.B. der Fall Estland noch vor kurzem (im Jahr 1996) oder der Streit zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und dem Patriarchat von Jerusalem bezüglich der griechischsprachigen Diaspora in Australien vor einigen Jahren oder und vor allem die schwer lösbare Frage der orthodoxen Diaspora schlechthin beweisen. Im Falle der Diaspora nimmt die Frage nach der Einheit der Orthodoxie gelegentlich tragische Dimensionen an.

Nach dieser knappen, aber deutlichen Beschreibung der Trennungen und Schismata in der Kirche allgemein und speziell der brüchigen Einheit der Orthodoxen Kirchen, der oberflächlichen des Römischen Katholizismus und der sehr mangelhaften des Protestantismus scheint mir die Bemerkung wichtig, daß die Ursachen, die zu diesen Spaltungen geführt haben und führen, viele und mannigfaltige sind. Es ist deshalb nicht möglich, sie in diesem Zusammenhang zu besprechen, vor allem wenn man bedenkt, daß jede Spaltung, und d.h. jedes geschichtliche Ereignis, seine Individualität und seinen eigenen Ablauf hat. Vereinfachend kann man festhalten, daß die Spaltungen allgemein auf menschliche Schwäche zurückzuführen sind; in den meisten Fällen sind sie **hauptsächlich kirchenpolitischer Natur**[4]. Und es treten selbstverständlich auch rein theologische Gründe hinzu, aber diese bilden gewöhnlich eine eher nachträgliche Erklärung und Rechtfertigung konkreter Entwicklungen. Sehr interessant und einleuchtend ist diesbezüglich die unterschiedliche Bewertung von Neuerungen der Westkirche durch den Patriarchen Photios in seinem apologetischen Brief vom September 861 und seinem Rundschreiben vom

---

Gott die Fähigkeit des Eingriffes und des Wirkens in der Welt und in der Geschichte abzusprechen? Kommen vielleicht solche Meinungen durch das Fehlen der patristischen Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes in der westlichen Theologie zustande? Vgl. auch S. 170 ff., wo in ähnlicher Weise über die Auferstehung des Leibes Christi gesprochen wird.

[4] Im Rahmen der Orthodoxie verbindet sich die kirchenpolitische Natur der Streitigkeiten und Spaltungen manchmal mit der Frage der Jurisdiktion der autokephalen Kirchen.

Jahr 867[5]. Inzwischen, nach der Zementierung der kirchlichen Spaltungen, stellen die theologischen Ursachen mehr oder weniger die differentia specifica einer jeden Kirche dar. Trotzdem darf man die Tatsache nicht übersehen, daß die theologischen Gründe der kirchlichen Spaltungen hauptsächlich nur den Theologen bekannt sind, während das gläubige Volk der Kirche sie meistens nicht kennt.

Aber heute zeigt ein großer Teil des Kirchenvolkes oft kein Interesse nicht nur für die konfessionellen Lehrunterschiede, sondern selbst für seinen eigenen Glauben und sein eigenes Heil. Nur andeutungsweise möchte ich erwähnen, daß nach einer Statistik vom Jahr 1992 69% der Deutschen in Westdeutschland und 80% in Ostdeutschland auf die Frage nach Jesus Christus folgende Antworten gegeben haben: Daß Jesus Christus entweder gar nicht gelebt oder keine Bedeutung für sie hat oder daß er ein einfacher, wenn auch wichtiger Mensch war[6]. Außerdem sind Phänomene, wie z.B. starke Säkularisierungstendenzen, übertriebener Konsum, intensive sexuelle Liberalität, zunehmendes religiöses Desinteresse, ideologische Desorientierung von Gläubigen und vor allem die Tätigkeit und intensive Ausbreitung von Sekten und kuriosen religiösen und pseudoreligiösen Gruppierungen und Organisationen allgemein bekannt. In Deutschland z.B. sind – nach jüngeren statistischen Angaben – etwa sechshundert solcher Gruppierungen tätig, die um die zwei Millionen Anhänger zählen. Es ist bestenfalls eine Frage der Zeit, und alle diese Gruppierungen werden – wenn nicht schon geschehen – auch in den orthodoxen Ländern in Erscheinung treten. In das bestehende Kirchengefüge dringen somit neue, äußerst gefährliche und die Einheit zerstörende Kräfte ein.

Was die Einheit der Kirche anbelangt, sind vielleicht folgende zwei Phänomene noch gefährlicher: **Erstens**, daß die Kirchen nicht in der Lage bzw. nicht willens sind, Gewohnheiten der Vergangenheit abzulegen, die sich für die Einheit der Kirche ohnehin als zerstörerisch erwiesen, wie z.B. der Proselytismus und noch konkreter das Unionsschema der Unia (Uniatismus), das nach dem Fall des real existierenden Sozialismus in den osteuropäischen Ländern mit Unterstützung römisch-katholischer Kreise (die bis zum Vatikan reichen) heute wiederbelebt wird. **Zweitens** der Versuch, den einige Kreise aus der politischen, kulturellen und geistigen Welt des Westens unternehmen, die bestehenden

---

[5] Epist. 3,6: *Balettas* S. 152 ff. (siehe auch S. 157) und Epist. 4,5: *Balettas* S. 168–9. Vgl. mehr dazu *Th. Nikolaou*, Das Dekret über den Ökumenismus und die orthodox-katholischen Beziehungen, *Münchener Theologische Zeitschrift* 36 (1985) 110 ff.

[6] *Der Spiegel* 22/1996, S. 76: Die statistische Erhebung wurde vom Institut Emnid durchgeführt:

	West- Ost-Deutschland		kath.	evang.
»Jesus hat nie gelebt«	3	21	0	0
»Jesus hat für mich keine Bedeutung«	23	33	5	6
»Jesus war nur ein Mensch, aber ein großer Mensch«	43	26	36	34
»Gott hat Jesus zu den Menschen gesandt, um sie zu erlösen«	29	17	57	59

Anm.: Angaben in Prozent, an 100 fehlende Prozent: keine Angabe.

Spaltungen der Kirche aus kultureller Sicht zu bestimmen; folglich glauben sie voraussagen zu können, daß der Kampf der Kulturen die ideologischen Differenzen und den hegemonialen Antagonismus während des kalten Krieges ablösen wird. Wichtiges Element dieser Theorie ist nicht nur das Aufzählen verschiedener Kulturen, die zusammenstoßen werden, sondern auch – was tatsächlich höchst erstaunt –, daß die Orthodoxe Kirche nicht zum »Westen« gehört, daß sie nämlich aus kultureller Sicht etwas Unterschiedliches und ganz Anderes als das westliche Christentum darstellt. Die alte Trennlinie, die während des kalten Krieges gezogen wurde und irgendwo im ehemaligen Jugoslawien verlief, dauert fort und spaltet auch heute die westliche Kultur von der Orthodoxie, hauptsächlich der russischen. Im Wesentlichen handelt es sich um die alte ideologische und imperialistische Einstellung, der ein neues, angeblich kulturelles Gewand verliehen wird. Mit diesen Ausführungen beziehe ich mich auf Publikationen, die ständig in deutschsprachigen und allgemein westlichen Medien erscheinen. Unter diesen ist wohl die interessanteste das Buch von **Samuel P. Huntington** mit dem Titel »The Clash of Civilisations«, New York 1996, welches auch ins Deutsche übersetzt wurde und inzwischen (April 1997) – in weniger als einem Jahr – zum fünften Mal aufgelegt wurde[7].

Aus all dem, was bisher gesagt wurde, ist es möglich zu folgern, daß das Christentum am Ende des zweiten Jahrtausends enorme Schwierigkeiten in bezug auf seinen Zusammenhalt und seine Einheit hat. Vor allem aber, daß die oben erwähnten und ähnliche Phänomene die voranschreitende Spaltung der Kirche und vielleicht ihre Auflösung ankündigen. Selbstverständlich sind die Ratschlüsse Gottes, welche die Welt und insbesondere die Kirche führen, unerforschbar. Aber die obige pessimistische Einschätzung fordert von uns, den »Mitarbeitern Gottes« (1 Kor 3,9; siehe auch 1 Thess 3,2), uns zu fragen, ob wir etwas dagegen tun können. Mit dieser Frage gehe ich zum zweiten Teil dieses Beitrages über.

---

[7] Vgl. die deutsche Übersetzung: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München-Wien: Europaverlag 1996; siehe bes. S. 25: »Heute ist es die Linie, die die Völker des westlichen Christentums auf der einen Seite von muslimischen und orthodoxen Völkern auf der anderen trennt.« und S. 507 ff. Vgl. auch ein Interview, das derselbe Autor für den »Spiegel« gegeben hat: »Und dann die Atombombe« – Spiegel-Gespräch mit Professor *Samuel Huntington* über seine Angst vor einem Krieg der Kulturen, *Der Spiegel* 48/1996, S. 178 ff. Hier noch einige Beispiele: *Johannes Willms*, Alte Frontlinien, neue Bruchstellen, *Süddeutsche Zeitung*, 6./7.2.1993, S. 13: »Was also ist Europa? Im Widerschein des Balkankrieges ... sollte man eine Antwort auf diese Frage finden, die weder von romantischen Vorstellungen noch von Erwägungen politischer Opportunität beeinflußt ist. Eine solche Antwort könnte also lauten: Europa ist ein in unterschiedliche Nationalstaaten, die eine eigene Kultur hervorgebracht haben, unterteiltes Ganzes, das dadurch definiert ist, daß ihm bestimmte zivilisatorische Erfahrungen gemeinsam sind. Solche konstituierenden Erfahrungen sind beispielsweise das Christentum, die Renaissance, die Reformation, der Absolutismus, die Aufklärung, die Revolution usw. Und für dieses Ganze, das seinen Zusammenhang eben jenen Erfahrungen verdankt, gibt es auch einen Begriff, der dessen geografische Ausdehnung ziemlich genau definiert: West-Rom.« *Kurt Biedenkopf* (Ministerpräsident von Sachsen), Interview: *Der Spiegel* 27/1994, S. 20: Auf die Frage, wo sollen in der Zukunft die Grenzen der Europäischen Union sein, antwortete er: »Am Bug, an der Ostgrenze Polens. Dort endet Westeuropa, das lateinische Europa, das sich zwar durch große innere Vielfalt auszeichnet, aber doch zu unterscheiden ist vom byzantinischen Europa«. *Klaus Brill*, Italien putzt sich für Europa, *Süddeutsche Zeitung*, 29.9.1997, S. 4: »Europa hat die Wurzeln seiner Zivilisation am Mittelmeer, und seine Hauptstadt ist Rom. ... Ohne Zweifel ist auch das Christentum ein Erbe jener Zeit, nicht zufällig sitzt der Papst in Rom.«

B. Positionen und Ansichten hinsichtlich der Einheit der Kirchen

Die Antwort auf diese Frage, ob wir nämlich zur Änderung dieser ungünstigen Perspektiven beitragen können, ist auf jeden Fall positiv und optimistisch. Aus Zeitgründen beschränke ich mich auf die Formulierung einiger Ansichten oder besser gesagt Positionen. Diese Positionen – zehn an der Zahl – erschöpfen sicherlich nicht die Problematik, werden aber aus einem wohl unüblichen Blickwinkel geschrieben; sie richten sich an Orthodoxe und Nicht-Orthodoxe im gleichen Maße und sind von der tiefen Überzeugung durchdrungen, daß sie, wenn sie als Ziele gesetzt und in die Tat umgesetzt würden, zumindest teilweise weitere Spaltungen abwenden und die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends vorantreiben könnten:

1. **Einheit der Kirche bedeutet nicht Uniformität in allem.** Die Einheit der Kirche ist ein grundlegender Artikel christlichen Glaubens und ein äußerst heiliges Ziel, dessen Vernachlässigung eine Todsünde darstellt. Wegen dieser Bedeutung ist der Glaube an die **eine** Kirche im Glaubensbekenntnis enthalten. Die Einheit der Kirche ist, wie bekannt, zum einen eine innerlich-organische Einheit, insofern als die Kirche den einen Leib ihres Gründers Christus ausmacht, vom Hl. Geist beseelt wird und als »Typos und Abbild Gottes«[8] die Einheit der drei Personen der heiligen und wesenseinen Trinität widerspiegelt. Aus dieser Sicht ist die Einheit der Kirche ein Geschenk Gottes und hängt nicht von menschlichen Vorsätzen, Erfindungskünsten und Handlungen ab. Zum anderen ist die Einheit der Kirche eine äußere, d.h. sie drückt sich äußerlich im Glauben, im Kult und in der Verfassung aus. Aus dieser zweiten Sicht ist die Einheit der Kirche gleichzeitig uns, den Gläubigen anvertraut, die »wir diesen Schatz in irdenen Gefäßen haben« (2 Kor 4,7). Dies ist der Grund, weswegen die Einheit der Kirche in ihrem äußerlichen Ausdruck nicht fest und beständig ist, sondern im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Ausdrucksformen kennt. So ist z.B. die konkrete Formulierung des Glaubens im zweiten oder dritten Jahrhundert nicht absolut identisch mit jener, die sich nach dem Auftreten und der Abwehr der verschiedenen Irrlehren vom vierten bis zum achten Jahrhundert entwickelte. Ebenso weisen die Ausgestaltung des Kultes und die Kirchenordnung eine analoge Entwicklung auf. Im Bewußtsein dieser Tatsache muß sich jeder Gläubige, jeder Theologe, aber auch jede Kirche in ihrer Gesamtheit fragen und für sich klarstellen: Welche der Merkmale des Glaubens, des Kultes und der Verfassung, die verteidigt werden, beziehen sich wirklich auf das Wesen des Christentums und machen in der Tat die Einheit der Kirche aus? Stellen etwa andersartige Phänomene und Zeichen in anderen Kirchen nicht entschuldbare Variationen dar, die, wie der heilige Photios sagen würde, »das unvermehrte und unveränderte Empfangen der einen und vergöttlichenden Gnade des Geistes«[9] nicht verhindern? Gilt aufgrund des Anspruches jeder Kirche und christlichen Gemeinschaft, daß sie die »eine, heilige, katholische und apostolische Kirche« sei, etwa nicht für alle das Wort des Apostels Paulus: »Wer meint, er stehe, mag zusehen, daß er nicht falle« (1 Kor 10,12)? Welche Einheit suchen wir? Eine eindimensionale und monolithische –

---

[8] *Maximos der Bekenner*, Mystagogia 1: *PG* 91, 664 D.

[9] *Photios*, Epist. 3,6: *Balettas* S. 157.

welche es in der Kirche nie gegeben hat – oder eine Einheit in den wesentlichen Fragen des Glaubens, des Kultes und der Verfassung?

2. Es ist notwendig, zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln zu unterscheiden. Vor dem Hintergrund dieser Fragen wage ich die Ansicht zu äußern, daß die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln in der Theologie im allgemeinen und in den Bestrebungen um die Wiederherstellung der Kircheneinheit im besonderen erforderlich ist. Mir ist bekannt, daß es dabei aus orthodoxer Sicht um einen besonders empfindlichen und leicht mißverständlichen Aspekt geht. Als das II. Vatikanische Konzil die Ansicht formulierte, es gebe eine »Ordnung oder ›Hierarchie‹ der Wahrheiten« (»ordo seu ›hierarchia‹ veritatum«)[10], wurde von orthodoxer Seite die Überzeugung von der Einheit der Glaubenswahrheiten geäußert. Ich kann mich selbst entsinnen, wie ich in einer Tagung die Meinung von Johannes Damaskenos wörtlich zitierte: »Denn auch bei einer geringfügigen Abänderung der Überlieferung ist es so wie bei einem Bau, aus dem man Steine entfernt und ihn als Ganzes schnell zum Zusammensturz bringt«. Doch wenn wir das Bekenntnis des Apostels Petrus: »Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16,16) mit den mehrbändigen Dogmatiken der Kirchen heute vergleichen, sind wir genötigt zu folgern, daß im Laufe der Zeit viele, offenbar auch unwesentliche und überflüssige Elemente hinzugefügt wurden. Der heilige Eirenäos[11] sprach in seiner Zeit von der »Richtschnur der Wahrheit« (regula fidei) und meinte damit den Kern der Tradition bzw. den Glauben »an einen Gott-Vater ... und an einen Jesus Christus ... und an den Heiligen Geist«, den die Kirche »von den Aposteln und deren Schülern« empfing. Ich meine, daß auch wir heute genötigt sind, »die Richtschnur der Wahrheit« wiederzuentdecken, d.h. zwischen den Wahrheiten zu unterscheiden, die sich hinsichtlich ihres Inhaltes näher am Fundament unseres Glaubens befinden, so wie dieses sich im Symbol von Nikaia-Konstantinopel und den Entscheidungen der sieben Ökumenischen Konzile ausdrückt, und die darum absolut heilsnotwendig sind, und jenen, die eine weiterreichende Entfaltung und einen weniger bindenden Ausdruck des Glaubens, des Kultes und der Verfassung darstellen.

3. Es bedarf einer intensiven Katechese und der Reevangelisierung der Gläubigen. Die eben genannte Unterscheidung ist im Rahmen einer jeden Kirche erforderlich, damit auf dieser Basis zunächst einmal eine intensivere und mehr Erfolg versprechende Katechese und Reevangelisation ihrer Glieder ermöglicht wird. Es ist überflüssig zu betonen, daß die Zukunft des Christentums von der Lebendigkeit unseres Glaubens abhängt; sie hängt davon ab, ob wir den heiligen und errettenden Enthusiasmus für das Heil unserer Seele wiederfinden und die lebendige persönliche Beziehung zu dem Erlöser Christus in den Mysterien der Kirche und insbesondere im Mysterium der göttlichen Eucharistie erleben. Es ist bekannt, daß wir heute in allen Kirchen eine starke Polarisierung zwischen der völligen Gleichgültigkeit einerseits und dem blinden Fanatismus andererseits antreffen: Für viele Gläubige zählen nämlich nicht einmal die grundlegenden Glaubensartikel, und sie sind deshalb nur dem Namen nach Christen, während für viele andere fast nur bestimmte äußere und oberflächliche Merkmale des Christentums die einzige Rolle spie-

---

10 Unitatis redintegratio 11: *LThK* Bd. 13, S. 86.

11 Adversus haereses 1,9,4 und 10,1: *BEP* 5, 114 und 115.

len, die sie zudem mit übertriebenem Eifer und fundamentalistischen Tendenzen verteidigen. Die Gläubigen sind bis zu einem gewissen Grade zur anonymen Masse heruntergekommen. Häresien und parareligiöse Strömungen dringen heutzutage in die Kirchen ein, sowohl aus dem Grunde der Anonymität, als auch und vor allem, weil die Kirchen manchmal den Anschein erwecken, es handle sich dabei um große Gesellschaften mit eigenen – zumeist unbekannten und undurchsichtigen – Zielen. Oftmals scheinen sie ein sozial-humanistisches Programm zu propagieren, als ob sie damit ihre Existenz rechtfertigen wollten. Aber ihre Hauptsorge und eigentliche Aufgabe ist und muß die Erziehung und das Seelenheil der Gläubigen sein. Die Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubenswahrheiten würde demnach das heute so sehr notwendige Werk der Katechese und der Reevangelisierung der Gläubigen sehr erleichtern und den Standpunkt des Christentums gegenüber z.B. der bedrohlichen Expansion des Islam oder anderer Religionen und Sekten verbessern.

4. Die Kircheneinheit wird, sollte sie jemals möglich werden, eine Einheit im Wesentlichen und Notwendigen sein. Die erwähnte Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln ist ebenfalls völlig unerlässlich in bezug auf das Thema dieses Beitrages, d.h. im Hinblick auf die Einheit der Kirchen. Mit anderen Worten, wir müssen unterscheiden zwischen den Wahrheiten, die für die Einheit der Kirchen notwendig sind, und jenen, die der Einheit nicht schaden. Solch eine Unterscheidung zusammen mit der entsprechenden Katechese der Gläubigen ist eine ernsthafte Vorbereitung derselben auf das hehre Ziel der Kircheneinheit. Jedenfalls wird die Kircheneinheit, wenn sie sich einmal verwirklichen sollte, eine Einheit im Wesentlichen und Notwendigen sein (unitas in necessariis). Sie wird die Umsetzung des weisen und gottinspirierten Ausspruches der Apostel sein: »Es gefiel dem Hl. Geist und uns, euch keine weitere Last aufzuerlegen als nur diese notwendigen Dinge« (Apg 15,28).

5. Das Modell der Einheit der Kirchen muß sich auf die Einheit im Glauben, dem Kult und der Verfassung stützen. Der soeben genannte Spruch der apostolischen Synode berührt direkt die Frage nach der Form (dem Schema, dem Modell) der Kircheneinheit. Auf welcher Grundlage ist die Einigung der Kirchen möglich? Hinsichtlich dieses Themas gibt es freilich mehrere divergierende und konvergierende Ansichten nicht nur seitens der einzelnen Theologen, sondern auch der verschiedenen Kirchen. Indem man die Dinge verallgemeinert – dies betone ich um Mißverständnisse zu vermeiden –, ist es wohl möglich, drei Unionsmodelle zu unterscheiden: *Erstens* das Einheitsschema der Alten und in Entsprechung dazu das der Orthodoxen Kirche, welches mit ekklesiologischer Konsequenz die Einheit im Glauben, im Kult und in der Verfassung als die notwendige Basis der Kircheneinheit betrachtet. *Zweitens* das Modell der Römisch-Katholischen Kirche, welches im Grunde mit dem Einheitsschema der Unia gleichzusetzen ist, daß nämlich die Einheit der Kirchen vor allem die Annahme des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom voraussetzt, während der Regelung der übrigen Lehrunterschiede offensichtlich geringere Bedeutung beigemessen wird. *Drittens* das Einheitsschema der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, welches mehr oder weniger in der gegenseitigen Anerkennung besteht. Während nun die beiden letzten Modelle offenbar minimalistisch ausgerichtet sind und theologisch einige problematische Tendenzen aufweisen, neigt das orthodoxe Unionsschema ins andere Extrem und nimmt

maximalistische Formen an. Meiner Ansicht nach ist die Einheit der Kirche im Glauben, Kult und Verfassung das einzig richtige und die Kirchen wirklich einigende Modell. Gerade deshalb sollten alle Kirchen daraus Konsequenzen ziehen: die Orthodoxe Kirche sollte aufgrund der Unterscheidung zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubensartikeln ihre etwaigen maximalistischen Forderungen einschränken, während die westlichen Kirchen ihrerseits die Richtigkeit dieses Einheitsmodells anerkennen und ihre etwaigen minimalistischen Tendenzen überdenken sollten.

Es sei hier vermerkt, daß die Konvergenz des römisch-katholischen und protestantischen Einheitsmodells bezüglich des Minimalismus mit der Zeit eine teilweise Einigung dieser Kirchen nicht ausschließt. Dies scheint mir eines Tages möglich, nicht nur angesichts der Tatsache, daß der Protestantismus aus dem römischen Katholizismus hervorgegangen ist und daß beide – trotz ihrer tiefgreifenden Lehrunterschiede – im Hinblick auf viele Fragen eine Verwandtschaft in ihrer Denk- und Handlungsweise aufweisen; so gibt es gelegentlich Erklärungen von Kirchenvertretern aus dem protestantischen Lager, denen es nicht schwerfällt, ein Dienstamt der Einheit in der Kirche anzunehmen und dieses dem Papst zuzuschreiben. Vor allem aber scheint eine solche Einigung als Auswirkung und Konsequenz einer schneller fortschreitenden Säkularisierung im Rahmen dieser beiden Teile des Christentums möglich. So beobachtet man z.B. in Deutschland Phänomene, die eine solche Verständigung zur Einigung und einen solchen Fortschritt seitens mancher Gläubigen dieser beiden Teile des Christentums vorankündigen oder sogar zum Ausdruck bringen.

Jedenfalls wird die Betonung des Wesentlichen im christlichen Glauben von allen Kirchen und die Beschränkung auf das Notwendige für die Einheit den Boden ebnen und die ekklesiologische Fülle des Einheitsmodells auf der Grundlage der Einheit im Glauben, dem Kult und der Verfassung in den Vordergrund rücken.

6. Der Glaube der Alten Kirche ist das einzige sichere theologische Kriterium. Die Klarstellung der Glaubenswahrheiten, die zu den wesentlichen und notwendigen gehören und darum im Zuge der Wiederherstellung der Kircheneinheit von den jeweils anderen Kirchen gefordert werden müssen, muß zunächst im Rahmen einer jeden Kirche, aber auch im Rahmen der zwischenkirchlichen Kontakte und Diskussionen erfolgen. Dies muß allerdings auf der Basis eines bestimmten theologischen Kriteriums geschehen, welches keine konfessionelle Präferenz und Besonderheit der einen oder anderen Kirche bildet. Ein solches theologisches Kriterium bietet freilich nur der Glaube der Alten Kirche, welcher zweifellos die gemeinsame Überlieferung und Mutter aller Kirchen ist. Dieses theologische Kriterium ist in der heiligen Schrift, den Entscheidungen der Ökumenischen Konzile und den übereinstimmenden Ansichten der Kirchenväter (consensus patrum) und Lehrer aller Epochen aufbewahrt.

7. Das, was die Kirchen eint, überwiegt quantitativ und qualitativ das Trennende. Indem wir die gemeinsamen Wurzeln unseres Glaubens als theologisch-kirchliches Kriterium aufstellen, werden wir leicht feststellen können, daß die Lehrpunkte, welche die Kirchen auch heute einen, zahlreicher und vor allem wesentlicher sind als jene, die uns trennen. Diesen Sachverhalt möchte ich mit besonderem Nachdruck betonen, denn es könnte vielleicht verschiedenen christlichen Kreisen helfen, positiv auf die Einheit der Kirchen hinzuwirken; hauptsächlich betrifft dies folgende zwei Kreise: *Erstens* jene

Christen, die wir in jeder Kirche antreffen und die sich aus verschiedenen Gründen darin gefallen, die theologischen Unterschiede zwischen den Kirchen überzubewerten oder sogar zu verabsolutieren. *Zweitens* richtet sich diese Feststellung an jene, die den völligen und unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Orthodoxie und der sogenannten westlichen Kultur propagieren. Objektiv betrachtet gibt es aber einen solchen Gegensatz nicht, denn Ost- und Westkirche, oder besser gesagt das gesamte Christentum hat und bezeugt den gemeinsamen Glauben der Apostel und gemeinsame Wertvorstellungen. Es geht um die faktische und unüberholbare Begegnung des Hellenismus mit dem Christentum und der daraus erwachsenen griechisch-römisch-christlichen Kultur.[12] Die Kirchen heute können sich ihre Existenz – ob sie es wollen oder nicht – nicht ohne diese Begegnung vorstellen, die mit Hilfe der griechischen Sprache und Kultur so deutlich in den Texten des Neuen Testaments und vieler kirchlicher Schriftsteller aufgezeichnet worden ist. Sie können einfach nicht, auch wenn sie es wollen, z.B. die Verkündigung des Evangeliums von neuem abfassen. Deshalb sind alle Kirchen, aber auch jeder Christ aufgefordert, die Initiative zu ergreifen und sich mit allen Mitteln gegen Versuche zu wenden, welche künstliche und nicht-existente Unterschiede propagieren und so an den Fundamenten ihrer ersehnten Einheit nagen.

8. Die alten Neuerungen müssen eingegrenzt und neue müssen vermieden werden. Auf der Basis der gemeinsamen Tradition der Alten Kirche als einem theologisch-kirchlichen Kriterium lassen sich leicht schwerwiegende Neuerungen feststellen, die im Laufe der Zeit in dieser oder in jener Kirche Eingang gefunden haben (z.B. der Zusatz des filioque im Glaubensbekenntnis oder die Lehre über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes). Es wäre tatsächlich ein großer Fortschritt zur Einheit der Kirchen, wenn die eine oder andere Kirche von sich aus ihre eventuellen schwerwiegenden Neuerungen feststellen würde und, wenn möglich, von vornherein die Notwendigkeit ihrer Beseitigung einsehen und sogar diesen Schritt vollziehen würde. Außerdem würde die Anerkennung eines solchen theologisch-kirchlichen Kriteriums die Einführung weiterer Neuerungen vielleicht verhindern, etwas, das vor allem innerhalb der protestantischen Kirchen üblich ist, wie z.B. das vor kurzem aufgetauchte Problem des Gebetes mit Muslimen[13], die Frage des Ehesegens für Homosexuelle usw. Es muß nicht besonders betont werden, daß solche und ähnliche Neuerungen, die oft auf die wachsende Verweltlichung und Rationalisierungstendenz zurückzuführen sind, den interkirchlichen Dialog und die Einheit der Kirchen erschweren.

9. Es ist nötig, daß der Ökumenismus von allen uneingeschränkt bejaht wird. Sowohl die Kirchen als auch alle Gläubigen sind aufgefordert, sich vorbehaltlos für den Ökumenismus einzusetzen. Ich sage dies, weil ich mir der Tatsache bewußt bin, daß manche Orthodoxe viele Vorbehalte gegen den Ökumenismus haben. Ich sage dies aber auch im vollen Bewußtsein des Gewichtes dieser Worte, weil der Ökumenismus als theologischer Dialog und interkirchliche Bewegung und als Bemühung zur Wiederher-

---

[12] *Th. Nikolaou*, Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken, *OFo* 10 (1996) 77–92 [und: *H. Heppner u. Gr. Larentzakis (Hgg.)*, Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa, (Grazer Theologische Studien 21), Graz 1996, S. 107–127].

[13] Vgl. *KNA-Ökumenische Information* Nr. 17 (29.4.1997) 8.

stellung der Einheit der Kirche ein gottgefälliges und heiliges Werk ist. Es ist der höchste Ausdruck der Liebe (Joh 13,34–35), dieses Merkmales des Christentums[14]. Die Orthodoxe Kirche – und besonders das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, aber auch die anderen orthodoxen Ortskirchen – haben sich vielmals in den Dienst dieses Werkes gestellt. Im übrigen ist die Orthodoxie, die sich als Zeuge des Glaubens der Alten Kirche versteht, tatsächlich verpflichtet, Zeugnis und »Rechenschaft ... über die Hoffnung in uns« (1 Petr 3,15) abzulegen. Aber dieser Standpunkt ist allgemein bekannt und braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Es lohnt sich jedoch auf einige Phänomene hinzuweisen, die sich auf das Verhalten seitens einzelner orthodoxer Kirchen und vor allem einiger orthodoxer Theologen beziehen. Für den ersten Kreis könnte man das Beispiel des Moskauer Patriarchats und seiner schwankenden Stellungnahme gegenüber dem Ökumenismus noch vor kurzem anführen[15]. Bezüglich der zweiten Kategorie werde ich nicht auf diejenigen eingehen, die entweder aus Unwissenheit oder aus Fanatismus oder aus anderen, unbekannten Gründen »Ökumenismus und Häresien« gleichsetzen und sich nicht einmal ernsthaft mit dem ökumenischen Gedanken befassen wollen. Mich bewegt vielmehr das Verhalten jener, z.B. einiger weniger griechischer Theologen, die einerseits an der Front des ökumenischen Geschehens stehen und andererseits als ultra Orthodoxe heftige Anschuldigungen loslassen. Für solch eine ambivalente Taktik gilt offenbar der charakteristische Titel, der vor einiger Zeit für einen Artikel im Informationsbulletin »Enemerosis«[16] verwendet wurde: »Die Politik des Gebärens und Jungfräulich-Bleibens im orthodoxen Raum«.

Jedenfalls bedeutet die Bejahung des Ökumenismus *erstens* die Teilnahme an den vorhandenen Organisationen der ökumenischen Bewegung, vor allem am ÖRK. Diese Teilnahme wird von allen Kirchen gefordert. Konkreter besteht diese Forderung für die Römisch-katholische Kirche, deren Beitritt in den ÖRK dieser Organisation und ihren Bemühungen um die Kircheneinheit einen wichtigen Impuls geben würde. Da der ÖRK keine »Überkirche« darstellt und als »Rat von Kirchen« auch nicht die Autonomie einer jeden Mitgliedskirche ersetzt, würde eine Mitgliedschaft der Römisch-katholischen Kirche für sie keinerlei Gefahr beinhalten. Ein solcher Beitritt bedeutet, so glaube ich, zum einen Teilnahme am theologischen Dialog der Kirchen und zum anderen Mitarbeit bei der gemeinsamen Bewältigung ernsthafter Probleme, wie die vielen und ungeheuren neuen Herausforderungen der Menschheit im allgemeinen und des Christentums im besonderen: von der Umweltverschmutzung und der Technik des Klonens bis zum Einfluß der Massenmedien, den mannigfaltigen Problemen der Überbevölkerung und der Ernährung der Menschen usw. Das gemeinsame Angehen dieser Herausforderungen fordert aus christlicher Sicht eine engere Zusammenarbeit und eine Intensivierung unserer Bemühungen.

Da der theologische Dialog im Rahmen des ÖRK nicht in der Lage ist – wegen des breiten theologischen Spektrums, das die Mitgliedskirchen vertreten – die Einheit der

---

[14] Vgl. *Johannes Chrysostomos*, De incomprehensibili Dei natura 1: *PG* 48, 702.

[15] Vgl. die Entscheidungen der Synode der Hierarchie, die vom 18.–22. Februar 1997 in Moskau zusammengekommen ist: *Gerd Striker*, Scharfer Gegenwind, *Rheinischer Merkur*, Nr. 16, 18.4.1997, S. 27.

[16] Ἐνημέρωσις. Δελτίον οἰκουμενικῆς Ἐπικαιρότητος, IB-1996/11, 1.

Kirchen auf effektive Weise voranzutreiben, bedeutet die Bejahung des Ökumenismus *zweitens* die Intensivierung der bilateralen theologischen Dialoge. Diese Dialoge, die hauptsächlich von der Orthodoxen Kirche initiiert wurden und mit vielversprechenden Aussichten begannen, befinden sich heute in der Krise. Zur Überwindung dieser Krise ist es notwendig, einerseits genauestens festzulegen, was wir für die Einheit der Kirchen als hinreichend und »unentbehrlich« betrachten; andererseits müssen diejenigen, die die bilateralen Dialoge führen, ihr Augenmerk allein auf dieses »Unentbehrliche« konzentrieren. Schließlich sollten wir alle, Kleriker und Laien, diese Dialoge positiv betrachten und unser Mögliches beitragen.

10. Das gemeinsame Gebet mit Christen anderer Kirchen kann und muß positiv beurteilt werden. Zu solch einer förderlichen Betrachtung der zwischenkirchlichen Kontakte und Beziehungen gehört letztlich auch die positive Bewertung dessen, was wir als gemeinsames Gebet mit Christen anderer Kirchen bezeichnen. Und während dieser Sachverhalt im allgemeinen keine besonderen Schwierigkeiten für die Gläubigen der Römisch-katholischen Kirche und für die des breiten Protestantismus bereitet, bildet er für viele Orthodoxe eine problematische Geste. Es ist bekannt, wie sehr die Herausgeber mancher Blätter Vergnügen daran finden, indem sie Photos orthodoxer Bischöfe veröffentlichen, die sich mit Christen anderer Kirchen im gemeinsamen Gebet befinden, und dies als Verrat der Orthodoxie anprangern. Wenn es sich bei diesen gemeinsamen Gebeten um eucharistische Gemeinschaft (intercommunio) handeln würde, dann würde diese Frage andere Ausmaße annehmen und die auftretende Kritik wäre berechtigt. Wenn es sich jedoch um ein einfaches gemeinsames Gebet handelt – und soweit ich weiß, handelt es sich darum – kann es dann sein, daß die Herausgeber dieser Blätter von einem »Eifer ohne Erkenntnis« (Röm 10,2) befallen sind? Legen sie vielleicht in diesem Falle das Benehmen des Pharisäers an den Tag und ignorieren Jenen, der die Gebete erhört und den Betenden rechtfertigt (Lk 18,9–14)? Lassen Sie mich noch konkreter werden: Bei solchen gemeinsamen Gebeten wird für gewöhnlich z.B. das »Vaterunser« gebetet. Welcher Art Verrat vollzieht sich mit den Worten dieses Gebets? Dürfte nicht diesbezüglich zumindest das Wort des Apostels Paulus »seid geduldig mit allen« gelten, das er im 1. Brief an die Thessalonicher schrieb (5,14), dem ältesten der erhaltenen Bücher des Neuen Testaments?

Unabhängig aber von all diesen menschlichen Positionen und Ansichten, die hier aufgezeichnet wurden, ist und bleibt die Einheit der Kirche und die Einigung der Kirchen letzten Endes die Frucht und das Werk unseres Dreieinigen Gottes. Uns obliegt der Glaube an Ihn, im Sinne des tiefen Vertrauens, der vollkommenen Hingabe und des immerwährenden Gebets (1 Thess 5,17) auch für die Einigung der Kirchen. Deswegen muß jeder Christ in sein Gebet auch die Bitte um die Wiederherstellung der Kircheneinheit einschließen. Betrachten wir die Dinge aus dieser Warte, dann zeigt sich, daß das gemeinsame Gebet mit Christen anderer Bekenntnisse und die gemeinsame Anrufung des Hl. Geistes, den Schismata Einhalt zu gebieten und die Spaltungen der Kirche aufzuheben, völlig berechtigt sind. Im Bewußtsein dieser Tatsache betet die Kirche von jeher das »beende die Skandale der Kirche und befriede sie« (Engomion vom Karfreitag, zweite Station) und bittet »um die rechte Standhaftigkeit der heiligen Kirche Gottes und die Einigung aller.«

Das Bild Gottes im Menschen: Die orthodoxe Anthropologie als Anthropodizee

von Ina Merdjanova, Sofia/Bulgarien

Die orthodoxe Anthropologie wird von der Vision des Gottesbildes im Menschen dominiert, d.h. von der Idee der ontologischen und existentiellen Theonomie des menschlichen Wesens. Die anthropologische Problematik wird im Horizont der Lehre von der Heiligen Dreieinigkeit »dargelegt«, der Lehre von der Menschwerdung und Auferstehung Gottes, oder kurz gesagt, sie wird im Licht der Handlungen Gottes in der Welt ausgelegt. Der Mensch, der infolge der Sünde aus der Vollkommenheit der Existenz in und mit Gott herausfiel, verlor aber nicht seine lebenspendende Verbindung mit Gott – das Bild Gottes, das er trägt und durch das alle seine Beziehungen gegründet werden – wie mit Gott, so auch mit den anderen Menschen. Das Bild Gottes erweist sich als eine universale Grundlage – gleichzeitig transzendent und immanent – der menschlichen Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, zur konkreten ethischen Orientierung, zur schöpferischen Aktivität, und zusammen mit diesen ist sie eine Grundlage für die persönliche Erlösung und Vergöttlichung im eschatologischen Plan.

Ja, der Mensch ist schwach und Sünder, fremd und Ausländer in dieser Welt, »sozial und kosmisch obdachlos«[1]. Noch mehr ist er oft seinem tiefsten Wesen gegenüber untreu: in seinen Illusionen, autark zu sein, in seinen Anstrengungen, seine autonome Welt ohne Gott herauszubilden. Aber in den Abgründen seiner Einsamkeit und Verzweiflung, in der Hölle seines Verrates, braucht der Mensch mehr wohltuende Heilung als Verurteilung und Strafe, die Gott in Seiner endlosen Güte und Duldsamkeit Seinem bedauernswerten verlorenen Sohn nicht verwehrt.

Das Dasein des Menschen ist ein »Dasein-zum-Tode«, aber nicht im Sinne der immanent-orientierten Idee von Heidegger. Die christliche Anthropologie deutet die menschliche Person theozentrisch und den Tod – der eine Konsequenz der Sünde ist – als ontologisch überwindbar dank der Kreuzesheldentat des Erlösers, also als Tür zur jenseitigen Fülle des Seins.

Das Christentum spricht den Menschen frei und emanzipiert ihn von seiner angeborenen und sozialen Versklavung. So schreibt Nikolai Berdjaew: »Der antike, griechisch-römische Humanismus ... kennt nicht die Hochfreiheit und die Hochwürde des Menschen. Nach dem griechischen Bewußtsein hängt der Mensch völlig von den kosmischen Kräften ab; die griechische Weltbetrachtung ist kosmozentrisch. Nach dem römischen Bewußtsein hängt der Mensch völlig vom Staat ab. Nur das Christentum ist anthropozen-

---

[1] *M. Buber*, On the Intersubjectivity and Cultural Creativity, Chicago – London 1992, S. 37.

trisch und befreit im Prinzip den Menschen von der Gewalt des Kosmos und der Gesellschaft«[2].

Der Mensch ist der Punkt, wo sich zwei Welten, zwei Realitäten überkreuzen: der Himmel und die Erde, die Ewigkeit und die Zeitlichkeit, das Göttliche und das Natürliche. So wird die Dualität zur Hauptcharakteristik der menschlichen Existenz, diejenige zwischen der Vollkommenheit ihres noumenalen Kerns (das Bild Gottes als Gegebenheit und die Ähnlichkeit Gottes als Aufgabe) und ihrer phänomenalen Mehrschichtigkeit, Disharmonie und Widersprüchlichkeit. Diese Dualität korrespondiert aber in keinem Fall mit der platonisch-gnostischen Interpretation vom in Körper und Seele geteilten Menschen. Eher kann man von »Monodualität« (Simeon Frank) der menschlichen Natur sprechen, d.h. von ihrer existentiellen Dualität bei ontologischem Monismus.

Die Doppelstruktur der menschlichen Existenz ist Folge und Ausdruck der ontologischen Unebenbürtigkeit zwischen der einwesentlichen und unveränderlichen Natur des Schöpfers und der teilhaftigen Natur des Geschöpfes – eine Unebenbürtigkeit, die durch die Sünde und das Herausfallen vertieft wird, statt segensreich-synergetisch überwunden zu werden.

In der orthodoxen Anthropologie wird die Zweipolstruktur des Menschen durch seine »Vergöttlichung« infolge des Erlösungsopfers Christi überwunden, vereinigt und erneuert. Durch die segensreiche und freie Realisierung seiner Berufung »Gott durch Segen zu sein« (hl. Maximos der Bekenner) bekommt der Mensch »Anteil an der göttlichen Natur« (2 Petr 1,4).

Das Christentum mißt das Existierende in persönlich-hypostatischen Kategorien, bringt persönliche Töne in alle Dimensionen der Welt: kosmologisch (der Kosmos wird als Makroanthropos betrachtet), anthropologisch und theistisch (Gott nimmt menschliche Gestalt an). Die Anthropodizee und die Theodizee sind verflochten und zusammen bedingt: der Mensch deutet metaphysisch und existentiell die Grundlagen seines Daseins durch Gott und ist gleichzeitig Seine »lebendige Ikone«[3] – ein Bild, das das absolute Urbild widerspiegelt und ausdrückt. Im Gesicht von Jesus Christus erreicht das Gott-Mensch-Verhältnis den höchsten Grad der Einheit – »ungetrennt«, ohne daß die Distanz vernichtet wäre – »unvermischt« (nach der dogmatischen Definition des Konzils von Chalkedon im Jahre 451).

Die Menschwerdung ist jener Wendepunkt, der die Geschichte zum gott-menschlichen Prozeß verwandelt, gibt ihr ihren höchsten Sinn und ihr Endziel. »Gott wird zum Menschen, damit der Mensch Gott werden kann« – wiederholen der hl. Irenäus von Lyon († 220), der hl. Athanasios der Große († 373), der hl. Gregor von Nyssa († 395), der hl. Gregor der Theologe († 389), und diese dogmatische Wahrheit wird zur spirituellen Achse, um welche sich die anthropologischen Ideen und Einsichten der Patristik »drehen«[4].

---

[2] *N. Berdjaew*, Russkaja ideja, in: O Russii i russkoj filosofskoj kulture, Moskau 1990, S. 128.

[3] *S. Bulgakow*, Swet newetschernij, Moskau 1917, S. 179.

[4] »Man soll unterstreichen, daß es bei den griechischen Vätern keine einheitliche, systematische Theorie von der Persönlichkeit gibt, wie auch keine Terminologie, die sich durchgesetzt hat, sondern nur eine Serie von teilweise übereinstimmenden Herangehensweisen. Man kann nicht über ›eine patristische Lehre von der Persönlichkeit‹ sprechen, als ob es nur eine solche Lehre gäbe«: *K. Ware*, The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers, in: Person and Personality, ed. by *A. Peacoke & G. Gilet*, London 1990, S. 199.

Die Theodizee – als geistige Perspektive, als Denkstruktur und mystische Einsicht – ist untrennbar mit der Anthropodizee verbunden. Denn wir beurteilen den Schöpfer aufgrund Seiner Schöpfung, in der Er sich erweist, äußert, ausprägt, obwohl das nicht substantiell, sondern energetisch ist. Der Mensch selber als Naturschöpfung ist ein Mikrokosmos, aber durch seine Gottesebenbildlichkeit und im eschatologischen Licht seiner Gottesähnlichkeit auch ein Mikrotheos. Das Bild Gottes im Menschen ist jene Realität, die die mikrokosmische und mikrotheistische Menschennatur zusammenbringt: auf der einen Seite garantiert es die ontologische Vollkommenheit und den Sinn des menschlichen Mikrokosmos-Seins, und auf der anderen ist es ein Unterpfand für die eschatologische Gottesähnlichkeit, für die Vergöttlichung des Menschen.

Das Thema vom Menschen als Mikrokosmos ist archaisch und konstruktiv impliziert in jeder primitiven heidnischen Weltanschauung[5]. Nach L. Thunberg entsteht es in der altgriechischen Philosophie unter östlichen Einflüssen. Schon Demokrit definiert das menschliche Wesen als Mikrokosmos, und von Platons »Timäus« ab wird die Mensch-Welt-Analogie mehrmals in der antiken und später in der christlichen Literatur reproduziert. Besondere Blütezeit erlebt es bei den Stoikern, die das Mikrokosmos-Sein der Menschen mit der Idee von der Immanenz Gottes in der Welt verknüpfen. In der christlichen Tradition bekommt diese Idee neuen Sinn, denn die mikrokosmische Natur des Menschen ist mit seinem Verhältnis zu Gott, mit seiner Gottesebenbildlichkeit verbunden. Wahrscheinlich wird der Begriff vom Mikrokosmos im Christentum zuerst unter dem Einfluß des hebräischen Philosophen und Theologen Philon benutzt. Er unterscheidet strikt zwischen dem nach Bild und Ähnlichkeit Gottes und dem aus der Erde geschaffenen Menschen. Für ihn ist die Mensch-Welt-Analogie zweiseitig: zwischen dem Logos und der menschlichen Vernunft (nous) einerseits und der materiellen Welt und dem menschlichen Körper andererseits. Etliche christliche Autoren gehen gerade von dieser Dualität aus, um den Status und die Aufgaben der Persönlichkeit positiv zu bewerten[6].

Noch in der patristischen Literatur folgt die Intuition vom Menschen als Mikrokosmos unbedingt der Mensch-Kosmos- und nicht der Kosmos-Mensch-Richtung. Der Mensch als Naturwesen ist nicht nur und nicht bloß ein Teilchen, obwohl mit zentralem ontologischem Status (König der ganzen Schöpfung), sondern der Kosmos mit all seinen Bestandteilen, Energien und Pulsationen geht in die menschliche Existenz hinein und bekundet sich auf diese Weise als Makroanthropos. Das Präfix »Mikro-« bedeutet überhaupt nicht Verniedlichung und Unterschätzung des Menschen. Umgekehrt impliziert es genau die Begeisterung, daß in ihm das ganze riesige Weltall hineingefaßt ist. Man kann sagen, daß im »Mikrokosmos«-Begriff das Präfix »Mikro-« die Bedeutung des Präfix »Mega-« annimmt, sich in ein Mittel zur Unterstreichung der qualitativen Außerordentlichkeit verwandelt, trotz der Begrenztheit im Raum. Den expressivsten Grund für eine solche Vermutung gibt uns der Gedanke des hl. Gregor des Theologen: »Gott schuf den Menschen als zweiten Kosmos, *ein riesiges Weltall in dem kleinen*«[7], der den Menschen

---

[5] *Tz. Bojadgiew*, Renesansat na XII wek, Sofia 1991, S. 129.

[6] *L. Thunberg*, The Human Person as Image of God in Eastern Christianity, in: Christian Spirituality, Bd. I., ed. by *B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq*, London 1989, S. 295–296.

[7] *Gregor der Theologe*, In Theophania Or. 38: *PG* 36, 321 C - 324 B.

eher als Mega- als als Mikrokosmos vorstellt. In der Idee vom Menschen als »Mikrotheos«, d.h. kleinem Gott, betont das Präfix »Mikro-« genau das Entgegengesetzte – die ontologische Unebenbürtigkeit des Menschen in Hinsicht auf Gott, den Umstand, daß sogar in seiner segensreich-eschatologischen Umwandlung in einen Mikrotheos der Mensch keine wesensmäßige, sondern nur energetische Einheit mit Gott erreicht. Die Kulmination seiner Vervollkommnung drückt sich im Erreichen von Gottesähnlichkeit aus und die Ähnlichkeit ist dennoch ein Verhältnis der »Differenz-und-Gleichheit«.[8]

Der Mensch ist Mikrokosmos, weil in ihm die ganze Schöpfung versammelt und konzentriert wird. Mehr noch, er erweist sich als Maß und Norm der Schöpfung, als Schöpfung in ihrem optimalen Zustand[9], wie Jesus Christus Maß und Norm für den Menschen ist. »Schau dich an, und du siehst die ganze Schöpfung«, ruft der hl. Nilo von Ankyra aus[10]. Und der hl. Basileios der Große zieht die Schlußfolgerung: »Insgesamt gibt dir die pünktliche Beobachtung deiner selbst führende Prinzipien zur Gotteserkenntnis. Wenn du in dich eindringen würdest, wäre es nicht mehr nötig, die Spuren des Schöpfers in der Allweltsordnung zu suchen, sondern du erkennst in dir selbst die große Weisheit deines Schöpfers«[11].

Die Idee vom Menschen als Mikrokosmos geht in das Suchen und in die Einsichten der zeitgenössischen orthodoxen Theologen ein. Pawel Florenskij akzentuiert die Vertauschbarkeit der Behauptung, der Mensch und die Natur sind »gleich unter sich und mit dem Ganzen«. Der Mensch und die Welt sind zusammen bedingt. Der Mensch ist Grenzenlosigkeit und gleichzeitig ist er Mittelpunkt der Welt, ihre verkürzte Zusammenfassung, während die Welt Offenbarung und Projektion des Menschen ist[12].

Wladimir Lossky meint: »An der Grenze zwischen dem Spekulativen und dem Empirischen stehend, vereinigt sie [die Welt] der Mensch in sich, Anteil habend an allen Sphären des geschaffenen Weltalls«[13]. »Der Mensch besitzt hierarchische Struktur, die zeigt, daß er in sich alle Stufen der kosmischen Existenz enthält. Er setzt voraus und enthält alle Tage der Schöpfung und die ganze kosmische Hierarchie der Existenz« (B. Wischeslawtzew)[14].

Deshalb liegen die Konsequenzen des Sündenfalls mit ihrer die Kräfte übersteigenden Last auf der ganzen Natur. Deshalb ist der Mensch zur Erlösung berufen, nicht nur seiner, sondern der ganzen Schöpfung. Seine Schlüssellage in der Welt bestimmt den Folgenreichtum seiner Fehler wie auch seiner guten Taten.

Die patristische Tradition sieht die echte menschliche Vervollkommnung und seinen Ruhm nicht in dem, was den Menschen der Schöpfung gleichsetzt[15], sondern in dem, was

---

[8] Vgl. *Tz. Bojadgiew,* Renesansat na XII wek, Sofia 1991, S. 141: »Jede Ähnlichkeit ist *gleichzeitig* ein Verhältnis der Differenz-und-Ähnlichkeit«.

[9] *Tz. Bojadgiew,* a.a.O., S. 134.

[10] *St. Nilo von Ankyra,* Epistul. Lib. II, Ep. 119, Rhegino Archimandritae: *PG* 79, 252 B.

[11] *W. Welikij,* Tworenija, in: Tworenija swjatach otzow, Bd. 8, Moskau 1846, S. 44.

[12] *P. Florenskij,* Makrokosmos i mikrokosmos, *Filosofia* 3 (Sofia 1992) 41–43.

[13] *Wl. Lossky,* Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi. Dogmatitscheskoe bogoslowie, Moskau 1991, S. 182.

[14] *B. Wischeslawtzew,* Obraz Bogij w sostawe tscheloweka, *Put* 49 (1935) 55.

[15] Zum Beispiel ist nach Gregor von Nyssa die Angleichung des Menschen an das geschaffene Weltall, das ihn mit Qualitäten schmückt, die der Maus und Mücke eigen sind, keine Lobpreisung. Seine echte Würde soll man

ihn vom Kosmos unterscheidet und mit dem Schöpfer verbindet. Die Heilige Schrift leitet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ab aus der Erzählung von seiner Erschaffung als ein besonderer, von der Erschaffung der übrigen Schöpfung verschiedener Akt, wie auch von seiner uranfänglichen Anteilnahme an der Natur Gottes. »Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über alle Tiere des Feldes und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. Und *Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie als Mann und Weib*« (Gen 1, 26–27). (Die orthodoxe Übersetzung des Septuaginta-Textes lautet: »Laßt uns den Menschen schaffen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit«).

Der patristischen Literatur fehlt eine einheitliche, dogmatisch sanktionierte Auffassung vom Charakter des Bildes Gottes im Menschen. Die heiligen Väter vereinen das Thema des Apostels Paulus von Christus als »Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15; 2 Kor 4,4) mit dem Thema der Genesis – den zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen. Bei Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa ist die Unterschiedlichkeit klar ausgedrückt: Christus ist das Bild Gottes par excellence und der Mensch ist zu Seinem Bilde geschaffen. »Zum Bilde Christi, denn das ist zum Bilde des Schöpfers« (der hl. Johannes Chrysostomos)[16].

Der hl. Klemens von Alexandrien und der hl. Kyrill von Alexandrien wie auch der hl. Basileios der Große setzen das Bild Gottes im Menschen gleich mit der Vernunft. Der hl. Methodios von Olymp sieht dieses Bild in der Seele des Menschen und der hl. Irenäus von Lyon verteidigt die Idee von der menschlichen Einheit. Für ihn betrifft die Gottesebenbildlichkeit nicht nur ein oder ein anderes Element des menschlichen Wesens, sondern die einheitliche menschliche Natur, die Seele und den Körper in ihrem untrennbaren Zusammensein. In jedem Fall setzt sich die Auffassung durch, daß die genaue und konkrete Bestimmung des Bildes Gottes im Menschen unmöglich ist. Dem hl. Gregor von Nyssa nach spiegelt das Bild Gottes im Menschen die Vollkommenheit seines Urbildes wider, besitzt aber notwendig auch seine Nicht-Erkenntnis. Was jedoch das Problem der Gottesähnlichkeit betrifft, sind die Meinungen der griechischen Väter relativ einmütig. Im Unterschied zur Gegebenheit der Gottesebenbildlichkeit ist sie vor allem Aufgabe. Sie ist mit dem symbolisch-realen Erreichen des Innenlebens der Heiligen Dreieinigkeit verknüpft[17].

Insgesamt sind das Bild und die Ähnlichkeit mit Rücksicht auf die Berufung und das Endziel des menschlichen Daseins unterschieden worden. Origenes verbindet die Vollkommenheit der Ähnlichkeit mit der Idee von der Gottesnachahmung und von dem Ende der Geschichte. Klemens von Alexandrien betont, daß die Ähnlichkeit etwas mehr als das bedeutet, was uns durch die Natur gegeben wird. Irenäus von Lyon ist wahrscheinlich der erste kirchliche Vater, der den Unterschied durchsetzt und von der Gottesähnlichkeit als Aufgabe und Ziel schreibt. Nicht alle patristischen Autoren basieren auf dieser Unter-

---

in seiner Gottesebenbildlichkeit suchen. *Gregor von Nyssa,* De hominis opificio: *PG* 44, 177 D - 180 A. Dieser kategorische Negativismus des hl. Vaters kommt von der scharfen Unterscheidung zwischen der Gottesebenbildlichkeit und der Mikrokosmoshaftigkeit des Menschen.

[16] *P. Nellas,* Deification in Christ, New York 1987, S. 24.

[17] *K. Kern,* Antropologija sw. Gr. Palama, Paris 1950, S. 109, 128, 147, 187, 368, 374.

scheidung – teilweise wegen der Befürchtung, in exegetische Extreme zu verfallen, aber vor allem, weil die ziemlich scharfe Entgegenstellung, wie etwa bei Origenes, die Gottesähnlichkeit nur mit dem Intellekt gleichsetzen kann. Auf diese Weise wird die Gottesähnlichkeit völlig auf einen spirituellen Plan übertragen, und man kommt zu der Idee von der Befreiung des Körpers durch asketische Anstrengung (diese Unterscheidung z.B. fehlt bei Kyrill von Alexandrien, bei Gregor von Nyssa und Gregor dem Theologen). Später wird sie aber durchgesetzt und weit benutzt – bei Maximos dem Bekenner z.B., indem sie auf der Idee von dem dynamischen Charakter des Gottesbildes selber basiert. Die Menschen sind nach dem Bild Gottes geschaffen, um Ihm ähnlich werden zu können. Und ihre Gottesähnlichkeit ist gleichzeitig ihre höchste Vollkommenheit und Erfüllung der Aufgabe, Mediatoren zwischen der geschaffenen Welt und dem Schöpfer zu sein. Es ist hier freilich zu erinnern, daß in der christlichen Tradition der Mensch gleichzeitig in mehreren Aspekten betrachtet wird: als Mikrokosmos und Vertreter des geschaffenen Weltalls; als Persönlichkeit und Vertreter der menschlichen Gattung; als Mikrotheos und Vertreter des Geschöpfes in seinem vergöttlichten Zustand der höchsten Anteilnahme an der Natur Gottes.[18]

Der heilige Gregor Palamas († 1359) verbindet die Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit seiner Fähigkeit zur Erschaffung. Er stellt der augustinischen Tradition, die die absolute Vorbestimmung zur Rettung oder Verurteilung bestätigt, die dynamische Vision gegenüber. Jeder Mensch ist gottbegnadet und die Menschen unterscheiden sich nur in ihren charismatischen Begabungen und in ihrer Fähigkeit und Bereitwilligkeit, den Gottessegen anzunehmen[19] – eine Imperatividee in der orthodoxen Anthropologie.

»Wir nennen mit dem Namen ›Mensch‹ weder nur die Seele noch nur den Körper, sondern die beiden zusammen, denn der ganze Mensch wurde nach dem Bild Gottes geschaffen«, schreibt Gregor Palamas[20]. Nach den byzantinischen Theologen und Philosophen bestimmt das den höheren Daseinsstatus des Menschen gegenüber den Engeln. Vom Menschen wird verlangt, nicht seine körperlichen Leidenschaften zu töten, sondern neue höhere Vollkommenheit zu erreichen, die wie dem Körper auch der Seele Anteilnahme am Leben der Gnade versichern würde. Die Gegenüberstellung von Körper und Geist beim Apostel Paulus ist eine Konsequenz der Sünde; der Körper und der Geist sind zwei Aspekte des einheitlichen Menschenwesens[21].

Die christliche Tradition emanzipiert entschlossen den Körper von der Vorstellung Platons, daß er ein »Gefängnis für die Seele« sei (Phaidon, 82e) und lobpreist ihn als »Tempel des Heiligen Geistes« (1 Kor 6,19). Der Körper ist weder Konsequenz des Sündenfalls noch Quelle der Sünde, sondern ursprüngliches Wesen. Die christliche Überlieferung betrachtet ihn im Licht des Grunddogmas von der Menschwerdung Gottes und der mit diesem Dogma verbundenen Lobpreisung der Gottesmutter, in deren Person die

---

[18] *L. Thunberg*, The Human Person as Image of God in Eastern Christianity, in: Christian Spirituality, Bd. I., ed. by *B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leqlercq*, London 1989, S. 298 f.

[19] *I. Ekonomtzew*, Prawoslawie. Wizantija. Rossija, Paris 1989, S. 220.

[20] *Gregor Palamas*, Prosopopoeiae: *PG* 150, 1361 C.

[21] *Vl. Lossky*, In the Image and Likeness of God, New York 1974, S. 63–64.

Menschlichkeit die Würde erhält, den Gottessohn zu empfangen und zur Welt zu bringen. Jesus selber ist »Erlöser des Leibes« (Eph 5,23)[22].

Diese Apologie des Materiellen in der Orthodoxie ist beredte Antwort auf alle Beschuldigungen der westlichen Theologie, daß die orthodoxe Lehre asketischen Extremismus, Leugnung und Unterschätzung des diesseitigen Lebens und der empirischen Welt wie auch »kosmischen Atheismus« (Fr. Gogarten) propagiere. Der Vision von Sergij Bulgakow nach ist die ganze Natur »versophiisiert«, von den segensreichen Gottesenergien durchdrungen, und in diesem Sinne reflektiert sie das Gottesbild auf einem primordialen Niveau.

In der orthodoxen Tradition nehmen Erleuchtung und Verklärung einen wichtigen Platz ein. Diese Tatsache findet Ausdruck auf liturgischer Ebene – in den Ritualen für die Weihe des Essens, der Natur und der verschiedenen Seiten der empirischen Existenz und auf biblischer Ebene – in der Auffassung, daß der Mensch hierarchisch höher als die Engel steht, denn sie sind »allesamt dienstbare Geister, ausgesandt zum Dienst um derer willen, die das Heil ererben sollen« (Hebr 1,14). Die gesamte Auferstehung nach dem Jüngsten Gericht bestätigend, erklärt sich die Orthodoxie gegen die Kremation des Leibes nach dem Tod – eine Regel mit tiefen theologischen Grundlagen, die heute manchmal mißachtet wird[23].

Die geschaffene Welt ist der Rettung und Erlösung würdig. In der Tradition von Origenes ist die Vielheit der sichtbaren Realität Konsequenz des Sündenfalls und der leiblichen Natur des Menschen, und die einzige ontologisch würdige Realität ist die geistig-göttliche Ewigkeit. Im Gegenteil hierzu betrachtet die orthodoxe Lehre das gesamte Geschöpf als »gute Tat« Gottes, und dies betrifft den Menschen par excellence.

Das Thema des Gottesbildes im Menschen ist alldurchdringend und -umfassend in der orthodoxen Theologie, was nach Wladimir Lossky ihre Definition als »Theologie des Bildes« motiviert. Sie umfaßt alle mit der Ökonomie Gottes verbundenen Ereignisse in der Natur und in der Geschichte. Darauf beharrend, daß der Mensch »logikos« ist (nach dem Bild des Logos), verknüpft noch Origenes alle Modalitäten seiner Existenz mit der Theologie des Bildes. Das Gottesbild »strahlt« im Menschen in seinen zwei Aspekten: einerseits ist es das Prinzip der Selbstoffenbarung Gottes, die durch die patristische Formel »von dem Vater, durch den Sohn, in dem Heiligen Geist« ausgedrückt wird, wobei der Heilige Geist nach dem Bild des Sohnes ist (hl. Johannes Damaskenos), denn »niemand kann Jesus den Herrn nennen außer durch den Heiligen Geist« (1 Kor 12,3). Andererseits ist das Bild eine konkrete Beziehung zwischen Gott und dem Menschen – Beziehung, die von dem Heiligen Geist bestätigt und segensreich realisiert ist und die die Einzigartigkeit des Menschen definiert. Im Kontext der Menschwerdung (eher durch das Ereignis der Menschwerdung) hat die Erschaffung des Menschen nach dem Gottesbild universale Daseinsbedeutung und theologischen Wert[24].

So der hl. Irenäus von Lyon: »Vor der Menschwerdung war es richtig zu sagen, daß der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, aber es war nicht möglich, dies zu zei-

---

[22] *S. Bulgakow*, Swet newetschernij, Moskau 1917, S. 247.
[23] *K. Ware*, The Orthodox Church, London 1993, S. 233.
[24] *Vl. Lossky*, In the Image and Likeness of God, New York 1974, S. 126, 135, 186, 136.

gen, weil das Wort, nach dessen Bild der Mensch geschaffen war, immer noch unsichtbar war. Die Ähnlichkeit war verloren. Das Fleisch gewordene Wort stellt dieses Bild und diese Ähnlichkeit wieder her, denn es selbst wurde das, was nach seinem Bild geschaffen wurde.« Der Mensch erwirbt die Ähnlichkeit durch den Heiligen Geist. »Wenn im Menschen der Geist sich nicht mit der Seele verbindet, ist dieser Mensch unvollkommen, er trägt das Gottesbild in seinem Leib, aber bekommt keine Ähnlichkeit durch den Geist.«[25] So erhebt die Ökonomie des Sohnes und des Heiligen Geistes den Menschen zur Gottesnatur, wobei der Vorgang des Gott-Ähnlich-Werdens nicht in das irdische Leben des Menschen hineinpaßt, sondern er vereinigt die Menschennatur auf allen ihren Ebenen (somatische, psychische, pneumatische) und wandelt sie soteriologisch-eschatologisch um[26].

In den Werken des hl. Gregor Palamas nimmt das Gottesbild im Menschen den Charakter des eigenartigen inneren »natürlichen Gesetzes« an, der existentiell-dynamischen Realität, die mit dem Gottessegen verbunden ist, mit der dieses Bild verdunkelnden Sünde und mit dem den früheren Zustand wiederherstellenden Jesus Christus. Das Gott-Ähnlich-Werden ist eine Handlung der Gnade, aber im Synergismus mit dem freien Menschenwillen. Es ist eine Gottesgabe, aber Gott gibt nur das, was der Mensch imstande ist, anzunehmen[27].

Die Erlösung und Rettung des Menschen ist segensreich-frei-schöpferischer anagogischer Akt, der weder in den Rahmen einer naturalistisch-soteriologischen Vorstellung von einer gewalttätigen Gnade hineingestellt werden kann (denn die Rettung kann nicht gegen den Willen des Menschen vollzogen werden), noch ist er mit der protestantischen Auffassung von dem völligen Verlust des Gottesbildes nach dem Sündenfall korrelativ. (Karl Barth z.B. erklärt diese Ideen der kirchlichen Väter für ausgedacht und biblischer Grundlagen ermangelnd)[28].

Das Gottesbild ist ontologisches, unabänderliches Fundament, ursprüngliche Kraft im Menschen, die sein Leben und seine schöpferische Neigung garantiert. Sie kann wachsen oder abnehmen, leuchten oder verdunkelt werden, dem freien Willen des Menschen entsprechend[29]. Die Gottesebenbildlichkeit wird entelechetisch gegeben, aber ihre endgültige Realisierung, d.h. das Gott-Ähnlich-Werden, ist aktueller Übergang von potentiellem in aktuellen Zustand[30].

Das Ewige im Menschen ist nicht seine Natur, sondern seine urewig vorgegebene persönliche Norm-Idee. Die menschliche Existenz bekommt Wert und ontologische Rechtfertigung nur in und durch ihre Korrelativität mit Gott[31]. Noch mehr – der Mensch ist Ikone, Symbol und Hieroglyphe von Gott[32].

---

[25] *Maximos der Bekenner*, Contra Haereses lib. V: *PG* 7, 1167–1168, 1137–1138.
[26] *Vl. Lossky*, The Vision of God, Bedfordshire 1973, S. 31.
[27] *J. Meyendorff*, A Study of Gregory Palamas, New York 1974, S. 120–121.
[28] *Vl. Lossky*, In the Image and Likeness of God, New York 1974, S. 126.
[29] *S. Bulgakow*, Agnez Bogij, Paris 1933, S. 169.
[30] *S. Bulgakow*, Newesta Agnza, Paris 1945, S. 91.
[31] *E. Trubetzkoj*, Mirosozertzanije Wl. Solowjowa, Bd. I., Moskau 1913, S. 364–365.
[32] *S. Bulgakow*, Filosofija imeni, Paris 1953, S. 185.

Das Gottesbild im Menschen ist nicht nur mit seinem dreieinigen geistigen Bestand (Wille, Vernunft, Gefühl) verbunden – Dreieinigkeit, die gleichzeitig Grundlage der Spiritualität des Menschen, innerliche Daseinsform und Streben nach der ursprünglichen Einheit ist. Es reflektiert in der Hypostasenhaftigkeit des Menschen, in seiner Berufung eine natürliche Hypostase, eine Person zu sein. Eine Person, die absolut in ihrer potentiellen Bedeutsamkeit, aber immer begrenzt und relativiert in ihrer Aktualität ist. Gerade die potentielle Absolutheit bringt die Tragik des Daseins und der Weltempfindung des Menschen[33].

Die Sünde bringt »das Pathos der Entfernung, das Gefühl der Gottverlassenheit« (S. Bulgakow)[34]; sie verheert die ursprüngliche Einheit von Bild und Ähnlichkeit. Von diesem vorsündigen Zustand trennen uns die »Kleider aus Fell«, mit welchen Gott Adam und Eva anzieht (Gen 3,21), wie auch der Tod, der nicht so sehr als Strafe, denn als Barriere gegen die Möglichkeit einer endlosen Vermehrung der Sünde und einer Verewigung der Entfernung von Gott erscheint. Nach der Sünde ist das Bild getrübt und beschädigt. Der gefallene Mensch bewahrt in sich die Gottesebenbildlichkeit, aber verliert die Fähigkeit, seine Entelechie-Form zu finden, sich als Gottesähnlichkeit zu realisieren.

Der Mensch als Mikrokosmos (und die ganze Natur mit ihm zusammen, die sein einzigartiger »Spiegel«, seine »Ausdehnung« ist) bewahrt seine »Sophia-haftigkeit«, seine Durchdringung mit den Energien Gottes[35]. Das ist möglich, gerade weil in ihm das Gottesbild aufbewahrt wird. Das Christentum gibt der ganzen Schöpfung religiöse Sanktion. Es ist mit dem Mitgefühl gegen jedes lebendige Wesen und gegen die Natur erfüllt[36].

Der Mensch ist nicht nur Mikrokosmos, sondern auch Mikrotheos: »Ich habe gesagt: Ihr seid Götter« (Joh 10,34). Die Antinomie der Idee vom Menschen als Gott-durch-Segen erregt und bewundert das Denken in den ersten christlichen Jahrhunderten. So der hl. Basileios der Große: »Der Mensch ist Schöpfung, aber hat die Aufgabe, ein Gott zu werden«. »Gleichzeitig Himmel- und Erdwesen, erstaunliches Geschöpf – ein geschaffener Gott« – schreibt der hl. Gregor der Theologe.

Die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos und Mikrotheos kann in eigenartiger Parallelität mit einem anderen Thema im Christentum betrachtet werden – mit dem Thema von Natur und Gnade. Die eventuelle Bestimmung des Menschen als Mikrokosmos seiner Natur nach und Mikrotheos der Gnade Gottes nach bleibt zum großen Teil in den Grenzen der Bedingtheit[37], weil das von der Erlösungstat Christi gereinigte Gottesbild im Menschen den mikrokosmischen und mikrotheistischen Aspekt der Person vereint, d.h. es verbindet das Aktuelle mit dem Potentiellen, das Reelle mit dem eschatologisch Erreichbaren. Die Aktualisierung des Menschen als Mikrotheos im vollständigen Sinn des Wortes kann nur überweltlich, jenseitig sein; sie ist Synonym des »Gott-Ähnlich-Werdens«. In jedem Fall bleibt die Rolle der Gnade bestimmend.

---

[33] *S. Bulgakow*, Swet newetschernij, Moskau 1917, S. 280–281, 279.

[34] *S. Bulgakow*, a.a.O., S. 309.

[35] *S. Bulgakow*, a.a.O., S. 341, 321.

[36] *B. Wischeslawtzew*, Obraz Bogji w sostawe tscheloweka, *Put* 49 (1935) 70.

[37] *Wl. Lossky*, Otscherk mistitscheskogo bogoslowija, Moskau 1991, S. 96, erwähnt, daß »die Kosmologie und Anthropologie der orthodoxen Kirche sehr dynamisch sind, was die strenge Entgegenstellung der Begriffe der Natur und des Segens ausschließt – sie sind ineinander durchdrungen und existieren ineinander«.

Alles, was bis jetzt gesagt wurde, darf uns nicht zu der Vorstellung vom Gottesbild als etwas Unabänderlichem und für alle Menschen Gleichem führen. Wie schon diskutiert wurde, ist sein Wesen nicht vollständig definiert, wegen der Undefinierbarkeit des Urbildes, der Unerkennbarkeit Gottes, wie auch wegen seines dynamischen Charakters. Die Vollkommenheit seiner Äußerung ist nur durch freie Wahl und die bewußte Anstrengung jedes Menschen garantiert. Es ist mit dem in der Schöpfung eingesetzten Aspekt der Vielheit verbunden. Die gemeinsame Menschennatur drückt sich hypostatisch vielfältig aus: Jede Person spiegelt ikonisch das Bild wider, indem sie es durch ihre einmalige Individualität umwandelt und ihm Eigentümlichkeit gibt. Diese Widerspiegelung ist ontologisch und existentiell vorgegebenes Prinzip der wesentlichen Verbindung mit Gott; sie hat nichts Gemeinsames mit der naturalistisch-mechanistischen Reflektierung der materialistischen Widerspiegelungstheorie. Das Gottesbild im Menschen ist das in der Person verkörperte »Wort«, die von Gott ausgesagte Idee über diese Person. Alle Menschen tragen das Gottesbild, aber in verschiedener Weise, denn sie unterscheiden sich wie durch die durch Gnade erhaltenen Charismen auch durch ihre freie persönliche Wahl. Das gemeinsame Bild wird in der in ihren existentiellen Manifestationen vielgestaltigen, vielfältigen Menschheit widergespiegelt und garantiert ihre ontologische Einheit, gleicht aus und erschöpft die Zentrifugalkräfte der Entfernung und des Gefallenseins. Als komplizierte transzendent-immanente Wirklichkeit vereinbart das Gottesbild verschiedene Daseinsstufen: als immanent für das Geschöpf ist es nach Art einer Multiplikation geäußert und als transzendentes Wesen drückt es das Gottesalleinigkeitsprinzip aus.

Die ontologische Einheit der Menschheit findet ihre möglichst vollständige Manifestation in der ekklesialen Gemeinschaft, in der Kirche als Leib Christi und Gottesreich auf der Erde. In der eschatologisch-soteriologischen Perspektive, Gott durch Gnade zu sein, ähnlich wie Gott zu werden, kehrt der Mensch zu sich selbst zurück – natürlich auf einem neuen Daseinsniveau, denn das ist sein echtes Wesen in seiner Transzendenz und Theonomie. Das Gottesbild von dem Schlamm der Sünde reinigend und es bewahrend, erhält der Mensch seine Eigenartigkeit, die Einmaligkeit seiner Verbindung mit Gott, die gemeinschaftlich in der spirituellen Einheit der Kirche als eucharistische, segensreich-eschatologische und soteriologische Gemeinschaft realisiert sind. Dem Schöpfer ähnlich werdend, übertrifft der Mensch die Begrenztheit seiner Natur und wird zum vollkommenen Bewohner des himmlischen Jerusalem.

Das Gottesbild ist die *Theosis als Prozeß*, als Werden in der Zeit und im Raum, eine freie Reise zu Gott, lebendige Empfindung der Gottesanwesenheit (oder Nicht-Empfindung, was überhaupt nicht Abwesenheit bedeutet), und die Ähnlichkeit ist seine eschatologische Vollendung. In diesem Sinne »befindet sich« das Gottesbild in der temporären geschichtlichen Entfaltung der menschlichen Existenz, und die Gottesähnlichkeit ist ihr ontologisches Endziel.

Das Gottesbild ist die Verbindung des verlorenen Sohnes mit dem väterlichen Haus, die tiefe seelische Sicherheit, daß es nach unserer Obdachlosigkeit und dem Wanderleben in der irdischen Welt für uns ein letztes Asyl und Heim gibt. Die Gottesähnlichkeit ist der Zustand, der den Heimgekehrten zu einem vollberechtigten Teilnehmer in der Natur Gottes macht. In diesem Sinne findet die »Theologie des Bildes« ihre Vollendung und

Vollziehung in der »Theologie der Ähnlichkeit«, die durch ihre soteriologisch-eschatologischen Dimensionen zu einer »Theologie der Theosis« wird.

Das Gottesbild im Menschen ist ein Analogon zur Offenbarung Gottes durch Seine Menschwerdung und energetische Anwesenheit in der Welt, indem die Ähnlichkeit mit dem jenseitigen Schweigen verhüllt ist, wie das unausgesprochene und undefinierbare Mysterium des absolut jenseitigen und unerreichbaren Gotteswesens. Und während wir bezüglich des Bildes die methodologische Strategie der kataphatischen Theologie anwenden können, d.h. es unmöglich ist, daß wir es durch (obwohl unvollkommene) Begriffe und Ideen ausdrücken, weil es dennoch immanente Anwesenheit, energetische Äußerung Gottes ist, ist die Ähnlichkeit in die ehrfurchtsvolle Finsternis der Apophatik, des eschatologischen Horizonts hineingetaucht.

Während die ursprüngliche Bild-und-Ähnlichkeit das verkörperte Wort, der Gottessohn, der »der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6) als Endziel und vollzogene Ähnlichkeit ist, ist das Gottesbild der unvollkommene »Weg, Wahrheit und Leben« des Menschen im Licht der Erlösung und des ewigen Lebens.

Die Ursache für den Abgrund zwischen dem Bild und der Ähnlichkeit ist die Sünde. Als völlige Unähnlichkeit zerstört sie die Keime der Ähnlichkeit im Menschen. Mit dem Unglauben als Sünde wählt der Mensch den Tod, und der Tod wird zum Zeichen der absoluten ontologischen Nichtebenbürtigkeit von Schöpfer und Geschöpf, Ewigem und Zeitweiligem. Der Tod wird zu einer der Erlösungstüren, durch welche der hinausgefallene Mensch die diesseitigen Räume der Unähnlichkeit verläßt.

Das Gottesbild ist die ikonische Anwesenheit Gottes im Menschen, aber es ist ein »dunkles«: »Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild«, während die Ähnlichkeit unser künftiges Treffen »von Angesicht zu Angesicht« (1 Kor 13,12) ist, denn das Ähnliche entdeckt sich nur in seinem Ähnlichen.

Das Thema des Bildes Gottes im Menschen ist fundamental für die orthodoxe Anthropologie. Es betrifft alle Aspekte und Manifestationen der Menschennatur und ist unmittelbar mit den Problemen der Freiheit und der Sittlichkeit, der Liebe und des Schaffens verbunden, d.h. es zeichnet sich als Mittelpunkt, der die Ästhetik und die Ethik, die Gnoseologie und die Soteriologie vereint, ab. Es erweist sich als ein Koordinatensystem, das alle Themen des Menschendaseins umfaßt.

Die Theonomie des Menschenwesens bestimmt die Theonomie der menschlichen Erkenntnis, der Sittlichkeit, der Erschaffung, d.h. die Prinzipien der Erkenntnis, die Normen des Soziallebens, die Skala der ästhetischen Werte. Der Mensch ist Schöpfer, sowie er ein Mittäter des ewigen Schöpfers ist. Er strebt nach dem Guten, weil Gott das absolute Gute ist. Die menschliche Existenz findet ihre höchste Realisation in der Liebe – denn Gott ist Liebe.

Der Mensch besitzt die Würde der Möglichkeit, Gott zu erkennen – obwohl nur in Seinen energetischen Manifestationen und nicht in Seinem Wesen – denn, so S. Bulgakow, »das Bild ist Mittel zur Gotteserkenntnis«[38].

Der Mensch ist die Offenbarung der Natur; als Mikrokosmos hat er eine wichtige und verantwortungsvolle Berufung – Mittler, ein Mediator zwischen dem Schöpfer und dem

[38] *S. Bulgakow*, Swet newetschernij, Moskau 1917, S. 321.

Geschöpf zu sein. Denn wie das menschliche Wesen und Potential dank Gott aufgedeckt und realisiert sind, so sind auch das Wesen und Potential der Schöpfung durch den Menschen aufgedeckt und realisiert[39].

Der Vollzug dieser außerordentlichen Berufung ist möglich, weil der Mensch einerseits in seiner hypostatischen Existenz den geistigen und den materiellen Aspekt der Schöpfung vereint und weil sie andererseits mit der von Gott gegebenen Aufgabe, seine Einheit aufzubauen, verknüpft ist. Diese Aufgabe ist besonders aktuell nach dem Sündenfall, wenn die Trennungs- und Ausgrenzungskräfte und die Widersprüchlichkeit im menschlichen Dasein sehr stark sind.

Die Idee vom Menschen als Mediator zwischen Gott und der Welt wurde zum ersten Mal von Nemesis von Emes geäußert. Nach ihm spiegelt der Mensch das geschaffene Weltall wider und ist berufen, die Gegensätze der Welt in sich zu vereinen: das Sterbliche und das Unsterbliche, das Rationale und das Irrationale. Gerade der von Nemesis gesetzte Akzent auf der Vermittlungsfunktion des Menschen überwindet die Spannung zwischen der Idee vom Menschen als ein die äußere Welt widerspiegelnder Mikrokosmos und der Idee von ihm als Gottesbild[40].

Die Mediatorauffassung ist ausführlich in den Schriften des hl. Maximos des Bekenners († 662) entwickelt. Nach ihm gibt es fünf Stufen der Trennung, die der Mensch zu überwinden berufen ist:

–zwischen Gott und dem Geschöpf;
– zwischen der spekulativen und der Sinnenwelt;
– zwischen Himmel und Erde;
– zwischen dem irdischen Kosmos und dem Paradies;
– zwischen Mann und Frau[41].

Adam müßte diese Trennungen durch bewußtes Bemühen überwinden und auf diese Weise in sich den ganzen geschaffenen Kosmos vereinen und zusammen mit ihm die Vergöttlichung erreichen. Aber infolge des Sündenfalles realisiert der Mensch seine Berufung nicht. Seine Mission wurde von Christus übernommen, und dadurch ergibt sich die Möglichkeit, daß der Mensch seine Aufgabe erfüllt und den Weg zur Theosis findet[42].

In der Ökonomie Gottes hat der Mensch die Rolle des Mediators und Priesters, denn er ist ein Bild von Jesus Christus, dem Gott-Menschen, in dem »alles zusammengefaßt wurde, was im Himmel und auf Erden ist« (Eph 1, 10). »Und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm« (Kol 1, 17).

Jesus Christus ist Vorbild für jeden Menschen, so Pawel Florenskij. Vorbild bedeutet hier keinen abstrakten Begriff oder eine Norm für das Menschsein, sondern verkörperte Idee mit lebendigem Inhalt. Er macht den Anfang mit dem neuen Leben[43], weil er auf der Erde das Antlitz der Zukunft zeigt – das Reich Gottes.

---

[39] *P. Nellas,* Deification in Christ, New York 1987, S. 30.

[40] *L. Thunberg,* The Human Person as Image of God in Eastern Christianity, in: Christian Spirituality, Bd. I., ed. by *B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq,* London 1989, S. 297.

[41] *Maximos der Bekenner,* Ambiguorum liber: *PG* 91, 1305 D.

[42] Siehe ausführlicher: *Wl. Lossky,* Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi. Dogmatitscheskoe bogoslowie, Moskau 1991, S. 67–68, 124–125.

[43] *P. Florenskij,* U wodorazdelow misli, Moskau 1990, S. 232.

In der orthodoxen Tradition wurde aufgrund der Schriften des hl. Nikodemos vom Heiligen Berg, des hl. Johannes Damaskenos, des hl. Gregor Palamas, die Auffassung von drei Arten der Vereinheitlichung durchgesetzt, d.h. die Substanz-, Hypostasen- und energetische Vereinheitlichung. Substantiell ist die Einheit der wesenseinen und untrennbaren Heiligen Dreieinigkeit; hypostatisch – der göttlich-menschlichen Natur von Jesus Christus und energetisch – die durch die Gnade erreichte Einheit des Menschen mit Gott. Die letzte ist durch die Erschaffung des Menschen nach dem Gottesbild garantiert, was aber den ontologischen Abgrund zwischen der geschaffenen und der nichtgeschaffenen Natur nicht aufhebt[44].

Zu dieser Frage schreibt Wladimir Lossky: »Die Vereinheitlichung, zu der der Mensch berufen ist, ist weder hypostatisch, wie bei der menschlichen Natur von Christus, noch substantiell, wie bei den Personen der Heiligen Dreieinigkeit. Sie ist Vereinheitlichung mit Gott in Seinen Energien ... In seiner segensreichen Vergöttlichung bleibt der Mensch geschaffen, so wie Christus, der zum Menschen nach seiner Menschwerdung wird, aber Gott bleibt«[45].

Die Rechtfertigung des Menschen ist unbedingt mit der Erklärung seiner ontologischen Unebenbürtigkeit mit Gott, mit dem Verständnis für die rettende Kraft der Buße, der frommen Demut und des ehrfurchtsvollen Gebets verbunden. Als er die Entwicklung dieser Ideen bei Pawel Florenskij verfolgt, schreibt Abt Andronik Trubaschow: »Während in der Theodizee der Mensch die Gottesoffenbarung mit seiner Vernunft zu erreichen versucht und Gott als ›den Weg, die Wahrheit und das Leben‹, als den urewigen Erlöser prüft und annimmt, wendet er sich in der Anthropodizee zu sich selbst, um seine Unvollkommenheit und Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Urbild und mit der göttlichen Wahrheit zu begreifen und die Notwendigkeit von Buße und Selbstreinigung zu erkennen«[46].

Die Grundlage der Anthropodizee, des schwierigen Weges der Rechtfertigung und Rehabilitierung des gefallenen Menschen, ist die Idee vom Menschen als Gottesbild. So Nikolaj Berdjaew: »Die Menschenpersönlichkeit ist symbolisch, wie sie ein jenseitiges Zeichen trägt; sie selbst ist ein Zeichen der Jenseitigkeit«[47].

Die Auffassung vom Menschen als Mikrokosmos-und-Mikrotheos betont die symbolische Natur der Persönlichkeit, ihre gleichzeitige Zugehörigkeit zu zwei Realitäten – der Welt des Geschöpfes und der Welt der Ewigkeit, ihre Berufung in sich und durch sich selbst die kreuzartige Einheit der Erde und des Himmels zu realisieren. Diese Idee vom Menschen ist eine Zusammenfassung des immanent-transzendenten menschlichen Wesens, der monodualen Fülle seiner Existenz, die in sich – so Pawel Florenskij – »das Gottesbild als Archetyp«[48], als unabänderliche Gegebenheit und die Gottesähnlichkeit als Aufgabe, Potenz und eschatologische Durchführbarkeit vereint.

---

[44] *P. Nellas,* Deification in Christ, New York 1987, S. 32.

[45] *Wl. Lossky,* Otscherk mistitscheskogo bogogoslowija wostotschnoj tzerkwi. Dogmatitscheskoe bogoslowie, Moskau 1991, S. 67–68, 124–125.

[46] Zitiert nach: *P. Florenskij,* U wodorazdelow misli, Moskau 1990, S. 353–355.

[47] *N. Berdjaew,* O rabstwe i swobode tsceloweka, Paris o. J.

[48] *P. Florenskij,* U wodorazdelow misli, Moskau 1990, S. 365.

Die synergetisch-freie Beziehung zu Gott als zu einer anderen, realen Person, der Aufbau des Verhältnisses mit Ihm ist nur auf der Grundlage der Menschwerdung, Erlösung, Auferstehung und Himmelfahrt Christi möglich. Seine Heldentat löst die Menschensünde, reinigt das Gottesbild im Menschen und gibt ihm die Fähigkeit zurück, sich als Gottähnlich zu realisieren, erfüllt ihn mit Sehnsucht nach seiner theoandrischen Natur. Jesus Christus hat die vollkommene Vollbeziehung des Menschen als Mikrokosmos-und-Mikrotheos in einer Einheit dargestellt. Er hat die segensreiche Möglichkeit garantiert, daß der Mensch an der Erlösung und Vergöttlichung des ganzen Geschöpfes teilnimmt und so seine Berufung begründet, Mediator zu sein.

Die religiöse Erziehung in Griechenland durch die Sonntagsschulen*

von Thomai Chouvarda und Georgios Panagopoulos, München

Geschichte der Institution[1]

A. Versuche zur Einrichtung der katechetischen Schulen in der Kirche Griechenlands

Es herrscht die Meinung, daß die Sonntagsschulen Griechenlands völlig nach englischem und amerikanischem Vorbild entstanden sind. Eine ähnliche katechetische Tätigkeit war aber schon im 18. Jh. im orthodoxen Raum spürbar geworden. Darüber werden wir durch den »Kommentar zu den 7 Katholischen Briefen« vom Hl. Nikodemos Hagioreites[2] – einem bedeutenden Athosmönch, der sich durch seine strenge asketische Lebensweise und seine zahlreichen theologischen Werke ausgezeichnet hat – informiert. Er berichtet über die religiöse Erziehung der griechischen Kinder, die von katechetischen Schulen in den kleinasiatischen Städten Ainos und Kydonies gegen Ende des 18. Jh.s durchgeführt wurde. Nikodemos äußert sich positiv zu diesen Schulen und empfiehlt nachdrücklich deren Ausbreitung in ganz Griechenland. Im Jahre 1794 schreibt er die Richtlinien der orthodoxen Katechese nieder, in denen er Wert auf die christliche Gesinnung und Lebensweise des Katecheten legt. Dieser solle sich für die Förderung des echten kirchlichen Bewußtseins seiner Schüler einsetzen.[3]

Die Erfüllung des Wunsches des Hl. Nikodemos ließ nicht zuletzt wegen des Ausbruchs der griechischen Revolution lange auf sich warten. Erst 1870 fand der erste ernsthafte Versuch zur Einrichtung organisierter katechetischer Schulen statt. Der Initiator war die »Synaxe der Presbyter« – ein am 6. Oktober 1870 gegründeter und aus 44 verheirateten Priestern der griechischen Hauptstadt bestehender Verband. Im Statut des Verbands wurde folgendes vorgesehen: »Es wird in jeder Pfarrgemeinde eine Sonntagsschule errichtet, in der der Priester zur Übermittlung des Evangeliums Gottes an die Kinder verpflichtet ist. Der Unterricht erfolgt in der Form der Erzählung aus dem Alten und Neuen Testament«.[4] Ferner werden in dem Statut auch die analphabetischen Kinder berücksichtigt, für deren allgemeine – nicht nur religiöse – Ausbildung die Einrichtung von speziellen Klassen vorgesehen wurde.

---

* Der vorliegende Aufsatz ist ein Referat, das im WS 1995/96 im Rahmen des Oberseminars mit dem Thema »Die religiöse Erziehung in der Orthodoxen Kirche« im Institut für Praktische Theologie der LMU München gehalten wurde.

1 Der Text dieses Abschnittes stützt sich weitgehend auf den Aufsatz von *K. Kourkoulas*, Τὸ κατηχητικὸν σχολεῖον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος. Ἱστορία αὐτοῦ καὶ χαρακτὴρ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Sonderdruck aus: *Theologia* 35, Athen 1965.

2 Ἑρμηνεία εἰς τὰς ἑπτὰ Καθολικὰς Ἐπιστολάς, Venedig 1806, S. 118.

3 A.a.O.

4 *K. Kourkoulas*, Τὸ κατηχητικὸν σχολεῖον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῆς Ἑλλάδος, S. 19.

Am 25. Oktober 1870 setzte die Tätigkeit der ersten Sonntagsschule im freien Griechenland in der Kirche der Hl. Eirene in Athen ein. Besonders erwähnenswert ist dabei die Bereitschaft der athenischen Bürgerschaft zur Unterstützung der Sonntagsschulen. Trotz dieses Beistands aber stieß die katechetische Bewegung des priesterlichen Verbands auf unüberwindbare Schwierigkeiten und scheiterte schließlich. Den Grund dafür stellten die Proteste der zölibatären Priester dar, die sich wegen ihres Ausschlußes sowohl aus dem priesterlichen Verband als auch aus der katechetischen Tätigkeit benachteiligt fühlten. Ihren Vorwurf, der Verband und seine Wirkung seien außerhalb der kirchlichen Disziplin, bekräftigte auch der Umstand, daß sich der für seine protestantischen Tendenzen bekannte Gelehrte Pavlos Kalligas für die Sonntagsschulen einsetzte.

All dies führte den Metropoliten von Athen Theophilos Vlachopapadopoulos (1862–1871) dazu, die Auflösung des Verbands und darüber hinaus die Einstellung der Sonntagsschulen anzuordnen. Die Anträge auf Widerruf der Metropolitananordnung, die von verschiedenen Laienkommissionen eingereicht wurden, blieben erfolglos. Der Metropolit bestand auf seiner Entscheidung und so endete das kurzfristige Leben der ersten katechetischen Bewegung.

Das katechetische Ideal blieb jedoch besonders in Gelehrtenkreisen lebendig. In den folgenden Jahren traten von verschiedenen Seiten nennenswerte Initiativen in Erscheinung, denen aber der Erfolg versagt blieb, z. B. die von der Zeitschrift »Agape« unter der Leitung des Konstantinos Dialismas (1855–1921) und von dem Verein »Anaplasis« unternommenen Versuche. Gerade die Initiative von »Anaplasis« war von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil ihr Hauptinspirator Georgios Makris (1871–1942) sich in seiner Studienzeit zum Protestantismus bekannt und auch als Katechet in der protestantischen Sonntagsschule in Piräus mitgewirkt hatte.

B. Die allmähliche Institutionalisierung der katechetischen Schulen

Mit den 20er Jahren unseres Jahrhunderts hebt eine neue Periode an, in der die Sonntagsschulen als herauskristallisierte Institution innerhalb der offiziellen Kirche einen festen Platz finden. Die katechetische Bewegung wird nun von den folgenden christlichen Vereinigungen vertreten:

1) Den »Orthodoxen Christlichen Vereinen«
2) Dem Verband »Katechetische Schulen des Hl. Demetrius in Patras«
3) Der Theologenbruderschaft »Zoi«

1) Die von den »Orthodoxen Christlichen Vereinen« unter der Leitung von Markos Tsaktanis und Angelos Nissiotis organisierten Sonntagsschulen bestanden erst in Attika und daraufhin auch in Thessaloniki. Ihre Verwaltung übernahm eine katechetische Oberkommission, die für den Einsatz und Ausbildung des Lehrpersonals zuständig war und die die katechetischen Kompendien betreffenden Themen regelte. Zu den vorgesehenen Themenbereichen ist anzumerken, daß für die Lehrtätigkeit der oben erwähnten Schulen keine eigenen katechetischen Schulbücher vorhanden waren, sondern diejenigen der »Apostolischen Diakonie« und der Theologenbruderschaft »Zoi« verwendet wurden. Erwähnenswert ist auch das Wirken einer Fachschule, die von den »Orthodoxen Christli-

chen Vereinen« eingerichtet worden war und die speziell für die religiöse aber auch für die pädagogische Ausbildung der Katecheten zu sorgen hatte. Ziele der katechetischen Schulen sind die Förderung des liturgischen Lebens der Schüler und deren Hinführung zur Teilnahme an den kirchlichen Sakramenten.

2) Einen herausragenden Platz in der Geschichte der griechischen Sonntagsschulen nimmt die eigenständige katechetische Bewegung ein, die in Patras unter der Leitung des Archimandriten Gervasios Paraskevopoulos entstand. Die von ihm im Jahre 1923 gegründeten Schulen arbeiteten unter der direkten Aufsicht des Metropoliten Antonios und bildeten daher die erste katechetische Veranstaltung, welche die Bewilligung und den Segen der offiziellen Kirche hatte. Diese Schulen, die unter dem Namen »Katechetische Schulen des Hl. Demetrius« bekannt sind, strebten »die durch praktische Unterweisung rechte und echte Anwendung der Wahrheiten der Ostkirche« an.[5] Demgemäß wurde der Lehrstoff für den Unterricht ausgewählt. Methoden der Vermittlung waren die Erzählung und der darauffolgende Dialog. Sie wurden anhand katechetischer, von den Schulen selbst verfaßter Schulbücher durchgeführt. Die katechetische Lehrtätigkeit war in Stufen gegliedert. In der Unter- und Mittelstufe wurde den Kindern anhand der oben erwähnten Schulbücher und verschiedener Abbildungen ein möglichst klarer Einblick in die Welt der Heiligen Schrift vermittelt. In der dritten und letzten galt das Interesse der Vertiefung in Glaubensfragen, wozu Texte der patristischen Tradition herangezogen wurden.

Schließlich sei darauf hingewiesen, daß der kirchliche Charakter dieser Schulen nicht nur in ihrer direkten Unterstellung unter den Ortsbischof bestand. Vielmehr trat er in dem Versuch zutage, die Kinder in das liturgische Leben der Kirche einzuweihen. Diesem Ziel dienten nicht zuletzt auch die von Gervasios Paraskevopoulos selbst zelebrierten, häufigen Göttlichen Liturgien, im Rahmen derer die Kinder durch die verschiedensten kirchlichen Aufgaben (Kirchengesang, Kerzenanzündung u.ä.) zu einer persönlichen Teilnahme angeregt wurden.

3) Einen kaum zu unterschätzenden Beitrag zur Entwicklung und Institutionalisierung des katechetischen Schulwesens leistete der Einsatz im katechetischen Werk der Theologenbruderschaft »Zoi«. Auf Empfehlung des Erzbischofs von Athen Chrysostomos Papadopoulos hin übernahm »Zoi« im akademischen Jahr 1926–1927 die Aufgabe, Sonntagsschulen in sieben Pfarrgemeinden Athens einzurichten und zu beaufsichtigen[6]. Im Anschluß daran entstand auch eine Fachschule zur Ausbildung von Katecheten, die vom Generaldirektor der katechetischen Schule »Zoi«, Dimitrios Panagiotopoulos, geleitet wurde. Bald darauf wurden auch katechetische Schulen für Mädchen gegründet[7], in denen zum ersten Mal Frauen als Katechetinnen eingesetzt wurden; eine Neuerung, für die auch die Bewilligung der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands eingeholt wurde (Sitzung v. 14. Januar 1937).

---

[5] Καταστατικὸν τοῦ ἐν Πάτραις Κατηχητικοῦ σχολείου ἁγίου Δημητρίου, Patras 1923, S. 4.

[6] Vgl. *E. Bryner*, Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/10), Leipzig 1996, S. 81.

[7] *D. Akyla*, Τὸ Κορίτσι στὸ Κατηχητικό Σχολεῖο, *Aktines* 64 (1947) 27 ff. und 65 (1947) 67 ff. Vgl. auch *I. Mastrogiannopoulos*, Ὀρθόδοξες προσεγγίσεις, Athen 1996, S. 123.

Im Hinblick auf das Ziel und die Methode der katechetischen Tätigkeit »Zois« gilt mutatis mutandis, was in bezug auf die oben erwähnten Bewegungen angeführt wurde. Auch die Einteilung der Lehrtätigkeit in drei Stufen (Unter-, Mittel-, Oberstufe) wurde von »Zoi« »adoptiert« und den jeweiligen Bedürfnissen der Schüler angepaßt.[8] Dabei darf man nicht außer acht lassen, daß die Bruderschaft auch Wert darauf legte, ihre Sonntagsschulen mit speziell zu diesem Zweck verfaßten Kompendien zu versorgen.

Diese Bruderschaft und ihre Tätigkeit wurden besonders in den letzten Jahrzehnten Gegenstand einer heftigen Kritik. Chr. Maczewski betont ausdrücklich, ihre Gegner haben »berechtigten Anlaß gehabt, von einem 'protestantischen Geist' in der Zoi-Bewegung zu sprechen.... Insofern kann die Zoi-Bewegung mit Recht als eine Reformation der Orthodoxie bezeichnet werden«.[9] Und obwohl sie nicht zu einer Kirchenspaltung geführt hat – so Maczewski – läßt sich ihr außerkirchlicher (paragemeindlicher) Charakter unverkennbar aufweisen.[10]

C. Die katechetische Schule als offizielle Institution am Beispiel der »Apostolischen Diakonie«

Die letzte Phase der Entwicklung des katechetischen Schulwesens leitete die im Jahre 1945 vollzogene Reorganisierung der »Apostolischen Diakonie« ein, einer Organisation der Kirche Griechenlands, die für die innere Mission und die katechetische Betreuung der griechischen Bevölkerung auch heute noch zuständig ist.

Die Tätigkeit der »Apostolischen Diakonie« brachte deutlich zum Ausdruck, daß die offizielle Kirche die katechetische Bewegung nicht nur anerkennt, sondern sie auch anhand wissenschaftlicher Forschungsergebnisse systematisch zu organisieren beabsichtigt. Hierbei zeigt sich die Besonderheit dieses Versuchs. Zum ersten Mal lag von Anfang an das Gewicht auf der theoretischen Erforschung der pädagogischen Probleme, die sich in der Katechese ergaben. Der Einrichtung einer Fachschule für die Ausbildung der Katecheten folgte die Abfassung systematischer Lehrpläne und Kompendien. Man übernahm sie von namhaften Professoren der christlichen Pädagogik, wie z. B. Basileios Exarchos. Zwei Besonderheiten lassen sich in den Lehrplänen der »Apostolischen Diakonie« feststellen:

---

[8] *Chr. Maczewski*, Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirchen, Göttingen 1970, S. 76 ff.

[9] *Chr. Maczewski*, a.a.O., S. 64.

[10] Der außerkirchliche Charakter der Zoi-Bewegung wird hauptsächlich in der Tatsache spürbar, daß sie als weltlicher Verein gegründet und organisiert wurde. So entgeht ihre missionarische sowie katechetische Tätigkeit der pastoralen Verantwortung und Aufsicht des Ortsbischofs, d.h. des Vorstehers der eucharistischen Gemeinde. Die Bruderschaft weigerte sich damit, sich den althergebrachten Institutionen zu unterstellen, welche die Einheit der Kirche als Leib Christi versichern und ausdrücken. So versteht sie sich als ein autonomer Organismus, der außerhalb oder neben der offiziellen Kirche wirkt. *Chr. Maczewski*, a.a.O., S. 78 ff.; *Y. Spiteris*, La teologia ortodossa neo-greca, Bologna 1992, S. 214–220; *Chr. Yannaras*, Ὀρθοδοξία καὶ Δύση στὴ Νεώτερη Ἑλλάδα, Athen 1992, S. 348 ff.; *Ders.*, Καταφύγιο Ἰδεῶν, Athen 1987, passim. Vgl. auch die Rezension dieses Buches von *Th. Nikolaou* in: *OFo* 2 (1988) 123–125.

a. Aufgrund sozial-wirtschaftlicher und psychosomatischer Kriterien wurde die katechetische Schule in verschiedene Kategorien aufgeteilt, wie z. B. für Schüler, Studenten, Berufstätige, Blinde und geistig Behinderte.

b. Zu den drei bekannten Stufen, in denen die Schüler im Alter bis 18 Jahre begleitet wurden, fügte man nun noch eine vierte für Erwachsene im Alter bis 22 Jahre hinzu.

Das Sendungsbewußtsein der »Apostolischen Diakonie« führte zur Konsolidierung des katechetischen Schulwesens und trug nicht wenig zu dessen Reinigung von westlichen Einflüssen bei. Schließlich kam auch seitens des griechischen Staates, der die Institution unter seinen Schutz stellte, die offizielle Anerkennung.[11]

Inhaltliche Analyse

Einführung

Das orthodoxe katechetische Ideal äußert sich in den drei folgenden Schwerpunkten:

a. Die orthodoxe Katechese soll auf eine dem Alter der Schüler angemessene Weise die grundlegenden Wahrheiten des orthodoxen Glaubens, nämlich die kirchlichen Dogmen, vermitteln. Es handelt sich dabei nicht um einen auf rationalistische Weise vollzogenen Unterricht von intellektuellen Sätzen, sondern um eine Einführung der Schüler in das kirchliche Leben und die wertvolle Erfahrung der Kirche, deren Ausdruck die Dogmen sind. Denn die Dogmen sind Wegweiser[12] für das Leben der Gläubigen; sie offenbaren die kirchliche Erfahrung und drücken die christliche Lebensweise aus. Und weil die Erfahrung der Kirche die Erlösung durch die Teilhabe am Leib des Auferstandenen und darüber hinaus die Vergöttlichung des Menschen ist, stellt die Annahme der kirchlichen Dogmen die conditio sine qua non für die Rettung der Gläubigen dar.

b. Aus dem bisher Gesagten erklärt sich von selbst, daß die Einführung der Schüler durch die Übermittlung der Prinzipien des christlichen Ethos in die kirchliche Lebensweise das zweite Hauptanliegen der orthodoxen Katechese bildet. In der Mitte jeder orthodoxen ethischen Erziehung steht die Person Jesu Christi, dessen Nachahmung nach den Worten des Apostels Paulus »μιμηταί μου γίγνεσθαι καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ« (1 Kor 4,16) die Richtschnur der orthodoxen Lebensweise ist. Die traditionelle Katechese der Orthodoxie sieht aber in der Nachahmung Christi nicht die bloße Einhaltung einer Reihe von juristischen Normen, die dem Gläubigen eine äußerliche Gerechtigkeit vor Gott verschafft, sondern den Prozeß der therapeutischen Verwandlung des menschlichen Daseins durch die Wirkungen des Hl. Geistes und die sogenannte asketische Haltung. An sich bringt die Einhaltung der Gebote Christi keine Errettung, denn sie wurde durch die Taufe

---

[11] Rundschreiben des griechischen Kultusministeriums, Nr. 117.988/4/12/53.

[12] *G. Mantzaridis*, Εἰσαγωγὴ στὴν Ἠθική. Ἡ Ἠθικὴ στὴν κρίση τοῦ παρόντος καὶ τὴν πρόκληση τοῦ μέλλοντος, Thessaloniki [3]1995, S. 71–81. Siehe auch *Ders.*, Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens, *OFo* 4 (1990) 57–66.

von Gott geschenkt; die Einhaltung der Gebote schützt aber, so der Hl. Markos der Eremit, die Bedingungen unserer Freiheit in Christo[13].

c. Der wahre christliche Glaube und das damit sehr eng verbundene christliche Ethos werden von den Gläubigen durch die Teilnahme an den kirchlichen Sakramenten und insbesondere an der Hl. Eucharistie erlebt. Denn »das liturgische Leben in der Kirche ist Realisierung, Aktualisierung und Nachvollzug des einen einzigen und großen Mysteriums Jesu Christi«.[14] Deswegen nimmt die orthodoxe Katechese einen liturgisch-mystagogischen Charakter an.

A. Neuer Aufbau der katechetischen Stufen

Die kirchliche Katechese war bis heute in den drei bekannten katechetischen Stufen aufgebaut: Unterstufe für die Schüler der 4., 5. und 6. Klasse der Volksschule, Mittelstufe für die Schüler der drei Jahrgänge des Gymnasiums und Oberstufe, die den drei Jahrgängen des Lyzeums entsprachen. Neben den Forschungsergebnissen aus dem Bereich der Psychologie und Pädagogik, die die psychologisch-geistigen Entwicklungsstufen der Schüler berücksichtigen, nimmt die moderne Lebensweise Einfluß auf das katechetische Wirken.[15] Bisher wurden die Kinder im Vorschulalter und der ersten drei Klassen der Volksschule, d. h. die Kinder im Alter von 1–9 von der kirchlich-katechetischen Tätigkeit nicht berücksichtigt, obwohl heute immer häufiger die Bedeutung der religiösen Erziehung und Ausbildung dieses Alters hervorgehoben wird.

Um dies zu ändern wird

a. die katechetische Betreuung im Kindes- und Jugendalter geplant, wodurch also die religiöse Erziehung bis zum 18. Lebensjahr abgedeckt wird, und

b. der oben erwähnte und bisher geltende Aufbau der katechetischen Stufen abgeschafft, so daß insgesamt fünf Stufen der kirchlichen Katechese bestehen werden und zwar wie folgt:

Stufe	Alter-Kategorie	Erziehungsumwelt
1.	1–5 J. Vorschulalter	Familie, Kindergarten
2.	5–9 J. Kindesalter	1.,2.,3. Volksschulklassen
3.	9–12 J. "	4.,5.,6. "
4.	12–14 J. Jugendalter	1.,2.,3. Klassen d. Gymnasiums
5.	15–18 J. "	1.,2.,3. Klassen d. Lyzeums

---

[13] *Hl. Markos der Eremit*, De divino baptismate: *PG* 65, 992A: »Καὶ αὐταὶ οὖν αἱ ἐντολαὶ οὐχὶ τὴν ἁμαρτίαν ἐκκόπτουσι – τοῦτο γὰρ διὰ μόνου τοῦ σταυροῦ γεγένηται –, ἀλλὰ τοὺς ὅρους τῆς δοθείσης ἡμῖν ἐλευθερίας φυλάττουσιν«.

[14] *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1996, S. 63–64.

[15] Diesbezüglich siehe u.a. *F. Oser – P. Gmünder*, Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturgenetischer Ansatz, Zürich-Köln 1984; *F. Schweitzer*, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987.

B. Katechetische Hilfsmittel

Die Kompendien werden in zwei Typen abgefaßt:

Der eine für die Katecheten und der andere für die Schüler. Der letzte wird je nach dem Alter der zu betreuenden Kinder formuliert und illustriert.

Zur Zeit sind nur die Lehrerkompendien für die 3., 4. und 5. Stufe veröffentlicht und in Gebrauch.[16] Die Veröffentlichung der Kompendien für die ersten zwei Stufen stehen bevor.

C. Lehrziele und -methode des katechetischen Unterrichts

I. 3. Stufe

1. Was das Lehrziel dieser Stufe anbelangt, gilt es, folgendes zu beachten:

a. Die katechetische Lehre zielt darauf ab, den Kindern das wahre Bild Gottes nahezubringen, indem sie die verführerischen Vorstellungen und Elemente, die aus verschiedenen unverantwortlichen Kreisen hervorgehen, beseitigt. Konkreter, dem katechetischen Unterricht liegt die Absicht zugrunde, das Kind vom Angstgefühl zu befreien, das eventuell mit einem vereinfachten, untheologischen Gottesbild verbunden ist. Aus diesem Grund wird man beim Unterricht dieser Stufe bemüht sein, den kirchlichen Glauben über den wahren Gott der Liebe darzulegen und die Kinder mit der Vorstellung seiner Vaterschaft vertraut zu machen.

b. Für die Kinder dieses Alters kommt einer Antwort auf ihr Bedürfnis nach Sicherheit und Schutz besondere Bedeutung zu. Deswegen nimmt der Versuch, die Vertrautheit der Kinder mit der Fürsorge Gottes zu fördern, im katechetischen Unterricht einen wichtigen Platz ein. Es muß den Kindern klar vor Augen geführt werden, daß Gott als wahrer Vater »toto caelo« von der Sorge für seine Schöpfung erfüllt ist. Er ist der Schöpfer, der für alle Menschen vorsorgt.

c. Die Kultivierung eines echten und freien religiösen Bewußtseins wird als nächstes Ziel dieser Stufe verfolgt. Im Rahmen dieses Versuchs soll der Katechet stets das Bedürfnis der Kinder nach Entfaltung ihrer individuellen Persönlichkeit vor Augen haben.

d. Ein besonderer Wert wird auf die Offenheit des Kindes zum Nächsten und auf die darauf bezogene Förderung der christlichen Geschwisterlichkeit gelegt. Die »anderen Menschen«, seien es Freunde oder Feinde, sind alle Geschöpfe Gottes, Kinder des selben Gottes des Vaters und darum unsere Schwestern und Brüder.

Auch die vorsichtige sexuelle Erziehung dieses Alters darf nicht vernachlässigt werden. Es muß darauf geachtet werden, daß die Personen, welche diese Verantwortung innerhalb der katechetischen Schulen tragen, geeignet sind, mit solchen sensiblen Themen umzugehen.

e. Da der heilige Kult, wie bereits erwähnt, den Kern der orthodoxen Spiritualität bildet, ist ferner die Einführung in die orthodoxe Göttliche Liturgie und Kunst eines der

---

[16] Die darauf folgende Analyse stützt sich auf die oben erwähnten Lehrkompendien (es handelt sich um drei Reihen mit jeweils drei Heften, welche den drei Stufen entsprechen), die vom Bischof von Acheloos *Efthimios (Stilios)* neulich verfaßt und von der »Apostolischen Diakonie« herausgegeben worden sind.

grundlegendsten Ziele der orthodoxen Katechese. Demzufolge erscheint die Teilnahme an den Festen des Kirchenjahres besonders vonnöten zu sein, was dadurch ermöglicht wird, daß man die Kinder mit den liturgischen Texten, insbesondere den Hymnen und Gesängen der Kirche in Kontakt bringt und vertraut macht.

2. Wir kommen nun zur Behandlung der Lehrmethode. Für jeden Unterricht der 3. Stufe wird der folgende Ablauf vorgesehen:

a. *Einleitung*. Es wird das Ziel und der Inhalt des Unterrichts angegeben. Der Einsatz von Medien soll dabei motivierend unterstützen.

b. *Darstellung des Themas*, wobei neue Begriffe durch einen logischen, systematischen und organischen Aufbau erklärt werden. Für die 3. Stufe wird die Form der »Erzählung« bevorzugt, da sie als das zutreffendste Lehrmittel für die Kinder dieses Alters angesehen wird.

c. *Vertiefung des Themas*. Sie vollzieht sich durch wesentliche Fragen, die zu einem erbaulichen Dialog führen können, wobei der Katechet darauf Rücksicht nehmen soll, die eventuell vom Thema abweichenden Antworten der Kinder nicht direkt abzulehnen, sondern sie anhand geeigneter Hilfsfragen zum Kern der Problematik zu lenken.

d. *Schlußfolgerung* und Zusammenfassung. Früher wurde an dieser Stelle eine biblische Perikope als Zusammenfassung zitiert. Heute wird vielmehr darauf geachtet, daß der biblische Geist den gesamten Unterricht durchläuft.

e. *Praktische Anwendung*. Hierbei werden die Kinder ermuntert und angespornt, das vorher Gesagte in die Praxis umzusetzen, indem ihnen bestimmte Anwendungsmöglichkeiten aufgezeigt werden. So kann z. B. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter direkt in konkrete Handlungen der Nächstenliebe (Almosen) übertragen werden.

f. *Kirchliche Hymnen*. Zweifelsohne stellen die Hymnen einen der Schwerpunkte der orthodoxen Katechese dar. Die Katechese sät den Samen des Glaubens, der den Lobpreis und die Verherrlichung Gottes mit sich bringt, wie der Apostel sagt: »Laßt uns Gott allezeit das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen« (Hebr 13,15). Die Hymnen werden in Originalsprache des kirchlichen Kultes gesungen bzw. vorgelesen; anschließend folgt aber die neugriechische Übersetzung und eine kurze Analyse ihres Inhalts.

g. *Gebet*. Unentbehrlicher Bestandteil der Katechese ist das Gebet, mit dem der Unterricht beginnt und endet. Es ist die Verwendung mehrerer und verschiedener Gebete empfehlenswert, weil sich somit die Gefahr einer mechanischen Wiederholung vermeiden läßt.

II. 4. Stufe

1. In dieser Stufe findet die Unterweisung der Jugendlichen statt. Die Lehrziele konkretisieren sich in den folgenden Punkten:

a. Einführung in die Lehre über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. In einer speziellen Unterrichtsreihe erfolgt eine systematische Annäherung an das Thema des

durch die Ursünde vollzogenen Verfalls und der daraus entstandenen geistlichen Erkrankung des Menschen. Anschließend werden die Grundzüge der Wiedergeburt des Menschen in der Kirche umrissen, welche durch die göttliche Gnade und die menschliche Mitwirkung (Synergie) zustande kommt.

b. Die entscheidende Bekehrung zu Christus. Eine weitere Unterrichtsreihe hat zum Ziel, einen wesentlichen Beitrag zur persönlichen Bekehrung der Jugendlichen zu Christus zu leisten. Die Schüler werden mit dem Begriff der Reue und der Buße vertraut gemacht, wobei die Lehre von den Initiationssakramenten des christlichen Glaubens (Taufe, Salbung/Chrisma und Hl. Eucharistie) den Schwerpunkt des Unterrichts bildet.

c. Einübung in die asketische Praxis und Lebensweise. Die durch den wahren Glauben und die Initiationssakramente vollzogene Wiedergeburt der menschlichen Natur wird durch die konkreten geistlichen Anstrengungen des Christen bewahrt und vollendet. Darum werden die Jugendlichen auf eine ihrem Alter entsprechende Weise in die Problematik der orthodoxen Askese eingeführt. Ihnen werden die geistlichen Mittel dargelegt und zur Einübung angeboten, mit denen der Christ seine Vollendung, d.h. die Rettung in Christo erreichen kann.

d. Die Ermöglichung des Zugangs zur Welt der »Anderen«. Eine besondere Unterrichtsreihe soll den Jugendlichen helfen, sich bei ihrer allmählich wachsenden Beteiligung an dem gesellschaftlichen Leben zurecht zu finden. Dabei müssen ihnen Hilfen zu geistlicher Ausgewogenheit angeboten werden. Im Gegensatz zu früher wird jetzt das Thema der Sexualität aufgenommen.

2. Bezüglich des Unterrichtsaufbaus gilt auch hierbei mutatis mutandis, was wir über die 3. Stufe dargestellt haben. Im folgenden gehen wir auf die neuen Elemente ein, die die Lehrmethode der 4. Stufe besonders kennzeichnen.

a. *Das Element des Dialogs bzw. der Diskussion.* In der 4. Stufe wird die »Erzählung« von einer systematischen, beschreibenden Darlegung der Grundzüge des zu behandelnden Themas abgelöst. Einen herausragenden Platz nimmt nun der Dialog ein, der der Vertiefung und der praktischen Anwendung der vorigen Stufe entspricht. So ergibt sich sowohl für den Katecheten als auch für die Schüler die Möglichkeit einer dialektischen Erarbeitung des Themas.

b. *Die optisch-akustischen Mittel.* Im Unterricht dieser und auch der folgenden Stufe soll der theoretisch-abstrakte Charakter zurücktreten. Demzufolge werden die Medien häufiger in Anspruch genommen. Besondere Aufmerksamkeit gilt dem Gebrauch der Hl. Schrift und deren Auslegung. Hilfreich für die Anschaulichkeit des Lehrstoffes können auf der Tafel oder auf Postern geschriebene Entwürfe sein.

III. 5. Stufe

1. Lehrziele

In der 5. Stufe wird den Jugendlichen im Alter von 15–17 Jahren die Möglichkeit geboten, den Beginn und die geschichtliche Entwicklung des göttlichen Heilsplanes für den Menschen und die Welt kennenzulernen. Die entsprechende Unterrichtreihe zielt darauf

ab, auf dringliche existentielle Probleme und die Frage nach dem Lebensziel eine möglichst überzeugende Antwort zu geben. Zu diesem Zweck werden in systematisch aufgegliederten Themenbereichen die verschiedenen Phasen der Verwirklichung der Heilsgeschichte in der Welt dargestellt.

Zunächst geht es um das Eingreifen Gott Vaters in die Geschichte der alttestamentlichen Zeit. Dann folgt die Behandlung der Menschwerdung, und anhand der biblischen Schriften wird die heilsgeschichtliche Rolle des Logos Gottes, des Gottmenschen Jesu beschrieben. Einen dritten Themenkomplex bildet das Wirken des Hl. Geistes in der Kirche, welcher allen Gläubigen das Heilsgeschehen Christi auf ewig vergegenwärtigt. Im Anschluß folgt dann der Versuch, den Jugendlichen die Richtlinien für ein orthodoxes Verständnis des Lebens näherzubringen, das sich in den heiligen Sakramenten und insbesondere in der Hl. Eucharistie als dem Mysterium des neuen Lebens in Christo offenbart. Weil aber die orthodoxe Lebensweise sich nicht im liturgischen Rahmen erschöpft, findet auch in einer besonderen Unterrichtsreihe der Versuch statt, den Jugendlichen im Licht der orthodoxen Tradition Aspekte des modernen gesellschaftlichen Lebens nahezubringen und zu verdeutlichen.

In der 5. Stufe erhält das Problem der neugriechischen Identität im Zusammenhang mit der Rolle der Kirche in der Gesellschaft unserer Zeit und seine Betrachtung besonderes Gewicht. Schließlich wird auch die Frage nach der Einstellung der Kirche den vielfältigen Herausforderungen der modernen Welt gegenüber aufgeworfen, indem die Möglichkeiten erörtert werden, mit denen der heutige Christ sein Bekenntnis überzeugend ablegen kann.

2. Zu den Lehrmethoden dieser Stufe:

a. *Das Element des Dialogs bzw. der Diskussion.*

Ähnlich wie in der 4. Stufe kommt auch in der 5. der Dialog zum Tragen, der sich auf die ganze Problematik des zu behandelnden Themas erstreckt.

b. *Texte orthodoxer Theologie.*

In die Lehrmethode dieser Stufe wird auch der Gebrauch von grundlegenden Texten, zumeist moderner orthodoxer Theologen, eingeführt, die auf lebendige Weise wesentliche Aspekte der orthodoxen Tradition vermitteln. Die Behandlung des Themas geht vom Vorlesen eines solchen Textes aus und entwickelt sich zu einem freien Kommentar seiner Thesen. Im Rahmen dieses Unterrichts ist es nicht notwendig, daß die Diskussion zu bestimmten Schlußfolgerungen führt. Der wesentliche Nutzen für die Schüler liegt in ihrem Umgang mit solchen Texten, die den Weg zu einer tieferen Kenntnis der orthodoxen Spiritualität eröffnen können.

c. Beim Unterricht dieser Stufe sind auch zusätzliche Hilfsmittel unentbehrlich. So werden in der katechetischen Praxis *Auszüge aus* wichtigen *Werken der patristischen Tradition* sowie liturgische Texte und hymnologische Stoffe herangezogen. Der Katechet hat die Möglichkeit, den Unterricht in freier Wahl aus diesem Stoff zu gestalten.

Bewertung

»Die Katechetik ist heute mittlerweile in Krise geraten. Es besteht die Gefahr, daß die Katechese unter westlichen Einflüssen mehr und mehr juristische und moralistische Gestalt annimmt und als bloße Unterstützung des metaphysischen Gefühls des Menschen wirkt, ... während sie im Gegenteil ein Appell zum wahren Leben sein sollte«. So der 3. Beschluß der 2. Panhellenischen Pädagogisch-Katechetischen Konferenz mit dem Thema »Die christliche Erziehung. (Göttliches und menschliches Werk)«, die am 16. und 17. Oktober 1995 in Naupaktos getagt hat.[17]

Schon seit den 60er Jahren werden die Sonntagsschulen und ihre Wirkung im neugriechischen Staat einer strengen Kritik unterzogen. Ein Kreis neugriechischer Theologen, mit Prof. Johannes Romanidis an der Spitze[18], vertritt die Meinung, die neugriechische Theologie habe sich von der orthodoxen patristischen Tradition weit entfernt und sei unter den Einfluß der westlichen Geistlichkeit geraten, die ihren Charakter wohl verfälschte. Im konkreten heißt dies, daß die asketische Tradition der Orthodoxie verachtet wurde, dergemäß der Mensch sich unter der Leitung eines geistlichen Vaters und durch die Wirkung des Heiligen Geistes therapeutisch verwandelt. Durch das immerwährende Gebet und die es begleitenden asketischen Mittel erreicht der Mensch die Läuterung (κάθαρσις/purificatio) des Herzens von jeglichen Gedanken, die Erleuchtung des Verstandes (φωτισμός/illuminatio) und schließlich die Vergöttlichung (θέωσις/deificatio) d.h. die Schau Gottes, die als Gnadengabe für die Vollkommenen verstanden wird. Die orthodoxe Theologie stellt demnach ein auf Erfahrung beruhendes Heilsgeschehen dar, das eine ontologische Verklärung und nicht nur eine äußerliche moralische Verbesserung des menschlichen Daseins ist.

In der neueren Geschichte Griechenlands, so J. Romanidis, wurde die asketische Methode und Lebensweise durch die im Westen ausgebildeten griechischen Gelehrten vom Moralismus und der Katechese westlicher Prägung ersetzt. Die asketischen Väter der Orthodoxie wurden von moralistisch gesinnten Katecheten abgelöst, die den Jugendlichen ein System von Geboten auferlegten, die nur von Heuchlern eingehalten werden konnten. Sie hielten sich daran in der Annahme, daß der menschliche Wille zur Anwendung der Gebote Christi ausreichend wäre. Damit ließen sie also völlig die traditionelle Askese und deren psychosomatische Wirkungen außer acht.[19]

Wie scharf diese Kritik auch sein mag, so besteht doch kein Zweifel daran, daß die Katechetik innerhalb der in Griechenland herrschenden neupatristischen theologischen Strömungen nach ihrer orthodoxen Identität sucht.[20] In diese Richtung scheinen auch die oben analysierten neuen Kompendien der »Apostolischen Diakonie« zu weisen, insofern

---

[17] Schlußprotokoll der Konferenz, *Ἡ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν*. Zeitschrift der Bruderschaft »Verklärung des Heilands« von Naupaktos 27 (1995) 22.

[18] Siehe auch oben Anm. 9.

[19] *J. Romanidis*, Ρωμαῖοι ἢ Ρωμηοὶ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 25.

[20] Zu der Krise der heutigen griechischen Katechetik und ihren Ursachen siehe *G. Tsananas*, Περὶ τὰ αἴτια καὶ τὸ μέλλον τοῦ Κ.Σ. ἐν Ἑλλάδι, Thessaloniki 1966; *Chr. Maczewski*, Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirchen, Göttingen 1970, 89 f. und *P. Bezenitis*, Ἡ κρίσις καὶ ἡ ἀνανέωσις τοῦ Κατηχητικοῦ Θεσμοῦ, Athen 1975. Vgl. auch *Th. Chronis*, L' Éducation religieuse extrascolaire des Jeunes en Gréce, Strasbourg 1971.

sie das katechetische Werk als Funktion des Leibes Christi betrachten und es auf einer ekklesiologischen, liturgischen Basis aufbauen.[21] Auch die oben erwähnte Konferenz stellt die unbestrittene Notwendigkeit einer Erneuerung der Katechetik nach orthodoxem Vorbild fest und kommt unter anderem zu dem Schluß: »Um die Erneuerung in die Tat umzusetzen, muß man die althergebrachte kanonische Tradition unserer Kirche erneut beleben, derzufolge der Bischof der eigentliche Vorsteher und Leiter des katechetischen Werkes ist. Der natürliche Raum der Katechese ist die Kirchengemeinde und das Kloster, die durch ihren liturgischen, ekklesiologischen und asketischen Charakter den wahren Kern des lebendigen orthodoxen Ethos darstellen«.[22]

---

[21] In bezug auf die Neuorientierung der Katechetik ist gerade folgender Aufsatz in Betracht zu ziehen: *I. Vlachos*, Ἡ παραδοσιακὴ κατήχηση, in: *Ders.*, Καιρὸς τοῦ ποιῆσαι, Athen 1990, S. 91–118.

[22] Schlußprotokoll, *Ἡ Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν*. Zeitschrift der Bruderschaft »Verklärung des Heilands« von Naupaktos 27 (1995) 22.

Dokumente

A) Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Bonn, 1997):

*Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche**

Nach orthodoxer und katholischer Überzeugung ist die Eingliederung in die Kirche (christliche Initiation) ein Ganzes, das mit der Taufe beginnt und durch die Firmsalbung und die Eucharistie vollendet wird.

* Durch die **Taufe** empfängt der Mensch Nachlaß aller Schuld. Er wird neu geboren aus dem Wasser und dem Heiligen Geist. Er wird Glied am Leibe Christi und gehört damit zum Volk Gottes.
* Durch die **Firmung** beziehungsweise Myronsalbung wird er besiegelt mit der Gabe des Heiligen Geistes.
* Durch die **Heilige Eucharistie** wird die Gliedschaft am Leibe Christi vollendet. Der Christ wird auf dem Weg zum ewigen Leben immer wieder durch sie gestärkt.

Diese gemeinsame Überzeugung hat unterschiedliche liturgische Gestalt gefunden.

Nachdem die Kommission im Blick auf das grundlegende Mysterium der Kirche eine Handreichung »Die Eucharistie der einen Kirche: Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft« vorgelegt hat, soll hier auf die beiden anderen Sakramente der Eingliederung in die Kirche eingegangen werden.

Gemeinsam glauben wir:
* die Taufe ist notwendig zum Heil,
* die Taufe ist Neugeburt aus dem Heiligen Geist,
* die Taufe schenkt neues Leben und befreit von der Sünde,
* die Taufe verbindet mit Christi Tod und Auferstehung,
* die Taufe schenkt eine innige Verbindung zur Heiligsten Dreifaltigkeit,
* die Taufe gliedert in den Leib Christi, die Kirche, ein.

---

* Bereits veröffentlicht als Broschüre von dem *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* und der *Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland* im Oktober 1997. Der Text wurde von der »Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz« erstellt. Miglieder für die *Deutsche Bischofskonferenz*: Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz; Dr. Franz Eder, Bischof von Passau; Monsignore Dr. Albert Rauch; Pater Dr. Gregor Hohmann OSA; Prof. Dr. Hans-Joachim Schulz; Prof. Dr. Gerhard Feige; für die *Griechisch-Orthodoxe Metropolie*: Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vasilios von Aristi; Bischof Eumenios von Lefke; Protopresbyter Radu Constantin Miron; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis; Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou.

Wegen der Bedeutung der Taufe bejahen und praktizieren beide Kirchen die **Kindertaufe**. Sie sehen in ihr den üblichen Weg der Eingliederung in das kirchliche Leben.

Aus demselben Grund ist in beiden Kirchen auch eine **Nottaufe** durch einen Laien (z.B. in Todesgefahr) möglich, ja geboten.

Die Feier der Taufe

in der Römisch-katholischen Kirche

Vorbereitung

– Taufgespräch mit den Eltern und Paten

– Katechumenat bei den Erwachsenen

I. Aufnahme des Katechumenen

Empfang des Täuflings und seiner Begleiter an der Kirchentür. Der Priester (Diakon) geleitet sie in die Taufkapelle oder zu einem anderen Ort in der Kirche.

Befragung der Eltern und Paten

Welchen Namen haben Sie N. gegeben?
Was erbitten Sie von der Kirche Gottes für N. ? – Die Taufe
Liebe Eltern! Sie haben für Ihr Kind die Taufe erbeten. Damit erklären Sie sich bereit, es im Glauben zu erziehen. Es soll Gott und den Nächsten lieben lernen, wie Christus es uns vorgelebt hat. Sind Sie sich dieser Aufgabe bewußt?
– Ja
Liebe Paten! Die Eltern dieses Kindes haben Sie gebeten, das Patenamt zu übernehmen. Auf Ihre Weise sollen Sie mithel-

in der Orthodoxen Kirche

Vorbereitung

– Gebet am ersten Tag nach der Entbindung
– Besiegelung des Kindes mit dem Kreuzzeichen und Namengebung am achten Tag
– Segnung der Mutter und Einführung des Kindes in die Kirche am vierzigsten Tag
– Katechumenat bei den Erwachsenen

I. Aufnahme des Katechumenen

Empfang des Täuflings und seiner Begleiter im Vorraum der Kirche (Narthex)
Der Priester entkleidet den Täufling und stellt ihn – mit nur einem Gewand bekleidet – gegen Osten auf, haucht ihm dreimal in das Angesicht, bekreuzigt ihn dreimal, legt die Hand auf sein Haupt und spricht das Gebet zur Aufnahme eines Katechumenen
... der würdig wurde, zu deinem (Gottes) heiligen Namen sich zu flüchten und unter dem Schutz deiner Flügel bewahrt zu werden ... Schreibe ihn in das Buch Deines Lebens und vereinige ihn mit der Herde Deines Erbes...

fen, daß aus diesem Kind ein guter Christ wird. Sind Sie dazu bereit? – Ja

Ermahnung der Eltern und Paten

Lesung einer oder mehrerer Taufperikopen u.a. Röm 6,3–5; Mt 28,18–20

Siehe unten Seite 117

Homilie

Bezeichnung mit dem **Kreuzzeichen**
N., mit großer Freude nimmt dich die christliche Gemeinde auf. In ihrem Namen bezeichne ich dich mit dem Zeichen des Kreuzes.
Nach mir werden auch deine Eltern und Paten dieses Zeichen Christi, des Erlösers, auf deine Stirn zeichnen.

Fürbitten

Mit Anrufung der Heiligen, besonders der Namenspatrone des Kindes und der Eltern.

Drei Exorzismusgebete (zur Auswahl)

Herr, allmächtiger Gott, du hast deinen eingeborenen Sohn gesandt und durch ihn den Menschen, die in der Sünde gefangen waren, die Freiheit der Kinder Gottes geschenkt.
Wir bitten dich für unser Kind. Du weißt, daß es in dieser Welt der Verführung ausgesetzt sein wird und gegen die Nachstellungen des Teufels kämpfen muß. Entreiße es durch die Kraft des Leidens und der Auferstehung deines Sohnes der Macht der Finsternis. Stärke es mit deiner Gnade und behüte es allezeit auf dem Weg des Lebens durch Christus, unseren Herrn. Amen.

Siehe unten Seite 116

Salbung mit Katechumenenöl (vom Bischof geweiht)
Es stärke dich die Kraft Christi, des Erlösers. Zum Zeichen dafür salben wir dich

Drei Exorzismusgebete

Gebet zur Erleuchtung des Katechumenen
Dreimaliges Anhauchen und Besiegelung der Stirn, des Mundes und der Brust mit dem Kreuzzeichen
Absage an das Böse bei Hinwendung nach Westen
Anschließen an Christus bei Hinwendung nach Osten

Glaubensbekenntnis (von Nizäa-Konstantinopel)

Gebet vor der Taufe

mit dem Öl des Heiles in Christus, unserem Herrn, der lebt und herrscht in Ewigkeit. Amen.

II. Der Taufgottesdienst

Weihe des Taufwassers
Lobpreis Gottes und Anrufung des Heiligen Geistes über das Wasser

... Es steige hinab in dieses Wasser die Kraft des Heiligen Geistes, daß alle, die mit Christus in seinen Tod hineinbegraben sind durch die Taufe, mit ihm auferstehen zum ewigen Leben. Amen.
Absage der Eltern und Paten an den Bösen

Glaubensbekenntnis der Eltern und Paten.
Anschließend Glaubensbekenntnis aller Anwesenden (Apostolikum)

Siehe oben Seite 115

Taufe durch dreimaliges Übergießen des Hauptes oder auch durch Untertauchen:

N., ich taufe dich im Namen des Vaters (erstes Eintauchen oder Übergießen) ***und des Sohnes***
(zweites Eintauchen oder Übergießen)

II. Der Taufgottesdienst

Anfangssegen
Friedensbitten mit speziellen Bitten für das Taufwasser und den Täufling
Stillgebet des Priesters

Weihe des Taufwassers
Lobpreis Gottes und Anrufung des Heiligen Geistes über das Wasser

... Du selbst also, menschenliebender König, komm auch jetzt durch die Herabkunft deines Heiligen Geistes, und heilige dieses Wasser! Und gib ihm die Gnadengabe der Erlösung, den Segen des Jordans, mache es zur Quelle der Unverweslichkeit, zum Geschenk der Heiligung, zur Ablösung der Sünden...

Siehe oben Seite 115

Weihe des Katechumenenöls
Gebieter, Herr, Gott unserer Väter,... segne du selbst auch dieses Öl mit der Kraft und Wirksamkeit und dem Überkommen deines Heiligen Geistes, damit es zur Salbe der Unverweslichkeit werde, zur Waffe der Gerechtigkeit...
Salbung des Täuflings an Stirn, Brust, zwischen den Schulterblättern, an Ohren, Händen und Füßen

Taufe mit dreimaligem Untertauchen bei Hinwendung nach Osten:

Getauft wird der Knecht/ die Magd Gottes N. N. im Namen des Vaters, Amen;
und des Sohnes, Amen;
und des Heiligen Geistes, Amen.

und des Heiligen Geistes
(drittes Eintauchen oder Übergießen)

Salbung mit Chrisam (Myron)
Das Haupt des *Kindes* wird mit **Chrisam** gesalbt:
Der allmächtige Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat dich von der Schuld Adams befreit und dir aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben geschenkt.
Du wirst nun mit dem heiligen Chrisam gesalbt; denn du bist Glied des Volkes Gottes und gehörst für immer Christus an, der gesalbt ist zum Priester, König und Propheten in Ewigkeit. Amen.

Gesang des Psalms der Buße (Ps 31[32])

Anziehen des Lichtgewandes
Gewähre mir das Lichtgewand, der du dich umkleidest mit Licht wie mit einem Gewand, erbarmungsvoller Christus, unser Gott!

III. Myronsalbung – Firmung

Bei der Erwachsenentaufe folgt hier anstelle des obigen Gebetes und der Chrisamsalbung die Firmung durch den Bischof oder den beauftragten Priester.
N., sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.

III. Myronsalbung - Firmung

Gebet für den »Neuerleuchteten«:
... Du selbst nun, Gebieter, barmherziger Allherrscher, gewähre ihm/ihr auch die Besiegelung der Gabe deines heiligen, allwirksamen und anbetungswürdigen Geistes und den Empfang des heiligen Leibes und kostbaren Blutes deines Christus...
Anschließend salbt der Priester den Täufling in Kreuzesform mit dem heiligen Myron (Chrisam) an Stirn, Augen, Nasenflügeln, Mund, Ohren, Brust, Händen und Füßen, indem er jedesmal spricht:
Siegel der Gabe des Heiligen Geistes. Amen.
Der Priester schreitet mit dem Taufpaten und dem Täufling dreimal rings um das Taufbecken:
Alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen, Alleluja (dreimal)
Epistellesung (Röm 6,3–11)
Evangelium (Mt 28,16–20)

IV. Abschließende Riten und Gebete

Überreichung des weißen Kleides

Übergabe der brennenden Kerze
Sie wird an der Osterkerze angezündet und einem der Eltern oder dem Paten überreicht:
Empfange das Licht Christi.

Effata – Ritus

Gemeinsames Vaterunser

Segnung der Mutter, des Vaters, des Paten (der Patin), der Geschwister, der Verwandten und aller Anwesenden

V. Kommunion des Täuflings

Bei der Taufe von **Erwachsenen** kommuniziert der Täufling in der Eucharistiefeier, in die in der Regel die Tauffeier eingeordnet ist.

IV. Abschließende Riten und Gebete

Gebete nach der Salbung
Gebieter, Herr unser Gott... lege auf ihn deine starke Hand ... behüte ihn, daß er ein unbesiegbarer Kämpfer bleibt...

Gebete bei der »Tonsur« mit Handauflegung
Herr, unser Gott,... segne dieses Kind, und dein Segen komme auf sein Haupt herab..., schauen möge es das Glück Jerusalems alle Tage seines Lebens...

Entlassungsgebet

V. Kommunion des Täuflings

Auch bei der Kindertaufe erfolgt die Kommunion des Täuflings hier bzw. bei der nächsten Eucharistiefeier.

Die liturgische Praxis

Die Taufe spendet der Bischof oder der Priester.

In der Katholischen Kirche kann auch der Diakon im Auftrag des zuständigen Pfarrers die Taufe spenden (Can 530,1).

Die Taufe als »Bad der Wiedergeburt« geschieht mit Wasser (Eintauchen bzw. Übergießen). In der Orthodoxen Kirche wird die Taufe grundsätzlich durch Eintauchen vollzogen.

Auch in der Katholischen Kirche gilt: »Die Taufe durch Eintauchen ist besser geeignet, die Teilnahme an Tod und Auferstehung Christi auszudrücken« (Ordo initiationis christi-

anae Nr. 22). Doch wird diese sowohl an Kleinkindern, wie auch an Erwachsenen meist durch dreimaliges Übergießen (Besprengen genügt nicht!) gespendet.

Neben den Eltern kommt den **Paten** eine besondere Mitverantwortung in der christlichen Erziehung zu. Deshalb muß der Pate der jeweils eigenen Kirche angehören und seinen Glauben bekennen. In der Katholischen Kirche kann ein orthodoxer Christ als zweiter Pate mitwirken.

Die Orthodoxe Kirche kennt nur einen Paten. Seine Bedeutung wird unterstrichen dadurch, daß er das Kleinkind zum Empfang der Kommunion trägt.

In der Orthodoxen Kirche findet die **Myronsalbung** bei Kindern wie bei Erwachsenen direkt im Anschluß an die Taufe statt. Die erste heilige **Kommunion** des Täuflings erfolgt unmittelbar danach bzw. bei der nächsten Göttlichen Liturgie.

In der Katholischen Kirche wird diese althergebrachte Reihenfolge im allgemeinen nur bei der Erwachsenentaufe eingehalten: Bei Kindern folgt jedoch im Anschluß an die Taufe mit Wasser eine **Salbung mit Chrisam**, die zum Ausdruck bringt, daß die Taufe Teilhabe am Heiligen Geist ist.

Die **Firmung wird** erst im Unterscheidungsalter des Kindes/Jugendlichen durch den Bischof bzw. durch den von ihm beauftragten Priester gespendet. Durch die feierliche dreimalige Absage der Firmlinge an den Bösen und durch das dreimalige Bekenntnis des Glaubens (persönliche Erneuerung der Taufgelübde) wird die Verbindung der Firmung zur Taufe deutlich gemacht.

Zeitlich dazwischen erfolgt in der Römisch-katholischen Kirche in der Regel die »**Erstkommunion**«, bei der das Kind vor der Gemeinde dem Bösen absagt und den Glauben bekennt (Taufgelübde).

Jedes Jahr werden alle Gläubigen eingeladen, gemeinsam in der Osternacht die Taufgelübdeerneuerung zu vollziehen.

Die unterschiedliche Praxis wirft Fragen auf, die noch einer Klärung bedürfen.

Folgerungen für die pastorale Praxis und das gemeinsame Zeugnis beider Kirchen

Umkehr und Glaube sind Vorbedingungen der Taufe. Sie gehören wesentlich zusammen.

* Das erfordert ein besonderes Katechumenat vor der Erwachsenentaufe.

* Bei der Taufe von Kleinkindern ist das »Taufgespräch« mit Eltern und Paten vor der Taufe darum besonders wichtig.

* Eine besondere Hinführung auf die Taufe geschieht in der Orthodoxen Kirche durch Namengebung am 8. Tag und die Segnung am 40. Tag nach der Geburt.

Die Taufe begründet einen **Lebensprozeß** von »Sterben und Auferstehen in Christus«, der erst mit dem leiblichen Tod des Christen endet.

* Die **Erleuchtung** durch die Taufe verpflichtet zur persönlichen Vertiefung des Glaubens und Weiterbildung des Glaubenswissens.

* Dazu gehört auch eine ständige Besinnung auf die empfangenen Gaben des Geistes sowie die Bereitschaft zu Buße und Beichte.

* Die Eingliederung in die **Kirche** befähigt und beruft zur Teilnahme am liturgischen und sakramentalen Leben der Kirche am Ort und der Gesamtkirche.

Die in der jeweils anderen Kirche vollzogene Taufe wird anerkannt. Daher ist eine Wiederholung der Taufe (»Wiedertaufe«) nicht zulässig.

Die in einer bestimmten Kirche vollzogene Taufe verbindet als Eingliederung in den einen Leib Christi die Getauften miteinander.

Durch die Taufe wird der Mensch in eine konkrete Kirche aufgenommen.

Der Empfang des Heiligen Geistes, der alles schenkt und zur Einheit ruft, verpflichtet die Christen, alles zu tun, um der Bitte Christi an seinen und ihren Vater zu entsprechen: »Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast« (Joh 17,21).

Die Gemeinschaft der Getauften mit Christus nach dem Zeugnis des hl. Apostels Paulus

»Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereinigt sein. Wir wissen doch: Unser alter Mensch wurde mitgekreuzigt, damit der von der Sünde beherrschte Leib vernichtet werde und wir nicht Sklaven der Sünde bleiben. Denn wer gestorben ist, der ist frei geworden von der Sünde. Sind wir nun mit Christus gestorben, so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden. Wir wissen, daß Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt; der Tod hat keine Macht mehr über ihn. Denn durch sein Sterben ist er ein für allemal gestorben für die Sünde, sein Leben aber lebt er für Gott. So sollt auch ihr euch als Menschen begreifen, die für die Sünde tot sind, aber für Gott leben in Christus Jesus« (Röm 6,3–11).

B) »Die Zeichen der Zeit erkennen. Frauen im Leben der Orthodoxen Kirche«

Ökumenische Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen«,
Weltkirchenrat,
Konstantinopel, Türkei,
10.–17. Mai 1997

Durch Dein Kreuz hast du den Tod vernichtet,
Dem Räuber das Paradies geöffnet.
Das Klagen der Salbentragenden Frauen in Jubel verwandelt und
Deinen Aposteln aufgetragen zu verkünden, daß Du,
O Christus, unser Gott,
Auferstanden bist und der Welt große Gnade schenktest.
(Troparion, 7. Ton)

Christus ist auferstanden!

Wir danken unserem Gott, der lebensspendenden Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Heiliger Geist, dafür, diese freudige Auferstehungszeit mit unseren Schwestern aus Europa, Nord- und Südamerika, Australien und dem Nahen Osten feiern zu können.

Wir sind in Istanbul/Türkei zu dieser Konferenz unter dem Leitspruch »Die Zeichen der Zeit erkennen« über Frauen im Leben der Orthodoxen Kirche zusammengekommen. Mehr als 50 Frauen und Männer der Orthodoxen und Orientalisch-orthodoxen Kirchen trafen sich vom 10. bis zum 17. Mai 1997 als offiziell von ihren Kirchen gesandte Teilnehmer, als Beobachter und als sachkundige Berater, um die Belange orthodoxer Frauen aus Ost- und Westeuropa sowie Nord- und Südamerika zu vertreten. Sie kamen aus Albanien, Armenien, Brasilien, Bulgarien, Chile, Deutschland, Finnland, Frankreich, Georgien, Großbritannien, Griechenland, Polen, Rumänien, Rußland, Serbien, der Schweiz, der Tschechischen Republik und den Vereinigten Staaten von Amerika. Das Treffen fand im Rahmen der Ökumenischen Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen« statt.

Es war ein großer Segen, einander zu begegnen und kennen zu lernen und dabei mehr über die Geschichten und Traditionen eines jeden zu erfahren. Wir haben uns in der Aufgabe, Gottes Willen im liebenden und teuren Dienst zu suchen, gefreut, was oft in Darlegungen und Gesprächen deutlich wurde. Manches Mal in Denken und Handeln auseinandergehend, lernten wir, daß Achtung und Liebe zwischen uns – ein Geschenk Jesu Christi – eines der wichtigsten Charakteristika dieser Konferenz sind. Wir gelangten dazu, die Bedeutung, uns selbst einer in Verschiedenheit geeinten Gemeinschaft hinzugeben, tiefer wahrzunehmen.

Dieses ist das letzte von drei vom Weltkirchenrat geförderten Treffen in der Ökumenischen Dekade für orthodoxe Frauen (die anderen fanden 1990 auf Kreta und 1996 in Damaskus statt). Wir erkennen die Notwendigkeit, tiefer über viele Fragen und Themen

nachzudenken, und wir sind dankbar dafür, daß uns die Konferenz geholfen hat, diese Überlegungen fortzuführen.

Wir hatten die Gelegenheit, einige der historisch wichtigsten und ältesten christlichen Stätten dieser Stadt zu besuchen und dort Gottesdienst zu feiern. Wir besichtigten die Hagia Sophia, die große Kirche Konstantinopels, das Kloster von Chora, von dessen wunderschöner Ikonographie aus dem 11. Jh. wir uns inspirieren ließen, und die Theologische Schule in Chalke, wo wir das Gefühl hatten, als hätten wir einen zeitgenössischen Paradiesgarten betreten. Wir hatten auch die Ehre, im Kloster Zoodochos Pege, der Begräbnisstätte der Ökumenischen Patriarchen, der von Seiner Allheiligkeit Bartholomäus I. zelebrierten Göttlichen Liturgie beizuwohnen und tranken von der Quelle, deren Wasser über Jahrhunderte hinweg als Heilquelle bekannt war. Wir glauben, daß Christus, der Ort (chora) des Lebens, sich selbst in den tiefen Erfahrungen des Geistes und des Gebetes unseres täglichen Gottesdienstes in der Dreifaltigkeitskirche und die ganze Woche hindurch offenbarte. Der Name von Mutter Maria Skobtsova fiel wiederholt während der Konferenz, und wir fühlten im Verlauf der Woche, daß sie uns sehr nahe war. Ihre entschiedene Selbsthingabe für die Pflege und die Rettung eines jeden, der während des zweiten Weltkrieges in Frankreich zu ihr kam, wirkte besonders inspirierend: Russische Studenten, die eine Mutter brauchten, heimatlose Frauen, die einen Platz zum Bleiben benötigten, Juden und viele andere, die vor Verfolgung flohen und Schutz und Versteck suchten – alle kamen unter den Flügel ihrer Liebe und ihres Mitleidens. Am Ende gab sie für ihre Freunde ihr Leben. Sie ist eine heilige Frau unserer Tage, ein Vorbild für uns, eine, die in unserem Jahrhundert lebte, in einer Kultur und unter Bedingungen, die uns vertraut sind.

Dankssagung

Wir danken dir, o Herr, unser Gott, daß du uns in dieser heiligen Stadt zusammengebracht hast und uns die Gelegenheit gewährst, dich zu verehren und an deinen himmlischen Segen teilzuhaben. Wir danken dir für deine göttliche Gnade, die du in diesen wenigen Tagen uns verliehen hast und bitten dich, in unseren Herzen das Verlangen zu erhalten, für dich, unseren Herrn und Wohltäter zu leben. Wir danken dir für die gemeinsame Zeit, daß du der stille Partner in jedem Gespräch und der stets gegenwärtige Gast bei jedem Mahl bist.

Wir sind sehr dankbar für die großzügige Gastfreundschaft des Ökumenischen Patriarchen, Seiner Allheiligkeit Bartholomäus I., Erzbischof von Konstantinopel, dem »Neuen Rom«. In seinem Eröffnungsgruß sprach der Ökumenische Patriarch von dem Wunsch vieler Menschen, eine authentische Beziehung zum lebendigen Gott zu erlangen; es bestehe ein tiefes Sehnen nach geistigem Wachstum und sogar ein stärkeres Sehnen nach Heiligkeit, Heilung und Vergebung, was alleine von Gott kommt. Er segnete nicht nur unsere Konferenz, sondern auch unsere Pilgerfahrt in diese heilige Stadt, ein Zentrum der Inspiration und der geistigen Nahrung, und forderte uns auf, der örtlichen Gemeinde in unseren Gebeten zu gedenken.

Sehr herzlich wurden wir auch von Seiner Seligkeit Patriarch Karekin II. im Armenischen Patriarchat von Konstantinopel empfangen. Wir nahmen an den Morgengebeten

teil und wurden ermutigt, angesichts der vielen Gaben von Frauen die Initiative bei dem wichtigen Dienst der Kirche zu ergreifen. Seine Seligkeit erwähnte, daß die armenische apostolische orthodoxe Kirche vorangeht, indem sie Frauen zum Diakonat weiht, ein Amt, in das sowohl Männer wie Frauen durch Ordination eingesetzt werden und in dem sie ähnliche Aufgaben erfüllen.

Beide Patriarchen sprachen den laufenden offiziellen theologischen Dialog zwischen den orthodoxen und den orientalischen orthodoxen Kirchen an und erwarten sehnlichst die endgültige Versöhnung und die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen den beiden Familien.

Gleichermaßen ist es wichtig, dem Frauenprogramm des Weltkirchenrates dafür zu danken, dieses historische Ereignis gefördert zu haben. Diese Konferenz wie so viele andere, die zuvor stattgefunden haben, ist von vitaler Bedeutung für orthodoxe Frauen, die orthodoxe Kirche und den weltweiten ökumenischen Dialog.

Zuletzt müssen wir all jenen danken, die vor uns gegangen sind, Frauen und Männer, Laien und Priester, die den interorthodoxen Dialog angestoßen und zu ihm beigetragen haben, und ohne deren Hingabe und Liebe für unsere Kirche wir heute nicht hier wären. Ihre Arbeit, v.a. in den letzten 20 Jahren, war eine Quelle der Ermutigung und Hoffnung für viele von uns. Die Beratungen von Agapia (1976), Rhodos (1988), Kreta (1990) und Damaskus (1996) legten die Fundamente für die Arbeit, die wir hier tun.

Sorgen

Die Beratung befaßte sich mit der aus Damaskus stammenden Stellungnahme und bestätigte viele der dort zum Ausdruck gebrachten Sorgen. Ergänzend dazu formulieren wir die folgenden Punkte:

Es ist notwendig, in unseren Menschen den Wunsch zu wecken, eine aktive Rolle im Kirchenleben zu übernehmen. Dies könnte geschehen, indem die orthodoxen Christen sich ihrer eigenen königlichen Priesterschaft bewußt werden.

Es ist nötig, daß neue Arbeiter in der Kirche, einschließlich Kinder und Jugendliche, herangebildet und angeleitet werden, um in den verschiedenen Diensten eine aktivere Rolle zu spielen. Wir müssen alle Menschen aufrufen, ihre Fähigkeiten, ihre Gaben, die den Laien durch den Heiligen Geist verliehen wurden, für das Leben und Wachsen der Kirche einzubringen. Wir müssen das Interesse der Laien, die bemerken, daß sie in der Vergangenheit ausgeschlossen waren, anregen und sie an ihre persönliche Verantwortung als Glieder eines »erwählten Geschlechts, eines königlichen Priestertums, eines heiligen Volkes« (1 Petr 2,9) erinnern.

In einigen unserer Kirchen haben orthodoxe Christen das Interesse verloren und sich sozialen, kulturellen und parakirchlichen Organisationen angeschlossen. Wir suchen nach Wegen, orthodoxe Christen wieder zurück zur Kirche zu bringen.

Empfehlungen

Als Glieder der Kirche sind wir bereit, unsere Verantwortung für das Wohlergehen der Kirche zu tragen, besonders durch die Förderung der verschiedenen Dienste von Frauen.

1. Theologische Bildung

A. Viele Frauen suchen ein tieferes Verständnis der Kirche durch ein theologisches Studium. In Familien und Schulen stellen hauptsächlich Frauen die Erzieherinnen. Frauen tragen diese Aufgabe gemeinsam und lernen gut voneinander. Mithin haben theologisch ausgebildete Frauen eine besondere Aufgabe, was die Unterweisung unserer Gläubigen angeht. Aus diesen Gründen genießt die orthodoxe theologische Ausbildung für Frauen Priorität und sollte auf allen Ebenen erleichtert werden.

B. Wir fordern, daß die Kirchen die gegenwärtigen Bemühungen von Frauen ermutigen, die sich in der Herausgabe von sowohl akademischen als auch Gemeindezeitschriften engagieren, um Frauen und Männer über den orthodoxen Glauben zu informieren und zu bilden. Es besteht ein echter Bedarf seitens der Frauen, ein Forum zu schaffen, auf dem Frauen ihre Erfahrungen reflektieren und sich in theologischen Forschungen engagieren können. Frauen müssen über Veröffentlichungen, theologische Seminare und andere Ereignisse und Materialien, die ihnen von Nutzen sind, in Kenntnis gesetzt werden.

Es besteht ein gewaltiger Bedarf an Mitteln und Materialien in folgenden Bereichen:
1. Kirchenschulen;
2. Sprachkenntnisse, um dem wachsenden multinationalen Charakter unserer Kirchen gerecht zu werden;
3. die Frage, wie man den Glauben im Alltag leben kann;
4. die Erstellung moderner Übersetzungen alter christlicher liturgischer und patristischer Texte, die besonders von der Theotokos und anderen heiligen Frauen handeln.

2. Liturgisches Leben

A. Die Wahrnehmung und Interpretation einiger liturgischer Praktiken müssen neu angegangen werden. Wir bitten um die neuerliche Untersuchung gewisser liturgischer Bräuche, z.B. die Darstellung von Säuglingen und die 40-Tage Regel nach der Kindesgeburt, die Gebete bei Fehlgeburten, Abtreibungen und für Mütter nach der Entbindung und Erwartungen, die den Kommunionempfang betreffen. Einige von uns spüren, daß diese Praktiken und Gebete die Theologie der Kirche in Hinsicht auf die Würde der Frauen als Geschöpfe Gottes und ihre Erlösung in Jesus Christus nicht angemessen ausdrücken. Wir sind uns im klaren, daß sich die Praktiken in den verschiedenen örtlichen Gemeinden voneinander unterscheiden können.

B. Wir empfehlen die Aufnahme der Märtyrerviten, von Frauen wie Männern, und die neuen Erfahrungen der Menschen in diesem Jahrhundert in die Hymnographie der Kirche. Mag dies auch in einigen Kirchen geschehen, so befürworten wir eine allgemeine Aufnahme der Neumärtyrer dieses Jahrhunderts in das Leben unserer Kirche. Vielleicht stellt das für eine solche Empfehlung geeignetste Forum das kommende Große und Heilige Konzil dar.

3. Der Diakonat

A. Viele von uns glauben, daß die Aufnahme von Diakoninnen in das Leben der Kirche zur Atmosphäre von Liebe und Lernen in der Kirche beitragen wird. Diakoninnen können als Helferinnen der Priester und Ratgeberinnen für die Menschen tätig sein, ein wichtiges Verbindungsglied bilden und dadurch die Beziehungen innerhalb des Leibes der Kirche stärken.

B. Bei unserer Diskussion bemerkten wir, daß wir mit verschiedenen Ansichten hinsichtlich der Rolle der Diakonin zu dieser Konferenz kamen. Während einige den Diakonat der Frauen als sakramentalen Dienst sehen, der durch eine Ordination eingesetzt wird, ist der Dienst für andere wiederum gerade nicht sakramental und wird als kirchliches Amt beschrieben. Die Frage ist für einige zu einer mehr akademischen als praktischen geworden. Während einige die Arbeit unserer Schwestern auf den voraufgegangenen Treffen orthodoxer Frauen in Hinsicht auf die Bedeutung eines wiederauflebenden Diakoninnenstandes bestätigen, ist deshalb für andere noch Arbeit nachzuholen, um zu einem umfassenderen Verständnis zu kommen.

C. Mit dem Wiederaufleben des Diakoninnenstandes wollen wir auf keine Weise die anderen Dienste der Laien in der Kirche abwerten. Vielmehr können Berufungen zu diesem Dienst als eine andere Antwort auf den Heiligen Geist, der die Kirche erfüllt und leitet, erfahren werden. Wir erinnern an die Worte des hl. Paulus, der sagt: »Er ist es, der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer gegeben hat zur Zurüstung der Heiligen zum Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi bis wir alle eins werden im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes«. (Eph 4,11–13)

4. Priesterfrauen

A. Der Dienst der Priesterfrauen ist sehr spezifisch und einzigartig. Wir fordern die Kirche auf, den Frauen, die diesen Dienst auf sich nehmen, einen besonderen Segen anzubieten sowie Unterweisung und Führung für ihre Rolle bereit zu stellen.

5. Spirituelles Leben

A. Es gibt einen Durst nach Spiritualität in vielen unserer Länder und eine Wiederentdeckung der lebendigen orthodoxen Erfahrung. Wir schlagen die Entwicklung von Materialien und Programmen vor, um unseren Menschen zu helfen, in ihrem geistigen Leben zu wachsen. Wir fühlen, daß die Gaben von Frauen der Kirche besonders in diesem Bereich von Nutzen sein können. Frauen bedürfen der konkreten, biblische Reflexionen und Bibelstudium einschließenden Unterweisung in der orthodoxen Spiritualität.

B. Wir ermutigen die Förderung von monastischen Berufungen von Frauen. In der Geschichte waren orthodoxe monastische Gemeinschaften eine Quelle theologischer Bildung und geistigen Lebens. Die bloße Gegenwart des Monastischen zeugt von dem einen Notwendigen (Lk 10,42), zu dem alle berufen sind.

C. Wir erkennen an, daß die Kirchen sich durch die Entsendung von Missionsgruppen und der Bereitstellung von Material in den Landessprachen gegenseitig unterstützt haben. Wir empfehlen, daß die Kirchen die Erfahrungen von Frauen in ihre Unterrichtsmaterialien aufnehmen sollen. Diese Erfahrungen werden das geistige Leben der Menschen bereichern.

D. Frauen profitieren vom gemeinsamen Austausch geistiger Erfahrungen. Gelegenheiten zu solchem Austausch sollten von unseren Kirchen besorgt und unterstützt werden. Dies hat bereits mit vom Weltkirchenrat für orthodoxe Frauen organisierten Treffen wie dem gegenwärtigen in Istanbul begonnen. Vernetzung und Austausch sollten auf internationaler, nationaler und Gemeindeebene fortgesetzt werden. Wir empfehlen die Ernennung weiblicher Delegierter als Repräsentantinnen der orthodoxen Kirche zu den verschiedenen Versammlungen und Körperschaften der ökumenischen Bewegung, sei es auf internationaler, nationaler oder lokaler Ebene.

6. Gemeindeleben

A. Wir haben das Gefühl, daß Frauen von Natur aus Friedensstifterinnen sind. Deshalb fordern wir unsere Kirchen auf, sich stärker bei der Unterstützung orthodoxer Schwesterkirchen in Krisensituationen zu engagieren, z. B. im Falle von Naturkatastrophen, bei der Unterstüzung von Flüchtlingen und Menschen in vom Krieg überzogenen Ländern. Oft leiden Frauen und Kinder in solchen Situationen am meisten.

B. Wir fordern unsere Leute auf, geistige und materielle Unterstützung zu geben für die Christen unserer Kirchen, die noch immer auf verschiedenste Weise, sozial, politisch und ökonomisch leiden. Wir sind uns des derzeitigen Klimas eines wachsenden religiösen Fundamentalismus, der auf das Leben aller unserer Völker in allen unseren Ländern einwirkt, ebenso bewußt. Einige Kirchen benötigen als Hilfe Lehrmaterialien, um Programme für die Gläubigen zu entwickeln und Irrlehren abzuwehren.

C. Wir fordern, sich ernsthaft mit dem Thema des Sexismus auseinanderzusetzen. Die Kirche würde von den theologischen und soteriologischen Überlegungen zu diesem Thema, besonders durch Beratungen, Workshops und informelles Studium profitieren.

7. Jugend

A. Wir schlagen vor, Programme für das geistige Wachstum der Jugend, die Hoffnung unserer Kirchen, zu entwickeln. Weil wir ein Leib sind, wirken ihre Belange auf die ganze Kirche, ihr geistiges Wohlbefinden ist lebenswichtig für die Gesundheit der Kirche.

B. Wir möchten die Entwicklung von Austauschprogrammen zwischen unseren Kirchen für Jugendliche an Kirchenschulen durch nationale oder regionale Kirchenräte anregen.

8. Kirchenpolitik

A. Wie bereits in den vorherigen Treffen orthodoxer Frauen festgestellt wurde, empfehlen wir, die Rolle der Laien im Entscheidungsprozeß zu überdenken. Es gibt diesbezüglich eine Menge von Praktiken in der orthodoxen Kirche, und dieser Vorschlag betrifft nur die Kirchen, in denen gewählt wird. Unter Umständen, in denen es nötig ist, durch Abstimmung einen Wandel in der Kirchenpolitik oder -praxis herbeizuführen, sollte jedem Mann und jeder Frau die gleiche Chance eingeräumt werden. Frauen sind in der Lage und sie sollten aufgefordert werden, der Kirche Leitung in Fragen anzubieten, die sie besonders betreffen, z.B. das Familienleben, soziale Nöte, Erziehung und Nächstenliebe. Frauen haben in diesen Fragen einzigartige Gaben beizutragen.

B. Mit der Ankunft einer stärker technologisch orientierten Gesellschaft, finden wir, daß sich unsere Welt in einem äußerst raschen Tempo verändert. Es ist wichtig für unsere Kirchen, sich dieser Veränderungen bewußt zu werden und über sie auf dem laufenden zu bleiben, weil sie gelegentlich zu dem Leben der Kirche etwas beitragen können. Ebenso müssen Frauen einen Weg finden um, besser informiert zu werden und lernen, mit diesen Veränderungen fertig zu werden. Wir glauben, daß dies mit besseren Ausbildungsmöglichkeiten der Fall sein wird.

C. In Hinsicht auf die verschiedenen Ämter in der Kirche fordern wir die Kirchen auf, die Beteiligung von Frauen auf lokaler und höheren Ebenen zu ermutigen.

9. Interorthodoxe Belange

A. Wir schlagen unseren Kirchen vor, den theologischen Dialog, der die Gemeinschaft zwischen den Orthodoxen und den Orientalisch-orthodoxen Kirchen wieder herbeiführen soll, fortzusetzen.

B. Wir unterstützen und erwarten eine Lösung der kalendarischen Differenzen zwischen allen orthodoxen Kirchen. Wir sehen, daß die bestehenden Unterschiede das Ergebnis gewisser historischer Schwierigkeiten sind. Wie auch immer, erwarten wir den Tag, an dem unsere Kirchen das liturgische Jahr zusammen feiern werden.

10. Und die Zukunft...

A. Wir bitten unsere Kirchen, ernsthaft den Wunsch des Weltkirchenrates nach einer 50%igen Beteiligung von Frauen an der kommenden Vollversammlung in Harare/Zimbabwe Ende 1998 zu bedenken. Ebenso bitten wir unsere Kirchen, den Frauen, die an dem wenige Tage vor der Vollversammlung stattfindenden Festival zum Abschluß der ökumenischen Dekade teilnehmen, ihren Segen zu erteilen.

B. Wir schlagen vor, eine zentrale Stelle einzurichten, wo theologische Forschungen und Schriften orthodoxer Frauen, wie auch Berichte von Konferenzen wie dieser für alle zugänglich sind.

C. Wir hoffen und beten, daß orthodoxe theologische Einrichtungen, die wie die Theologische Schule in Chalke geschlossen wurden, in Kürze wieder eröffnet werden, und wir bitten, daß es Frauen ermöglicht werde, theologische Studien und Forschungen an allen theologischen Institutionen durchzuführen.

D. Einige Beteiligte an dieser Beratung begrüßen die Idee, eine interorthodoxe Konferenz zum Thema der Priesterordination von Frauen zu organisieren. Wir sehen, daß diese Frage für manche kein Thema darstellt und nicht diskutiert werden wird. Jedwede Studie und Prüfung der Frage setzt in keiner Weise eine Verpflichtung voraus, sich in dieser Richtung fortzubewegen. Es würde einfach die Gelegenheit für Frauen und Männer darstellen, sowohl in theologischer als auch in spiritueller Hinsicht das Problem eingehender zu untersuchen. Diese Konferenz würde die Anwesenheit von Klerus, Laien und Mönchen beziehungsweise Nonnen einschließen.

E. Viele Vorschläge sind aus früheren Treffen orthodoxer Frauen hervorgegangen, von denen einige aufgenommen wurden, andere jedoch nicht. Wir sorgen uns über die Rezeption dieses Dokuments und empfehlen unseren Kirchen, diesen Bericht Frauen, sei es durch allgemeine Medien oder in Gemeindebriefen, zugänglich zu machen.

F. Durch die Konferenz haben wir ein beträchtliches Wissen und großen Nutzen gewonnen. Wir hoffen deshalb, daß unsere Kirchen von jetzt an und im nächsten Jahrtausend weiterhin Konferenzen für Frauen fördern, auf denen wir zusammenkommen, uns der Gemeinschaft zu erfreuen, unsere Sorgen teilen und voneinander lernen können.

Schluß

Wir begannen unsere Beratung mit dem Fest der Heiligen myrrhentragenden Frauen im Frauenkloster von Balukli. Der Geist dieser missionarischen Frauen, der derselbe Geist ist, der die Ökumenische Dekade der »Kirchen in Solidarität mit Frauen« inspirierte, tröstete und begleitete uns in unseren Gebeten und Arbeiten während dieser Woche.

Unsere spirituelle Erfahrung wurde durch unseren Besuch bedeutender Stätten des orthodoxen Erbes, der Hagia Sophia und dem Kloster von Chora, bereichert. Das Mosaik des inkarnierten Wortes Gottes, das die Verkörperung der lebenden Menschen ist, versicherte uns der geistigen Wahrheit, daß Erlösung für alle ist.

Schließlich zeigt uns das Auferstehungsfresko, das den auferstandenen, Männer und Frauen aus dem Grab ziehenden Christus darstellt, ein weiteres Mal, daß unser gemeinsamer Glaube und unsere gemeinsame Erwartung das zentrale Thema dieses Treffens »Die Zeichen der Zeit erkennen« ist.

(Aus dem Engl. übers. von *Johannes Vahlkampf*)

Rezensionen

Hans-Joachim Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, (Quaestiones Disputatae 163), Freiburg–Basel–Wien: Herder 1996, 422 S., DM 68,–, ISBN 3–451–02163–3.

Christliches *Bekenntnis* schöpft seine Kraft aus der Begegnung mit dem lebendigen Christus, den die Heilige Schrift verkündet, und es hat seinen privilegierten Ort in der liturgischen Feier. Unter *Dogma* wird heute jedoch (wenigstens im Westen) mehr die von der (päpstlichen) Lehrautorität vorgenommene Definition von Glaubensinhalten verstanden. Sch. zielt vor allem die Korrektur dieses aus dem späten 18. Jh. stammenden Dogmenbegriffs an, beabsichtigt entgegen der im Haupttitel formulierten Alternative aber nicht, das kirchliche Dogma der Beliebigkeit preiszugeben oder es »auf eine Art subjektiver ›Glaubenswahrhaftigkeit‹« zu reduzieren. Der Vf. geht von einer »schriftfernen Traditionsverengung« im heutigen Dogmenverständnis aus und will Transparenz für die »biblische und patristische Kategorie von ›kérygma‹ und ›dógma‹« zurückgewinnen. Hierfür soll »das der heutigen Theologie erreichbare Höchstmaß an wissenschaftlicher Einsicht in die *Gesamt*überlieferung der großen christlichen Kirchen beschworen werden« (S. 13).

In fünf Teilen entfaltet der Vf. sein Anliegen, methodisch geleitet vom Gesichtspunkt einer sogenannten »biblisch-liturgischen Überlieferungshermeneutik«. Die Kriteriologie seines Entwurfs führt er – ausgehend vom Christusgeschehen als dem »Inbegriff der Kommunikation von Offenbarungswahrheit« – vor allem auf die Konzilskonstitution »Dei Verbum« (II. Vaticanum) zurück (I. Teil des Buches: Die Neuansätze des II. Vatikanischen Konzils zur Überlieferungshermeneutik: die »›Hierarchie‹ der Wahrheiten« und die offenbarungsgeschichtliche Transparenz der Schriftauslegung, S. 33–105). Sch. zeichnet die konziliare Entstehungsgeschichte des heutigen katholischen Inspirationsverständnisses nach und läßt unter anderem bereits hier eine kritische Haltung zur päpstlichen Unfehlbarkeitslehre durchblicken (S. 47 m. Anm. 21). Es folgt ein Verweis (Abschnitt C des ersten Teils) auf die urgemeindlichen Traditionen von 1 Kor 15,3–5 und 5,7, welche Sch. als »›Sitz im Leben‹ für die älteste Evangelientradition« identifiziert. Als paschanächtliche Anamnesen charakterisiert, verweisen sie Sch. zufolge auf den kirchlich-liturgischen Überlieferungszusammenhang, dem er sich noch einmal ausführlich in Teil IV (siehe unten) und zusammenfassend in Teil V (Der trinitarische Glaube im Eucharistiegebet, S. 377–411) zuwendet.

Teil II behandelt das »Selbstverständnis der Ökumenischen Konzilien und seine späte abendländische Fehldeutung: vom aktualisierten apostolischen Kerygma zum ›definierten Dogma‹« (S. 107–179). Hier entfaltet der Vf. seine Grundthese, wonach die ὅροι der altkirchlichen Konzilien, die ja auch als gemeinsame Basis des orthodox-katholischen Dialogs gelten, bzw. die Ἔκθεσις (Darlegung) des Glaubens von Nikaia-Konstantinopel nicht im Sinne von »definierten Dogmen« verstanden werden dürfen: damit werde eine späte abendländische Sprachentwicklung an das Selbstverständnis der altkirchlichen

Konzilien herangetragen. Jene hätten die *Lehrautorität* vielmehr als *in Schriftzeugnis und liturgischer Überlieferungspraxis vorgegeben* betrachtet und ihrerseits versucht, für die »genuine apostolische Überlieferung« transparent zu bleiben. *Nicht* über den Glauben zu *entscheiden* war das Anliegen der Alten Kirche, *sondern* das überlieferte Evangelium verbindlich zu *bezeugen*. Aus der Konziliengeschichte wie den sie begleitenden theologischen Auseinandersetzungen des 4. bis 8. Jh.s kann Sch. dementsprechend vielfache Belege für die von ihm postulierte Überlieferungskontinuität anführen. Hervorzuheben ist das in diesem Teil herausgearbeitete Verständnis des Konzils von Trient, in dessen Traditionsdekret Sch. die geforderte Überlieferungskontinuität noch gegeben sieht; die Rezeption dieses Konzils in der nachtridentinischen römisch-katholischen Theologiegeschichte habe dann aber eine »intellektualistisch-voluntaristische Sicht der Offenbarungswahrheiten« hervorgebracht und zu der unrichtigen Annahme geführt, neben der Schriftoffenbarung gebe es als »zweite Quelle« einen mündlichen Traditionsstrang in der Kirche, aus welchem Glaubenswahrheiten gewonnen werden könnten, welche in der Schrift bereits »im Keim« enthalten seien (Teil II, Abschnitt C, S. 158–179). So konnte schließlich »das päpstliche Lehramt als Exponent der Tradition« erscheinen und das Mariendogma von 1854 »›kraft der Autorität unseres Herrn Jesus, der seligen Petrus und Paulus und Unserer eigenen‹ *erklärt, verkündet und definiert*« werden (S. 172).

Im III. Teil des Buches (Ökumenisch defizitäre Konzilien der Reichskirche und des Abendlandes: integrierbar in die Gesamtüberlieferung?, S. 181–266) stellt der Vf. in abermaliger geschichtlicher Durchsicht vier Konzile der abendländischen Kirche vor allem hinsichtlich ihrer Unionsbemühungen mit dem Osten (Lyon II und Florenz), der Sakramentenlehre (Trient) und der Primats- und Unfehlbarkeitslehre (Vaticanum I) auf den zuvor errichteten überlieferungshermeneutischen »Prüfstand«. Insgesamt geht Sch. hier (aus römischer Sicht gesehen) sehr selbstkritisch vor und trifft in Richtung der Orthodoxen Kirche klare ökumenische Optionen. Der theologisch weitsichtige Papst Paul VI. gilt ihm hierfür mehrfach als Kronzeuge, z.B., weil dieser das II. Konzil von Lyon (1274) mit seinen feudalistischen Unionsabsichten nur als »6. Generalsynode« des Abendlandes (ab-)qualifizierte (S. 192 u. 197).

Teil IV (Die konziliare Bedeutung des christologischen und trinitarischen Kerygmas: ihr häresiengeschichtlich bedingtes Zurückbleiben hinter der Offenbarungstransparenz der Schrift und der Liturgie, S. 267–376) thematisiert das Glaubensbekenntnis von Nikaia und die Rolle dieser Ἔκθεσις auf dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit Häretikern durch einzelne Theologen und die Konzilien. Abermals betont Sch., wie sehr die altkirchlichen Konzilsversammlungen ihre Rolle von der inneren Übereinstimmung mit der Hl. Schrift und der apostolischen Überlieferung insgesamt her verstanden. Dabei darf dem Vf. zufolge nie die häresiengeschichtlich bedingte (und damit begrifflich umgrenzte) Sprachform der Bekenntnisse übersehen werden und, daß nicht diese, sondern liturgisch überlieferte Bekenntnistexte im sakramentalen Leben der Kirche vorherrschten. Sch. schließt den IV. Teil mit einigen Erwägungen zu christologischen und trinitarischen »Glaubensbekundungen in apostolischer Zeit« ab, die er anhand verschiedener neutestamentlicher Traditionen mit dem Taufgeschehen in Verbindung bringt. Teil V des Buches führt dieses kirchlich-liturgische Überlieferungsverständnis fort, indem er in den Eucharistiegebetstexten bei Hippolyt von Rom und Basileios dem Großen sowie im kirchlichen

Bittgebet abermals den »schrifttransparenten Ausdruck des Christusgeschehens« entdeckt.

Marginalien zum Inhalt: Zur Lehre von der Perichorese (im Zusammenhang mit den zwei Naturen Christi) werden zurecht Maximos der Bekenner und Johannes Damaskenos erwähnt (S. 275 u. 310 m. Anm. 82); hier könnte ein Hinweis auf *Gregor den Theologen* ergänzt werden, dem wir den genannten christologischen Begriff als erstem verdanken (Ep. 101,6: *SC* 208,38). Des weiteren erscheinen die Klärungsversuche, die Sch. vor allem zur Evangelientradition unternimmt, recht problematisch. Sch. zieht hier u. a. den vor kurzem erschienenen Entwurf von *Klaus Berger*[1] heran, welcher gerade in der umstrittenen Frage der Frühdatierung des Johannesevangeliums als ganzem immer wieder Sch.' eigene, früher schon vorgetragene Auffassungen untermauern soll (S. 257–262 m. Anm. sowie 352, Anm. 162)[2]. Daß solches von exegetischer Seite nicht unwidersprochen bleiben kann, belegt schon ein flüchtiger Blick in Standardwerke zur neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, die ja so etwas wie den »mainstream« redlicher, wissenschaftlich differenzierender Bemühungen um die Klärung von Entstehungsbedingungen, Verfasserschaft und Datierung der biblischen Schriften widerspiegeln. Möglicherweise hängt es mit einem zu eng gefaßten Begriff von Apostolizität als dem erkenntnisleitenden Interesse zusammen, wenn z. B. die Verfasserschaft des Petrus für 1 Petr gerettet werden soll (S. 249 m. Anm. 119). Jedenfalls bringt sich Sch. so um einen guten Teil der Akzeptanz für seine im Grunde vielversprechende biblisch-liturgische Sicht der Dinge.

In formaler Hinsicht läßt sich überdies kritisch anmerken, daß dem Band jedwedes Register fehlt, welches angesichts des nicht geringen Umfangs und der behandelten Themenfülle recht vorteilhaft gewesen wäre. Unklar bleibt, weshalb die Kurzzitation der häufiger genannten Literatur nicht einheitlich erfolgt; gelegentlich steht nämlich beim zuerst genannten Werk der Autorenname allein und nur das zweitgenannte Werk mit Kurztitel, was eher zur Unübersichtlichkeit beiträgt. Bei der Drucklegung wäre es schließlich wünschenswert gewesen, die oftmals verwendeten griechischen Begriffe im griechischen Schriftsatz zu bieten, da jede Transkription spätestens dann an ihre Grenzen stößt, wenn längere Textphrasen wiedergegeben werden sollen (vgl. z. B. die Zitate aus der Apg auf S. 327, Anm. 114).

Wenn der Ostkirchenhistoriker und Ökumeniker Sch. diese »Quaestio Disputata« vorlegt, greift er eine heute von verschiedenen Seiten als notwendig wahrgenommene stärkere Rückbindung dogmatischen Denkens und Lehrens an den Gesamtvollzug kirchlich-liturgischen Lebens auf. Dabei scheut er sich nicht vor kritischen historischen Einschätzungen und Appellen gegenüber der eigenen Hierarchie, wenn sie ihm von den dargestellten Sachverhalten her geboten scheinen. Unbedingt hervorzuheben ist das hohe ökumenische Problembewußtsein und Engagement des Vf.s, welches zwar den Christen der Reformation nicht im gleichen Maße zuteil wird, sich aber allenthalben durch die Aus-

---

[1] Vgl. *Klaus Berger*, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen–Basel (1994) [2]1995 bzw. eine Besprechung hierzu von *Jürgen Roloff*, *Biblische Zeitschrift* 40 (1996) 125–130.

[2] Vgl. auch *Hans-Joachim Schulz*, Die apostolische Herkunft der Evangelien, (QD 145), Freiburg (1993) [2]1994 und die kritische Rezension durch *Hans-Josef Klauck*, *Biblische Zeitschrift* 38 (1994) 131–134.

führungen zieht und deshalb das Interesse gerade auch von orthodoxen Lesern finden könnte.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Konrad Onasch – Annemarie Schnieper, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit, Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag 1995, 301 S., 98.– DM.

Ungeachtet des verhältnismäßig großen Literaturangebotes über die orthodoxe Ikone entsteht sowohl bei den Fachkennern als auch bei allen, die sich aus verschiedenen Gründen für dieses Thema interessieren, der Eindruck, daß hier noch manches ungelöste, ja sogar rätselhafte Problem bleibt. Die von Priester Pavel Florenski und Erzpriester Sergi Bulgakov gegebenen Impulse sowie daraus erwachsende neue Perspektiven beim Ikonenstudium fassen nur langsam mit größeren Unterbrechungen Fuß im theologischen und kunstgeschichtlichen Bewerten der Ikonenmalerei. Nicht minder groß ist das Bedürfnis nach allgemeinen Überblicken, die den an der Welt der orthodoxen Ikone interessierten Lesern eine objektive Vorstellung ihres Wesens erlaubt.

In der Reihe dieser Literaturart nimmt das 1995 erschienene Werk »Ikonen, Faszination und Wirklichkeit« von Konrad Onasch und Annemarie Schnieper einen herausragenden Platz ein. Hinter dieser Arbeit steht die langjährige Forschungserfahrung eines protestantischen Theologen, die er beim Studium orthodoxer Kunst und Liturgik gesammelt hat. Bekannt als ein Gelehrter mit wohlwollendem Blick für die andere Tradition, unterstreicht K. Onasch, daß man sich nicht nur mit dem ästhetischen Genuß der Ikone zufriedengeben kann. Ihre faszinierende Wirkung auf »abendländische Betrachter« (S. 103) läßt sich freilich nur innerhalb des theologischen und liturgischen Kontextes erleben. Daher war es Absicht der Verfasser, den Leser »in die geistige und geistliche Wirklichkeit der Ikone einzuführen« (S. 103).

Zugleich ist es nicht minder bedeutsam, der Entdeckung dieser Wirklichkeit in ihrem geschichtlichen Werdegang nachzugehen: Das Buch beginnt mit Kapiteln, die der Genesis der Ikonographie und Ikonenverehrung gewidmet sind. Als Abschluß eines langwierigen und komplizierten geistlichen Prozesses in Byzanz entstand die Konzeption der Ikone, will sagen, eines Bildes, welches das göttliche Urbild widerspiegelt.

«Zwischen ›Urbild‹ (oder ›Vorbild‹) und ›Abbild‹ herrscht ›Ähnlichkeit‹, nicht Identität. In diesem Sinn ist eine heilige Person (Christus, die Gottesmutter, Heilige) in ihrem Bild, ihrer ›Ikone‹ für den Betrachter so gegenwärtig, daß er zu ihr beten kann« (S. 19). Diese, in der liturgischen Erfahrung der Orthodoxie wurzelnde theologische Schau stieß auf Unverständnis bei vielen byzantinischen Theologen und löste im christlichen Westen ein distanziertes Verhältnis zur Ikone aus (S. 19). Wenn schließlich innerhalb der Orthodoxie diese theologischen Schwierigkeiten durch den endgültigen Sieg der Ikonenverehrer (843) überwunden wurden – was eine Blüte der kirchlichen darstellenden Kunst zur Folge hatte – brachte im Westen erst das zwanzigste Jahrhundert den Umschwung im Sinne einer Umwertung der Werte. Der Vorgang ist, von oberflächlichen Modeerscheinungen abgesehen, bei weitem noch nicht abgeschlossen.

Neben dem rein historischen Aspekt ist zum Verständnis der Ikone auch wichtig, was P. Florenski »die allgemeinmenschlichen Wurzeln des Idealismus« genannt hat, aus denen die reiche Welt der Symbole entstand. Für das moderne Bewußtsein haben sie sich größtenteils zu einfachen Schmuckelementen, zu »Accessoirs« gewandelt. »Ein Reich der Symbole: Für uns heute eine weithin dunkle und rätselhafte Welt, für die Menschen der Vergangenheit Lichtträger im Zwielicht der Lebensrätsel« (S. 22).

Der Charakteristik von Ikonenschulen und -zentren ist das folgende Kapitel gewidmet. Es ist in zwei Abschnitte gegliedert: »Die byzantinische Tradition« und »die russische Tradition«, wenngleich die letzte weit in die erste zurückreicht und sich ihrer Herkunft bis in unsere Zeit erfreut. K. Onasch unterstreicht, Byzanz habe vielen Völkern an der Peripherie seines Imperiums »die byzantinische Form« vermittelt. Die Existenz von Schulen, die diese Tradition in verschiedenen kulturellen und historischen Kontexten kultiviert haben, verbietet, sie zu identifizieren als Kunststile im modernen Verständnis, weshalb rein kunsthistorische Methoden hier versagen. Wer sich der Geschichte der altrussischen Kunst zuwendet, erkennt, daß die Bestimmung der Ikonen nach gewissen Schulen vielfach einen hypothetischen Charakter bei der Rekonstruktion nach stilistischen Merkmalen trägt. Ein Beispiel dafür ist die Einführung des Begriffs der »Twerer Schule« seit dem Ende der sechziger und zu Beginn der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts. Dabei bleibt strittig, ob man die Ikonen der Twerer Schule als »Vorbild für die Kunst Andrej Rublevs« ansehen kann (S. 78).

Der zentrale Teil des Buches ist der Ikonographie gewidmet und von allergrößtem Interesse für alle, die sich mit der geistigen Struktur der kirchlichen Kunst vertrautmachen wollen, d.h. der Erarbeitung bestimmter, der Theologie und der liturgischen Praxis der Kirche entsprechender »Bildthemen«. K. Onasch hebt die enge Verbindung der Ikonographie mit den liturgischen Texten hervor und bezeichnet sie als ein »literarisches Diktat« sui generis bei gleichzeitiger Distanzierung von einem schöpferischen Individualismus (S. 103). Die letzte Formulierung darf nicht im Sinne einer Verneinung des kreativen Prinzips in der orthodoxen Kunst verstanden werden. Tatsächlich hebt sich seine Grundlage wesentlich von der Ästhetik der Neuzeit mit ihrem überspitzten Individualismus ab, der kein absolutes Kriterium und Maß des Schönen in der Kunst ist. Ganz im Gegenteil kann die orthodoxe Konziliarität (Sobornost) ebenfalls als Grundlage für einen Kunsttyp angesehen werden, der fähig ist, die absoluten geistigen Werte zu verkörpern.

Die ikonographischen Kanones erlauben dem Künstler, die Versuchung subjektiver Willkür zu überwinden und Bilder zu schaffen, die real mit den göttlichen Archetypen korrespondieren. Das Buch von K. Onasch und A. Schnieper bietet den Lesern ein reiches Material zu diesem Thema. Illustrationen veranschaulichen die wichtigsten ikonographischen Kanones für die besten Vorbilder. Sie sind interessant nicht nur für Menschen, die sich mit Ikonenmalerei auseinandersetzen, sondern auch für Spezialisten.

Die Ikonographie Jesu Christi – die mystische Konzentration und Grundlage aller orthodoxen Ikonenmalerei – zerfällt in drei Gruppen: Die erste befaßt sich mit der Ikonographie der Herrenfeste, aktualisiert in der Sprache der Farbe und Formen, also die im Evangelium bezeugten Ereignisse von Weihnachten bis Himmelfahrt. Die zweite Gruppe ist überschrieben mit »Das selbständige Christusbild«. Alle ikonographischen Modifikationen des Heilandsbildes als »Porträt« ordnen sich der so schwierigen Hauptaufgabe

unter, die vor der kirchlichen Kunst steht; nämlich eine Ikone zu schaffen, die die beiden Naturen, die göttliche und die menschliche in der einen Hypostase des Gottmenschen vereint. Besonderes Interesse gebührt der dritten Gruppe, den sogenannten symbolischen Ikonen. Ein besonderer Platz ist hier die Ikonographie der Sophia, der Weisheit Gottes, vorbehalten. An ihr hat sich eine der wohl bemerkenswertesten Diskussionen in der russischen Religionsphilosophie seit Vladimir Solovjev bis in unsere Tage entzündet. Wie aus dem Text ersichtlich, bekennen sich die Autoren des Buches ohne Einschränkung zu jenen Interpreten, für die dieser ikonographische Typus einen eindeutig christologischen Sinn hat. In der von V. Solovjev ausgehenden und von Priester Pavel Florenski und Erzpriester Sergi Bulgakov weiterentwickelten Tradition hat die sophianische Ikonographie eine andere, breitere Deutung erfahren. Dies verweist auf Raum und Notwendigkeit für weitere produktive Diskussionen.

Große Aufmerksamkeit widmen die Autoren der ikonographischen Technik der Eigenart der künstlerischen Sprache und einer Reihe anderer wichtiger Themen. Somit wird das Buch zu einer Enzyklopädie orthodoxer Ikonenmalerei, nicht bestimmt für eine einmalige und dazu noch flüchtige und oberflächliche Lektüre, sondern zum Gebrauch als Nachschlagewerk. Denn es beantwortet Fragen, die sich unausweichlich jedem stellen, der die Eigenart der orthodoxen Ikone wirklich verstehen will.

Von großem Wert des Buches ist das wohlwollende Verständnis für die orthodoxe geistliche Tradition. Auch der orthodoxe Leser wird gern zu diesem Werk greifen, weil es ihm erlaubt, jene Schau besser zu analysieren, mit der die westliche Theologie – in ökumenischer Offenheit – die Ikone betrachtet.

Vladimir Ivanov, Berlin

Horst Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen, Paderborn: Bonifatius Verlag 1996, 240 S.

Horst Bürkle beschäftigt sich im vorliegenden Band mit den Religionen der Menschheit und ihrer Auseinandersetzung mit der Kirche. Er betrachtet die Religionen als lebendige Beispiele für die »Gottfähigkeit« des Menschen und seine Berufung zur Gottes Erkenntnis und Liebe.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile: Der erste Teil (S. 17–40) mit der Überschrift »Die Religionen in der Heiligen Schrift« bringt ausgewählte Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament, mit denen der Verfasser die Frage »warum der Mensch Gott suchen muß, warum er mannigfache und oft widersprüchliche, immer aber vorläufige und unzureichende Antworten auf seine Fragen findet« zu beantworten versucht.

Der zweite Teil (S. 41–68) beschäftigt sich mit den »Religionen als Thema in der Geschichte der Theologie«. Der Verfasser fängt mit den religiösen Äusserungen der Väter der frühen Kirche über die anderen Religionen an und spricht weiter über die Logoslehre von Justin, über das verschiedene Gedankengut in Alexandrien, womit sich Klemens auseinandersetzt, über das Analogiemodell des Thomas von Aquin, über das Verständnis der verborgenen Einheit Gottes in der Vielfalt der religiösen Erscheinungen nach Nikolaus von Kues, über das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen nach dem

Reformator Gotthold Ephraim Lessing und zuletzt über das an der Geschichte sich orientierende Modell von Ernst Troeltsch.

Der dritte Teil (S. 70–94) widmet sich den Religionen im Zweiten Vatikanischen Konzil (Buddhismus-Islam-Judentum) und dem interreligiösen Dialog. Der vierte Teil (S. 95–196) umfaßt ein Reichtum von Themen unter dem Titel »Die Suche nach Gott in den nichtchristlichen Religionen«. Der Verfasser sucht hier einen theologischen Zugang zu den Religionen und macht eine zutreffende Auswahl von Themen, die für den interreligiösen Dialog sehr wichtig erscheinen.

Der Schlußteil der Arbeit (S. 197–240) gibt die »Leitlinien für eine Theologie der Religionen«. Es handelt sich hier um eine systematische Auswertung der vorangegangenen Aspekte, die der Verfasser unter Bezug auf den christlichen Glauben unternimmt und von seiner Überzeugung ausgeht, daß die Begegnung mit den anderen Religionen die Erkenntnis des eigenen Glaubens schärft.

Das Buch von Horst Bürkle gibt ernste Anregungen für die Weiterarbeit des Dialogs mit den nichtchristlichen Religionen. Das Lesen des Buches ist eine angenehme und interessante Beschäftigung.

Nikolitsa Georgopoulou, Athen

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Sechste Internationale Versammlung der orthodoxen Theologischen Fakultäten

Vom 16. bis 24. August 1997 fand die 6. Internationale Versammlung der orthodoxen Theologischen Schulen in Belgrad/Serbien mit dem Thema »Orthodoxtheologische Ausbildung und Spiritualität« statt. Folgende Vorträge wurden gehalten: »Kirche, Liturgie und Bildung« (Metropolit **Amfilohije** von Montenegro), »Orthodoxe theologische Ausbildung in einem missionarischen Kontext« (P. **Michael Oleska** aus Kodiak – Alaska, U.S.A.), »Theologie und Spiritualität« (P. Prof. **Boris Bobrinskoy** aus Paris – Frankreich), »Russisch-orthodoxe theologische Schulen« (Hieromönch **Hilarion Alfeyev** aus Moskau – Rußland), »Theologische Ausbildung in einem pluralistischen Kontext« (Metropolit **Gevarghese Mar Coorilos** aus Bombay – Indien).

In den Diskussionsgruppen ging es um »Orthodoxe theologische Ausbildung und Moderne« (Bischof **Iriney** von Backa), »Die Auswahl der Studenten und die Wahl der Fakultäten« (P. **Alexander Golubov**), einen »Rundbrief (Lehrplan) für Entwicklung und Methodologie« (P. Prof. Boris Bobrinskoy), »Kooperations- und Austauschprogramme« (Prof. **Paul Manolis**), »Orthodox-theologische Ausbildung und der Dialog mit den Orientalischen Orthodoxen Kirchen« (Metr. Gevarghese Mar Coorilos), »Theologische Ausbildung und liturgische Kunst« (Hr. **Lasar Markovic**).

Gastgeber des Kongresses war die Theologische Fakultät des serbischen orthodoxen Patriarchats und die Jugendorganisation der Hl.-Sava-Gemeinschaft der Erzdiözese Belgrad-Karlovci. »Syndesmos, The World Fellowship of Orthodox Youth« übernahm die Organisation der Veranstaltung. Mehr als 50 Vertreter von 23 Theologischen Schulen aus Europa, dem Mittleren Osten, Nordamerika und Asien nahmen an dem sehr fruchtbaren Meinungsaustausch teil. Patriarch **Pavle I.** von Belgrad und ganz Serbien eröffnete die Tagung mit einer heiligen Liturgie.

Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München nahm zum ersten Mal an einer »Versammlung der Orthodoxen Theologischen Fakultäten« teil.

Neunte Versammlung der orthodoxen Bibelwissenschaftler

Vom 13. bis 16. September 1997 fand die 9. Versammlung der orthodoxen Bibelwissenschaftler in Ierissos/Griechenland mit dem Thema »Die zwei Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher« statt. Gastgeber des Kongresses war die Heilige Metropolie von Ierissos, dem Heiligen Berg und Ardamerion; organisiert wurde die Veranstaltung von der »Griechischen Gesellschaft Biblischer Studien«.

An den drei Kongresstagen wurden mehr als 20 Vorträge gehalten und zahlreiche Statements zur Thematik abgegeben. Es waren Teilnehmer aus den theologischen Fakultäten zu Athen und Thessaloniki, vom Heiligen Berg Athos sowie aus orthodoxen Fakultäten in Bulgarien und Rumänien anwesend. Auch viele jüngere Wissenschaftler hatten Gelegenheit,

ihre Ergebnisse zu präsentieren, so daß insgesamt 34 biblische Beiträge aus philologischer, historischer, exegetischer und theologischer Sicht zu hören waren.

Internationales Kolloquium zu Umweltfragen und panorthodoxes Treffen

Vom 20. bis 28. September 1997 kamen unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und des Präsidenten der Europäischen Kommission, **Jaques Santer**, 250 Theologen, Wissenschaftler, Experten und Politiker verschiedener Konfessionen aus 35 Ländern auf einem Schiff, das der Schwarzmeerküste entlang von Trapezunt (Türkei) über Georgien, Rußland, die Ukraine, Rumänien und Bulgarien in die Ägäis hinein nach Thessaloniki (Griechenland) fuhr, zu einem wissenschaftlichen Kolloquium zusammen. Unter dem Titel »Religion, Wissenschaft und Umwelt: Das Schwarze Meer in Gefahr« verstand sich das Kolloquium als Fortsetzung eines ähnlichen Kolloquiums zu Umweltfragen, das der Ökumenische Patriarch anläßlich des 1900. Geburtstages der Apokalypse auf Patmos (Griechenland) im September 1995 zum Thema »Offenbarung und Umwelt von 95 bis 1995« veranstaltet hatte.

Die Diskussionen, die den sozio-ökonomischen Bedingungen, moralischen und spirituellen Werten und der Mühe, für die Problematik zu sensibilisieren und die Gesellschaft als ganze zu erziehen, Rechnung trugen, drehten sich um die Verschmutzung des Schwarzen Meeres und seiner Hauptzuflüsse, Donau, Dnjepr und Don, wie auch um den Bosporus. Die Wissenschaftler schätzten die Lage für das Überleben der Unterwasser-Fauna und -Flora sowie für den Lebensrahmen der Anlieger-Völker als alarmierend ein. Unter den Verursachern für die starke Verschmutzung rangiert die überbordende Industrialisierung und ihr Ausstoß an Hydrokarbonaten und Nitraten, die extensive landwirtschaftliche Ausbeutung, in der mehr und mehr Pestizide verwendet werden, an vorderer Stelle, ebenso wie eine oft unverantwortliche Haltung der politischen und wirtschaftlichen Entscheidungsträger und der einzelnen im täglichen Leben.

Die Ergebnisse des Symposions resumierend, erklärte Metropolit **Johannes** von Pergamon in der Universität von Thessaloniki, daß das Gegenüber von Religion und Wissenschaft nicht »länger zu ertragen« sei und daß »eine solche Dichotomie dem Schutz der Umwelt niemals dienen« könne. Die Bewahrung der Umwelt sei kein ausschließlich wissenschaftliches oder politisches Problem, da sie eine wesentliche ethische und spirituelle Dimension berge. Die ökonomischen Systeme hätten sich von humanen Werten entfernt und nicht die versprochenen gebracht; der Metropolit verlangte deshalb die Erschaffung einer »anderen Welt«, in der »die spirituelle und materielle Kultur auf gleicher Stufe ständen«.

Auf jeder Etappe ihrer Reise besichtigten die Teilnehmer die religiösen, kulturellen und ökologischen Brennpunkte der Region. In Odessa trafen sich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I. und der Patriarch von Moskau und ganz Rußland, **Aleksij II.**, zu einer Aussprache. Es ging vor allem um die Situation der Orthodoxen Kirche in der Ukraine. In einem gemeinsamen Kommuniqué verurteilten die Ersthierarchen die dortigen Schismen. Bartholomaios I. sprach dem Moskauer Patriarchen und der diesem unterstehenden Autonomen Orthodoxen Kirche der Ukraine unter dem Kiever Patriarchen **Vladimir** seine Unterstützung aus. Es wurde ferner

festgehalten, daß die Orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) vor dessen Generalversammlung in Harare (Zimbabwe) 1998 einmütig auftreten sollten.

In Thessaloniki trafen sich der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., der Patriarch von Belgrad und ganz Serbien **Pavle,** der Patriarch von Bukarest und ganz Rumänien **Teoctist**, der Patriarch von Sofia und ganz Bulgarien **Maksim**, der Patriarch von Tbilissi und ganz Georgien **Elija** und das Oberhaupt der Kirche von Albanien, Erzbischof **Anastasios Yannoulatos**, zu Beratungen über das in Vorbereitung befindliche »Heilige und Große Konzil«, das im Jahre 2000 stattfinden soll. Metropolit **Damaskinos** von der Schweiz erklärte unterdessen, die Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen müßten außer über den endgültigen Themenkatalog auch noch über den Vorbereitungsort für das Konzil entscheiden. Damaskinos, der Sekretär für die Vorbereitungen des panorthodoxen Konzils ist, wies Berichte zurück, wonach Chambésy bei Genf als Tagungsort feststehe.

Im Rahmen und zum Abschluß der Reise stattete Bartholomaios I. zum ersten Mal seit seiner Inthronisation 1991 Griechenland einen offiziellen Besuch ab. Er wurde von Präsident **Konstantinos Stefanopoulos** und Metropolit **Panteleimon** und von zehn weiteren Metropoliten der Kirche Griechenlands begrüßt.

Der Patriarch besuchte die Diözesen von Thessaloniki und Xanthi, die beide, von der griechischen Kirche verwaltet, nach kanonischem Recht dem Ökumenischen Patriarchat zugehören. Er mahnte an, daß das orthodoxe Griechenland in dem Konkurrenzkampf der modernen Staaten seine spirituelle Botschaft – eine Botschaft des Friedens, des Dialogs und der Zusammenarbeit – kundtun müsse. Er verwies u.a. darauf, daß die Entwicklung der Europäischen Union neue Horizonte eröffne, jedoch auch einen schärferen sozialen Antagonismus zur Folge habe. Zudem warnte er vor einer unbedachten Integration: Eine genaue Kenntnis der ökonomischen Abhängigkeiten und Verhältnisse sei unabdingbar, zumal eine regionale Verwaltung eher als eine zentrale in der Lage sei, auf die anstehenden Schwierigkeiten zu reagieren.

Vor seiner Abreise aus Thessaloniki richtete der Patriarch einige Worte an die griechische Nation. Er erinnerte an die Verbindungen zwischen Christentum und der antiken griechischen Kultur und sprach sich gegen Abtreibung aus. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 40 (7.10.1997) 4; *SOP* 222 (1997) 3–7]

Seminar des Büros der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union

Vom 29. Oktober bis 1. November 1997 fand im Gebäude des Europäischen Parlaments in Luxemburg ein Seminar des Büros der Orthodoxen Kirche bei der Europäischen Union unter dem Motto »Ein Kontinent in Übergangszeit: Vervollkommnung und Versöhnung in Europa« statt. An diesem Treffen nahmen orthodoxe Geistliche und Theologen als Vertreter aller Orthodoxen Kirchen und die orthodoxen Mitglieder des neuen Zentralkomittes des Rates Europäischer Kirchen (KEK) teil.

Grußbotschaften an das Seminar, das unter der Schirmherrschaft des Metropoliten von Frankreich, **Jeremias**, veranstaltet wurde, entsandten der Ökumenische Patriarch, **Bartholomaios I.**, der Metropolit von Belgien, **Panteleimon**, der Kultusminister von Luxemburg, der Präsident der Europäischen Kommission u.a. An dieser

Begegnung nahmen Vertreter des Ökumenischen Patriarchates, der Kirchen Rußlands, Serbiens, Bulgariens, Rumäniens, Zyperns, Griechenlands, Albaniens, Polens, Finnlands sowie Tschechiens und der Slowakei teil. [*Peiraike Ekklesia*, Dezember 1997, S. 48]

4.000 Orthodoxe Christen in China

In China leben derzeit rund 4.000 orthodoxe Christen, davon die meisten in der Provinz Sinkiang. 400 Orthodoxe leben in Peking, außerdem besteht eine kleine Gemeinde in Harbin. Seit der ersten Welle der russischen Emigration nach 1917 spielt das russische Element in der orthodoxen Kirche Chinas bis heute eine wesentliche Rolle. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 51/52 (23.12.1997) 16]

Treffen der Leiter der Orthodoxen Zentren für die Laienbildung in Prag

In der orthodoxen Akademie von Vilemov (Tschechien) fand vom 22. bis 26. November 1997 ein Treffen der Leiter orthodoxer Bildungszentren für Laien statt. Auf dem Treffen, an dem 18 Leiter aus neun Ländern teilnahmen, wurden die Formen und Möglichkeiten, das Leben der Laien in der Kirche und ihr Engagement in der Gesellschaft, besonders unter dem Eindruck der neuen politischen und sozialen Bedingungen in den ehemaligen Ostblockländern, diskutiert. [*SOP* 225 (1997) 8]

Interorthodoxe Kommission für den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche

Vom 5. bis 8. Dezember 1997 kam im Phanar auf Einladung des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** die Interorthodoxe Kommission zusammen, die den theologischen Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche führt. Zur Debatte standen der Fortschritt des theologischen Dialogs und seine Zukunftsperspektiven. Der Ökumenische Patriarch betonte in seiner Eröffnungsrede die Wichtigkeit dieses Dialogs. Die Mitglieder sprachen sich einstimmig für eine Weiterführung aus. Zum einen bekräftigte man die »Notwendigkeit der aktiven und verantwortungsbewußten Teilnahme« aller lokaler orthodoxer Kirchen gemäß der Beschlüsse der »3. Präsynodalen Panorthodoxen Konferenz« (1986), zum anderen bewertete man den in Rom im April 1997 von der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche verfaßten Text zu den ekklesiologischen und kanonischen Auswirkungen des Uniatismus als positives Zwischenergebnis in diesem Dialog.

Neuer orthodoxer Sekretär im theologischen Dialog wurde Bischof **Gennadios** von Sassima. Die Versammelten gaben im Gedenken an den am 3. Dezember 1997 verübten Anschlag auf das Ökumenische Patriarchat (s. auch S. 144 f.) ihrer Hoffnung auf ein »friedliches Nebeneinander und weltweite religiöse Toleranz« Ausdruck. [*Enimerosis* 14 (1998), Heft 1, S. 4 f.]

Ukrainische Kirche im KOKiD

Die frühere »Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche« ist bei der VIII. Delegiertenversammlung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) als Ukrainisch Orthodoxe Eparchie von Westeuropa in die Kommission aufgenommen worden. Die Eparchie gehört seit 1995 zum Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und erhielt den zu einer Aufnahme erforderlichen kanonischen Status. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 40 (7.10.1997) 15]

Vollversammlung der KOKiD zum »Sonntag der Orthodoxie«

Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD), die in diesem Lande mit 1,2 Millionen Gläubigen die drittgrößte christliche Konfession repräsentiert, hielt am 6. und 7. März 1998 ihre Vollversammlung in München ab. Alle kanonischen orthodoxen Bischöfe der Bundesrepublik nahmen daran teil. Dabei waren sie zu Gast im serbischen orthodoxen Zentrum der bayerischen Landeshauptstadt. Thema der Beratungen war das gemeinsame Hirtenwort der Hierarchen mit dem Titel »Ja zum Menschen, ja zum Leben«, daneben ging es um Fragen zum Verhältnis von Kirche und Staat, zum orthodoxen Religionsunterricht und zu einer intensiveren Medienpräsenz der Orthodoxie. Auch wurde der Vorstand der 1994 gegründeten Kommission neu gewählt.

Den Abschluß ihres Treffens feierten die orthodoxen Bischöfe gemeinsam am »Sonntag der Orthodoxie« (8. März 1998), dem 1. Fastensonntag, mit einer Göttlichen Liturgie in der neuerbauten serbischen Kirche in Neuperlach bei München. Im Rahmen dieses Gottesdienstes wurde auch das gemeinsame Hirtenwort erstmals verlesen. [*KOKiD* – Pressemitteilung (4.3. 1998); *Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI* 10 (3.3.1998) 1]

2. Ökumenisches Patriarchat

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Armenien

Vom 21. bis 24. Juli 1997 hielt sich **Bartholomaios I.** als erster Ökumenischer Patriarch überhaupt auf Einladung des Obersten Patriarchen und Katholikos aller Armenier **Karekin I.** in Armenien auf. Auf dem Flughafen von Erewan wurde Bartholomaios u.a. von der Hl. Synode der apostolischen Kirche Armeniens, den Vertretern des armenischen Präsidenten sowie der Regierung und vom griechischen Botschafter empfangen. In Etschmiatzin, dem Sitz von Katholikos Karekin I., wurde der Ökumenische Patriarch dann in Anwesenheit des armenischen Präsidenten **Levon Ter-Petrosyan** feierlich begrüßt. Beide Ersthierarchen feierten in der Kathedrale eine Doxologie.

Karekin I. unterstrich in seinem Grußwort die historische Bedeutung des Besuches, der als Zeichen christlicher Verbundenheit mit dem armenischen Volk verstanden werde und dazu diene, die zwischenkirchliche Zusammenarbeit zu vertiefen. Auf dem Programm des Ökumenischen Patriarchen standen Besuche bei Ministerpräsident **Kotscharyan**, der Armenischen Nationalversammlung, der Armenischen Akademie der Wissenschaften und dem Matenadaran. In Gjumri hatte Bartholomaios Gelegenheit, sich mit der örtlichen griechischen Gemeinde zu treffen. [*Peiraike Ekklesia*, September 1997, S. 53; *Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 97 (1997) 22–23]

Der Metropolit von Tyana verstorben

Nach langjähriger Krankheit verstarb am 18. Oktober 1997 der Metropolit von Tyana, **Phillipos Kapetanidis**, der seit 1993 Mitglied der Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats war. Kapetanidis wurde 1941 in Kontoskali/Konstantinopel geboren. 1964 absolvierte er die Theologische Hochschule von Chalki. Im Patriachat war er zuständig für die Gemeinden am Bosporos. Der Totengottesdienst fand am 21. Oktober statt. [*Peiraike Ekklesia*, Dezember 1997, S. 47]

Der Ökumenische Patriarch besucht Rumänien

Vom 10. bis 15. Oktober 1997 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die Kirche Rumäniens. Er nahm teil an den Feierlichkeiten zum 500-jährigen Bestehen des hl. Klosters von Neamt, weihte die Kirche des heiligen Johannes-Jakob von Neamt sowie die der heiligen Theodora von Sihla und eröffnete ein dem heiligen Paisij Velichovskij gewidmetes Museum.

Am 15. Oktober erhielt der Ökumenische Patriarch den Titel des Ehrendoktors der Universität »AL. I. Cuza«. Während des Besuches in Rumänien bot sich Bartholomaios die Gelegenheit, sich mit dem Ministerpräsidenten Rumäniens zu treffen sowie mit den Botschaftern Griechenlands und der Türkei Gespräche zu führen. [*Episkepsis* 550 (30.11.1997) 4]

Das »Institut für höhere Studien in orthodoxer Theologie« in Chambésy/Genf eröffnet

Am 25. Oktober 1997 fand im Orthodoxen Zentrum zu Chambésy bei Genf der erste Dies academicus des neu gegründeten »Instituts für höhere Studien in orthodoxer Theologie« statt. Unter den 200 Gästen aus dem In- und Ausland befanden sich u. a. Vertreter der schweizer Kirchen, mehrerer Theologischer Fakultäten sowie der Regierungen der Schweiz und Griechenlands; die ökumenische Tragweite des Geschehens wurde durch die Anwesenheit des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates, **Konrad Raiser**, und der Konferenz Europäischer Kirchen, **Keith Winston Clements**, unterstrichen.

Das auf Initiative des Metropoliten der Schweiz **Damaskinos** entstandene Institut, das in das Orthodoxe Zentrum in Chambésy integriert ist, soll junge Theologinnen und Theologen auf einen inner- und interkirchlichen Dialog vorbereiten, der den heutigen Anforderungen gerecht wird. Mit der Gründung des Instituts wird zugleich ein weiterer Zweck des Orthodoxen Zentrums verwirklicht, nämlich akademische Tätigkeiten zu ermöglichen, die im Dienste der innerorthodoxen, interchristlichen und interreligiösen Beziehungen stehen. Für Metropolit Damaskinos ist das Studienprogramm des Instituts nicht anderes als »ein theologischer Dialog auf hoher akademischer Ebene«, ein Beitrag zur Einheit der Christen. Wichtig sei es jedoch, diesen Beitrag zur erstrebten Einheit richtig zu bewerten; denn neben der akademischen und sozialen dürfe insbesondere die geistig-geistliche Komponente nicht vernachlässigt werden, wolle man dem Menschen in seiner ganzheitlichen Dimension gerecht werden. Darauf wies auch der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in seiner Grußbotschaft zum Dies academicus hin.

Das neue Institut erfreut sich der ideellen Unterstützung durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die finanzielle Grundlage indes sichert der griechische Staat. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 45 (11.11.1997) 13–14]

Ökumenischer Patriarch besucht die Vereinigten Staaten von Amerika

Vom 19. Oktober bis 17. November 1997 besuchte **Bartholomaios I.** die Vereinigten Staaten von Amerika. Anlaß der Reise waren vor allem die Feierlichkeiten zum 75jährigen Bestehen der griechisch-orthodoxen Erzdiözese in den Vereinigten Staaten, die der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats untersteht. Patriarch Bartholomaios, der am 19. Oktober vom New Yorker Erzbischof **Spyridon** empfangen wurde, nahm an pastoralen und

ökumenischen Treffen in Baltimore, New York, Boston, Atlanta, Chicago, Des Moines, Dallas, San Francisco, Los Angeles, Santa Barbara und Pittsburgh teil.

In Washington hatte er Gelegenheit zu Unterredungen mit Präsident **Bill Clinton**, Vize-Präsident **Al Gore**, der Außenministerin **Madeleine Albright** sowie mit Vertretern des Senates und des Kongresses. Bartholomaios I. wurde mit der Goldenen Medaille des Kongresses, einer der höchsten amerikanischen Ehrengaben, ausgezeichnet.

Die Georgetown-Universität verlieh ihm die Ehrendoktorwürde. Bartholomaios eröffnete dort die erste Gesprächsrunde des Orthodox-Muslimischen Dialoges in den Vereinigten Staaten. Am 22. Oktober, dem Tag seiner Patriarchenwahl vor sechs Jahren, feierte Bartholomaios eine heilige Liturgie in der Washingtoner Hagia Sophia. Am 23. Oktober traf der Patriarch in Baltimore mit Kardinal **William Keller** zusammen und besuchte die IOCC, ein orthodoxes Hifswerk, das der Konferenz der kanonischen orthodoxen Bischöfe der Vereinigten Staaten (SCOBA) zugeordnet ist. (Die IOCC hat Hilfsgüter im Wert von über 50 Millionen Dollar in Albanien, Bosnien, Georgien, Palästina, Rußland und Serbien verteilt.)

In New York wurde Bartholomaios I. vom Gouverneur **Georges Pataki**, Bürgermeister **Rudolph Guliani** sowie – nach einer Rede vor der UN-Vollversammlung – von UN-Generalsekretär **Kofi Anan** empfangen; desgleichen vom Nationalen Rat der Kirchen, einer ökumenischen Einrichtung, der protestantische, anglikanische und orthodoxe Kirchen angehören; der Patriarch gab seinerseits einen Empfang zu Ehren der Mitglieder der SCOBA. Vom Saint Vladimir's Institute in Crestwood wurde Bartholomaios in Anwesenheit des Metropoliten **Feodosij** von Washington die Ehrendoktorwürde verliehen. Höhepunkt seines Aufenthaltes in New York bildete eine heilige Liturgie, die der Ökumenische Patriarch am 26. Oktober im Madison Square Garden mit mehreren Zehntausenden von Gläubigen feierte. [*SOP* 222 (1997) 1–2]

Athos-Mönche bangen um Sonderstatus des Heiligen Berges

Die Athos-Mönche sehen den Sonderstatus des Heiligen Berges, der im Beitrittsvertrag Griechenlands zur EG von 1981 verankert ist, gefährdet. Zwar enthalte auch der Amsterdamer Vertrag eine Erklärung der griechischen Regierung, die auf den Beitrittsvertrag von 1981 verweist, doch sei dies nicht genug. Der Amsterdamer Vertrag solle um eine verbindliche Erklärung der EU zu der Statusfrage ergänzt werden. Dafür wollen sich die Mönche einsetzen. Sie hätten es als alarmierend empfunden, daß die EU-Außenminister bei einem Treffen in Brüssel einen Vorschlag des griechischen Ministers **Theodoros Pangalos**, den Sonderstatus des Athos zu bestätigen, mit der Begründung ablehnten, die Regierungskonferenz sei abgeschlossen. –Einige der im Vertrag von Maastricht garantierten Grundsätze gelten auf dem Athos nicht oder nur eingeschränkt. Dazu gehören das Verbot des Zutritts für Frauen und die Niederlassungsfreiheit. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 39 (30.9.1997) 3]

Metropolit der orthodoxen Ukrainer in Deutschland gestorben

Am 3. November 1997 starb **Anatolij Dublanskyj**, Metropolit der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (UOK) von Westeuropa und Paris, im Alter von fast 85 Jahren. Der Metropolit wurde in Wolynien, das

ehemals zu Polen gehörte, geboren und studierte in Warschau und Wilna Geschichte.

Die »Ukrainisch Orthodoxe Kirche in der Diaspora« steht seit 1995 unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchates von Konstantinopel. An ihrer Spitze steht Metropolit **Konstantyn** aus den USA. In Westeuropa wird sie vertreten durch den Bischof von London, **Joan Derevianka**, der in Belgien residiert. Die 25 deutschen Gemeinden der »Ukrainisch Orthodoxen Kirche in der Diaspora« werden von 7 Priestern betreut und haben 3.600 Mitglieder. In Deutschland leben rund 20.000 orthodoxe Ukrainer, die zumeist als Flüchtlinge nach dem Zweiten Weltkrieg im Land blieben. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 45 (11.11. 1997) 16]

Orthodoxe Mission in Indonesien

Zu Beginn der 90er Jahre entstanden in Indonesien erste orthodoxe Gemeinden. Sie gingen nicht aus ausländischer Missionstätigkeit hervor, sondern verdanken ihre Anfänge einem Kreis von Menschen um **Daniel Byantoro**, die seinerzeit vom Islam zum Christentum übertraten. Byantoro wurde zum ersten einheimischen orthodoxen Priester Indonesiens geweiht.

Im Herbst 1997 stattete Metropolit **Nikitas** von Hong-Kong, Bischof der Diözese China und Südostasien des Ökumenischen Patriarchats, der jungen orthodoxen Kirche Indonesiens seinen ersten Pastoralbesuch ab. Zum Leiter der neu errichteten Theophanie-Pfarrei ernannte er Vater Byantoro. Gleichzeitig kündigte Metropolit Nikitas an, die Pfarrei zur Heiligen Dreifaltigkeit in Solo auf Java werde ein Orthodoxes Zentrum zum Heiligen Kreuz erhalten. Dort sollen Katechumenen ausgebildet werden und Tagungen über Orthodoxie stattfinden. Zu den Aufgaben des Zentrums werde es auch gehören, die Übersetzung liturgischer Texte zu befördern und die Jugendarbeit zu koordinieren. Die orthodoxe Kirche Indonesiens zählt gegenwärtig fünf Priester und einen Diakon, die alle gebürtige Indonesier sind. [*SOP* 222 (1997) 18–19]

Orthodoxe Kirche in Südkorea gedeiht

Das kirchlich-liturgische Leben der orthodoxen Kirche in Korea wächst zusehends. Auch die Jugendarbeit trägt Früchte: Immer mehr orthodoxe Jugendliche engagieren sich in kirchlichen Schulen und Chören. Seit kurzem ist die orthodoxe Kirche Koreas auf Anraten und mit dem Segen des zuständigen Bischofs von Zela, **Sotirios,** im Internet vertreten. Informationen in englischer Sprache über die junge Missionskirche können abgerufen werden unter: http://soback.kornet.nm.kr/-immtsk. [*Peiraike Ekklesia*, September 1997, S. 57]

Bombenanschlag gegen das Ökumenische Patriarchat

In der Nacht vom 2. zum 3. Dezember 1997 wurde gegen das Ökumenische Patriarchat ein Bombenanschlag mit einem selbstkonstruierten Sprengsatz verübt. Der Anschlag verursachte schwere Schäden am Dach der Patriarchatskirche, im Büro des Ökumenischen Patriarchen sowie in weiteren Räumen des Patriarchats. Bei der Explosion wurde der Dritte Diakon des Patriarchats **Nektarios**, der zur Tatzeit in seinem Büro arbeitete, schwer verletzt. Er wurde ins amerikanische Krankenhaus von Istanbul gebracht: Glas- und Metallsplitter mußten operativ entfernt werden.

Das Ökumenische Patriarchat registrierte diesen Zwischenfall mit Trauer und Beunruhigung, zumal es nicht zum ersten

Mal geschah, daß die Arbeit des Patriarchates durch Gewalttaten behindert und die Gläubigen in aller Welt beunruhigt wurden. Das Ökumenische Patriarchat beklagte und verurteilte diese Tat als einen Akt der Gewalt, welcher der weltweiten Geltung von Toleranz, von Rechtsschutz für Institutionen und Personen und der Freiheit des Gewissens und der Religion Hohn spreche. Das Ökumenische Patriarchat verurteilte auch jede andere Form von Gewalt und Terror, von wo auch immer sie ausgehe und wo auch immer sie auftrete. Der Anschlag war trauriger Anlaß, erneut den Schutz der Gesetze und der Justiz des Landes, in dem es sich befindet und friedlich seine geistliche Tätigkeit entfaltet, zu fordern. Das Ökumenische Patriarchat äußerte seine Genugtuung darüber, daß die türkische Regierung den Anschlag verurteilt hatte, und brachte seine Hoffnung darauf zum Ausdruck, daß die Täter bald festgenommen würden. [*NaGOM* 7 (1997) 7 f.]

Erneuter Anschlag auf Kirche in Istanbul

In Istanbul ist erneut ein Anschlag auf ein orthodoxes Gotteshaus verübt worden. Dabei wurde der Sakristan der Kirche, **Vassilios Chaviaropoulos**, getötet. Die Täter, die gewaltsam in die Kirche zum Hl. Therapon eingedrungen waren, zerstörten kirchliche Gerätschaften, raubten wertvolle Ikonen und andere Kunstgegenstände und setzten die Kirche anschließend in Brand. Als Grund für diesen Anschlag werden politische Motive genannt, da die Wallfahrtskirche zum Hl. Therapon eine der ältesten christlichen Stätten im heutigen Istanbul ist. Dem Wasser des zur Kirche gehörenden Brunnens wird seit frühchristlicher Zeit heilende Wirkung nachgesagt, was ja schon der Name des Heiligen, Therapon (»Heiler«), deutlich macht. Bis heute erbitten dort Christen und Muslime Gesundheit. Aufgrund dieser Beliebtheit der christlichen Wallfahrtsstätte unter den muslimischen Gläubigen wird diese Kirche von den islamischen Extremisten schon länger mit Mißbilligung betrachtet. Schon in den vergangenen Jahren gab es mehrere Angriffe islamischer Fundamentalisten auf Einrichtungen des Ökumenischen Patriarchats, an deren Aufklärung die Türkei jedoch nicht ernsthaft interessiert zu sein scheint. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 4 (20.1.1998) 4]

Weitere Gewalttaten gegen Christen in der Türkei

In Tepeköy auf der Insel Imbros, einem der letzten Dörfer mit griechisch-orthodoxer Bevölkerung, stürmten Bewaffnete die Evangelismos-Kirche, überwältigten Pfarrer **Nikolaos Vantsos** und sperrten ihn nach Mißhandlungen in seine Wohnung ein. Das Gotteshaus wurde geplündert: Die Gewalttäter raubten drei wertvolle Evangeliare, 20 Ikonen und das liturgische Grabtuch für die Karfreitagsfeier. – Bei einem Anschlag islamischer Fundamentalisten auf einen Messestand eines türkischen Verlages, der auch Bibeln vertreibt, kam in Istanbul ein vierjähriger Junge ums Leben, 24 weitere Personen wurden verletzt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 7 (10.2.1998) 16]

Festakt für Metropolit Augoustinos von Deutschland

Am 26. Februar 1998 fanden am Sitz der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, in der Metropolitankirche Agia Trias in Bonn-Beuel, eine Doxologie (Dankesgottesdienst) und ein Empfang aus Anlaß des 25jährigen Bischofsjubiläums und der Vollendung des 60. Lebensjahres des griechisch-orthodoxen Me-

tropoliten **Augoustinos (Labardakis)** statt.

Daran haben der Bundespräsident Prof. Dr. **Roman Herzog** sowie hochrangige Vertreter von Kirche, Politik und Gesellschaft teilgenommen. Grußworte sprachen außer dem Bundespräsidenten der Vertreter des Ökumenischen Patriarchats, Metropolit **Michael (Staikos)** von Österreich, der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung, Dr. **Norbert Blüm** als Vertreter der Bundesregierung, Staatsminister **Ioannis Anthopoulos** als Vertreter der griechischen Regierung, der Botschafter Griechenlands, Dr. **Konstantinos Ailianos**, der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Prof. Dr. **Karl Lehmann**, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses **Manfred Kock**, der Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen, Dr. **Johannes Rau**, und die Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn, **Bärbel Dieckmann**. Ein Wort der Würdigung des Jubilars der Metropolie sprach Erzpriester **Radu Constantin Miron**.

Anläßlich derselben Jubiläen des griechisch-orthodoxen Metropoliten fanden am Sonntag, den 22. März 1998, und am darauffolgenden Montag in der griechisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche Münchens verschiedene Feierlichkeiten statt. Die Festlichkeiten hatten ihren Höhepunkt am Sonntag bei der Zelebrierung des Metropoliten in der Göttlichen Liturgie. Am Montag, den 23.03.1998, fand ein feierlicher Dankesgottesdienst (Doxologie) mit anschließendem Empfang statt, wo u.a. der Erzbischof von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**, der Landesbischof **Hermann von Loewenich**, Geistliche anderer in Deutschland vertretener orthodoxer Kirchen, der bayerische Kultusminister **Hans Zehetmaier**, der Generalkonsul der Republik Griechenlands, Dr. **Anastassios Petrowas**, und Frau Dr. **Gertrud Burkert**, Bürgermeisterin der Landeshauptstadt München, Grußworte richteten.

3. Patriarchat von Alexandrien

Beschlüsse der Hl. Synode

Am 23. September 1997 trat die Heilige Synode der Bischöfe des Patriarchats von Alexandrien unter dem Vorsitz des Patriarchen **Petros VII.** in Alexandria zusammen, um vor allem die freien Bischofssitze neu zu besetzen. Die neuen Bischöfe sind: **Irenäus** von Pilousion; **Chrysostomos** von Karthago; **Theodor** von Kamerun; **Johannes** von Zimbambwe und **Seraphim** von Kenia und Irinoupolis. Weiterhin wurden neue Bischofssitze eingerichtet und erstmals besetzt: **Porphyrios** von Bukomba; **Nektarios** von Madagaskar und **Alexander** von Nigeria. [*Ekklesia* 74 (1996) 652 f.]

Pastoralreise des Patriarchen von Alexandria durch Afrika

Vom 30. September bis 8. November 1997 unternahm **Petros VII.**, Patriarch von Alexandria und Primas der Orthodoxen Kriche Afrikas, in Begleitung von Metropolit **Chrysostomos** von Karthago eine Pastoralreise zu den orthodoxen Gemeinden Südafrikas, Äthiopiens, Simbabwes und Kenias. Diese Reise reiht sich in eine Serie von Pastoralreisen ein, die den Patriarchen seit seiner Wahl im Februar 1997 bereits nach Uganda, Kamerun und Kenia führten. Das Patriarchat von Alexandria zählt zwischen 200.000 und 350.000 Gläubige, darunter eine große Anzahl in Schwarzafrika, wo die Orthodoxie in den letzten Jahren einen bemerkenswerten Zuwachs erfahren hat, den der

neue Patriarch unterstützen und weiter ausbauen möchte.

Der Patriarch nahm u.a. in Addis-Abeba (Äthiopien) zusammen mit dem koptischen Patriarchen von Alexandria, **Schenuda III.**, und dem äthiopischen Patriarchen **Paulos**, an der Vollversammlung der Konferenz der Kirchen ganz Afrikas (CETA) teil; in Harare, Nairobi und Johannesburg an den Feiern zur Einsetzung der neuen Bischöfe für die Diözesen Simbabwe, Kenia und Johannesburg. Er traf außerdem mit dem Präsidenten Südafrikas, **Nelson Mandela**, zusammen; ihm gegenüber zeigte er sich über die wachsende Gewalt und Unsicherheit in Südafrika beunruhigt. [*SOP* 223 (1997) 14–15]

4. Patriarchat von Antiochien

Kloster Mar Gabriel feiert 1600jähriges Bestehen

Im Sommer 1997 wurde das syrisch-orthodoxe Kloster Mar Gabriel im Tur Abdin (südöstliche Türkei), dem »Berg der Knechte Gottes«, 1600 Jahre alt. Es ist eines der ältesten ununterbrochen besiedelten Klöster der Christenheit, ein kulturelles Zentrum über die Jahrhunderte hinweg und von hohem kulturgeschichtlichem Wert. Bevor die Kemalisten die Macht in der Türkei ergriffen hatten, waren die Klöster Mar Gabriel und Deir-es-Zafaran Sitz des syrisch-orthodoxen Patriarchen von Antiochien. Heute hat das Kloster Mar Gabriel vor allem für das Studium und die Pflege der syrischen Sprache und Liturgie sowie als Zentrum der syrisch-orthodoxen Kirche und Ort ökumenischer Begegnung große Bedeutung.

Obwohl die Präsenz der Christen in den letzten Jahrzehnten durch Auswanderung stark zurückgegangen ist, ist der Tur Abdin noch immer ein christlich geprägtes Gebiet. Es besteht jedoch die Gefahr, daß das christliche Leben in der südöstlichen Türkei bald verlöschen könnte. Abt **Timotheos Samuel Aktas** (zugleich Metropolit des Tur Abdin) erinnerte daran, daß die christliche Bevölkerung durch fortgesetzte Übergriffe kurdischer Bewaffneter oder türkischer Soldaten zu leiden habe und von Zwangsumsiedlungen betroffen sei. Der syrisch-orthodoxe Patriarch **Ignatios Zakka I. Iwas** von Antiochien bedauerte in einem Glückwunschschreiben an Abt Timotheos, daß ungünstige Verhältnisse die äußere Feier verhinderten.

Das Grundrecht auf freie Religionsausübung wird Christen gegenüber ständig verletzt. Wiederholt wurden alte Menschen christlichen Glaubens, die sich weigerten, ihre Wohnungen oder Häuser an muslimische Großfamilien abzugeben und ihre Heimat zu verlassen, getötet. Die Täter gingen regelmäßig straffrei aus. Nicht lange nach dem Jubiläum von Kloster Mar Gabriel verboten türkische Behörden im Herbst 1997 den syrisch-orthodoxen Klöstern, ihre Kirchensprache zu lehren, neue Mönche aufzunehmen und Gäste zu beherbergen. Schutz vor weiteren Einschränkungen könnte die von einer Initiative betriebene Aufnahme der Klöster Mar Gabriel und Deir-es-Zafaran in die Liste der von der Unesco zum »Weltkulturerbe« erklärten Stätten bieten. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 41 (14.10. 1997) 1; *Solia* 63 (Januar 1998) 9]

5. Patriarchat von Jerusalem

Jerusalem: Englischsprachiges Bulletin der orthodoxen Griechen

Das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem gibt seit einigen Monaten

einen schriftlichen Informationsdienst in englischer Sprache heraus, den »Jerusalem Church Bulletin«. Alle zwei Monate ungefähr erscheint eine Ausgabe von bis zu zehn Seiten. Dieser Informationsdienst ist in der Jerusalemer Altstadt erhältlich und ermöglicht bessere Informationen über das Geschehen in der griechisch-orthodoxen Gemeinden sowie über Stellungnahmen des Patriarchen und enthält eine fortlaufende Chronik des Jerusalemer Patriarchats. Über diesen Informationsdienst hinaus gibt es neben der bislang einzigen, jedoch politisch rechtsgerichteten englischsprachigen Tageszeitung »Jerusalemer Post« eine in Israel gedruckte Ausgabe des »International Herald Tribune«, der die wichtigsten Seiten der »Ha'Aretz«, eines der bedeutendsten hebräischen Blätter des Landes, tagesaktuell in englischer Übersetzung beiliegen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 47 (25.11.1997) 2]

Palast des Pontius Pilatus entdeckt?

Israelische Archäologen, die in Caesarea am Mittelmeer ein großes Verwaltungsgebäude aus dem 1. Jahrhundert ausgegraben haben, vermuten, daß es sich um den Palast des Pontius Pilatus handelt. Weiter heißt es, man habe in dem Gebäude Mosaikfußböden mit lateinischen Inschriften gefunden. Nach seiner Verhaftung stand der Apostel Paulus, wie die Bibel bezeugt, im Palast des Pontius Pilatus vor Gericht. Das aufgefundene Gebäude könnte – ebenso wie eine früher schon in Caesarea ausgegrabene Statue mit der Namensaufschrift »Pontius Pilatus« – als eine weitere Bestätigung der neutestamentlichen Ostergeschichte bewertet werden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 37 (16.9.1997) 20]

6. Patriarchat von Rußland

Neue Struktur des Kirchlichen Außenamtes

Das Außenamt der russischen orthodoxen Kirche wurde umgestaltet. An die Stelle der bisherigen Sektionen, die jeweils ein Aufgabenfeld des Amtes abdeckten, sind mehrere Sekretariate getreten. Das Sekretariat für die eigenen Angelegenheiten und Finanzverwaltung wird von **A. A. Tyscuk** geleitet, Archimandrit **Elisej** steht dem Sekretariat für die interorthodoxen Beziehungen und die ausländischen Einrichtungen der russischen orthodoxen Kirche vor. Das Sekretariat für die zwischenchristlichen Beziehungen leitet Priestermönch **Ilarion**, dasjenige für die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft Priester **Vsevolod Caplin**. Vorsitzender des Außenamts ist wie bisher Metropolit **Kirill** von Smolensk und Kaliningrad. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 50 (16.12.1997) 9]

7. Patriarchat von Serbien

Serbischer Patriarch verurteilt Übergriffe der Polizei im Kosovo

Patriarch **Pavle I.** von Belgrad und ganz Serbien kritisierte in einem offenen Brief vom 3. Januar 1998 die gewalttätigen Übergriffe der Polizeikräfte, die zur Unterdrückung der albanischen Studentendemonstrationen in der nach Unabhängigkeit strebenden Provinz Kosovo eingesetzt waren, scharf. In dem Schreiben bekundete der Patriarch seine Solidarität mit den Studenten und nannte die polizeiliche Repression »ungerechtfertigt«. Er rief die serbischen Behörden und die Kosovo-Albaner auf, auf Gewalt zu verzichten und sich wieder auf Dialog und Toleranz zu

besinnen. In demselben Brief unterstützt Pavle I., der selbst 30 Jahre lang Diözesanbischof im Kosovo war, die Forderung der Studenten nach der Wiedereröffnung der Universitäten im Kosovo, fordert sie jedoch auf, den Gedanken an einen eigenen Staat aufzugeben. [*SOP* 225 (1998) 5]

Feierliche Einweihung der serbischen orthodoxen Kirche Hl. Johannes-Vladimir in München

Anläßlich des 50jährigen Bestehens der serbischen orthodoxen Kirchengemeinde in München, die bereits vor zwei Jahren ein neues Kirchenzentrum erhalten hatte, fand am 23. November 1997 die offizielle Einweihung der neugebauten Kirche in Neuperlach statt. Die ursprünglich vorgesehene Visite des serbischen Patriarchen **Pavle I.** mußte bedauerlicherweise aus gesundheitlichen Gründen erneut abgesagt werden. Der Patriarch wurde von drei Mitgliedern der Hl. Synode des serbischen orthodoxen Patriarchats vertreten: Bischof **Sava** von Sumadija, Bischof **Lavrentije** von Sabac und Valjevo, der vormalige Bischof der Diözese für Westeuropa, sowie Bischof **Irinej** von Nis.

Die Ankunft der Bischöfe aus Belgrad wurde von dem zuständigen Bischof **Konstantin** gebührend feierlich organisiert. Die gemeinsame Christophorus-Kapelle am Franz-Josef-Strauß-Flughafen war die erste Station und Ort der Begegnung mit evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Geistlichen.

Das Begleitprogramm zur Einweihung der Kirche gab diesem Anlaß eine zusätzliche feierliche Note. Auf dem Programm stand der Besuch der Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau, in dem zwei hohe serbische Geistliche als Gefangene interniert worden waren: Patriarch **G. Dozic** und Bischof **N. Velimirovic**. In der vor zwei Jahren gebauten Kapelle der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats fand eine Panichida für alle Opfer dieses Konzentrationslagers statt. Anschließend wurde dem Institut für Orthodoxe Theologie an der LMU eine Visite abgestattet. Der Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie, Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou**, begrüßte in Anwesenheit des Lehrkörpers der Ausbildungseinrichtung und der Studentenschaft sowie zweier Professoren-Vertreter der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU die Delegation und stellte das Studienprogramm und die Zielsetzungen des Instituts vor. Der erste Tag schloß mit der Vigil (Vesper und Matutin) in der neugebauten Kirche und einem Empfang für die Gäste der verschiedenen Kirchen und verschiedenen ökumenischen Gremien ab. Kardinal **Friedrich Wetter**, Erzbischof von München und Freising, und Herr Oberkirchenrat **Bogdan** von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern drückten in ihren Reden die besten Wünsche aus und hoben die Bedeutung der neugebauten Kirche für die christliche Vielfalt Münchens hervor. Bischof **Konstantin** betonte in seiner Ansprache nochmals die Symbolträchtigkeit des neuen Patrons der Kirche – St. Johannes-Vladimir –, einem Heiligen, der aus der Zeit der ungeteilten Christenheit stammt, und gab der Hoffnung Ausdruck, daß dieser symbolische, antizipative Impetus dem wichtigen Anliegen des ökumenischen Zusammenschlusses dienen möge. Ein neuerschienener Jubiläumsband anläßlich des Semicentennariums der serbischen orthodoxen Gemeinde in München, der die Grundlinien der Gemeindehistorie prägnant darstellt, wurde feierlich präsentiert und den anwesenden Gästen überreicht.

Am Sonntag, den 23. November 1997 fand die Einweihung der Kirche und die Zelebration der Göttlichen Liturgie statt. Neben vier serbischen Bischöfen konzelebrierten Bischof **Dimitrios** vom Exarchat der griechischen orthodoxen Kirche, Bischof **Feofan** von der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, Metropolit **Seraphim** von der rumänischen orthodoxen Kirche, Bischof **Symeon** von der bulgarischen orthodoxen Kirche sowie zahlreiche Protopresbyter, Presbyter und Diakone. Dieser Tag der Weihe markiert eine qualitative Zäsur in der bisherigen Diaspora-Existenz der Gemeinde und stellt eine erhebliche Stärkung des religiösen Bewußtseins aller orthodoxen Christen dar.

Diakon Z. M. Andrić

8. Patriarchat von Rumänien

Rumänischer Erzbischof für Westeuropa gewählt

Am 11. Dezember 1997 wurde Vater **Joseph Pop** von der Heiligen Synode der orthodoxen rumänischen Kirche zum Erzbischof des rumänischen Patriarchats in Westeuropa gewählt. Die Wahl bestätigt die Entscheidung einer am 29. November 1997 abgehaltenen Diözesan-Versammlung in Paris, dem Sitz des Erzbischofs. Vater Pop, Priester und Mönch, der seit 1994 in Frankreich lebt, ist mit 31 Jahren der jüngste Bischof der orthodoxen Kirche. Er stand neben zwei weiteren Kandidaten, Vater **Dimitri Irimia** und Vater **Juvenal Ionascu** zur Wahl. Seine Weihe und Inthronisation wird voraussichtlich am 8. März 1998, dem Sonntag der Orthodoxie, in Paris stattfinden. Im Jahre 1974 gegründet, umfaßt die Diözese des rumänischen Patriarchats in Westeuropa Gemeinden in Frankreich, Großbritannien, Belgien, den Niederlanden, der Schweiz und Spanien. [*SOP* 224 (1998) 10]

9. Patriarchat von Bulgarien

Religionsunterricht in Bulgarien

Im bereits laufenden Schuljahr 1997/98 wurde nach 50 Jahren das Verbot des Religionsunterrichts aufgehoben, teilte das bulgarische Ministerium für Erziehung mit. Anfangs sollen auf freiwilliger Ebene die Heilige Schrift und die religiösen Traditionen des Landes unterrichtet werden; später sollen Schüler im Alter von 8–10 Jahren mit Zustimmung der Eltern religiös unterwiesen werden.

Professor **Ivan Dimitrov** äußerte sich in einem Interview der Zeitschrift »Glaube in der Welt« zu der Frage, ob Bulgarien ein orthodoxes Land sei: Von 8,5 Mio. Staatsbürgern sind 10% Muslime. Es gibt ca. 50.000 römisch-katholische Bulgaren, 5.000–6.000 davon sind Unierte. Die Zahl der Protestanten beläuft sich auf etwa 2.000–3.000. Bei der Volkszählung 1993 gaben 87% der Bevölkerung an, orthodoxen Glaubens zu sein; mit großer Wahrscheinlichkeit sind ca. 6 Mio. dieses Personenkreises getauft. – In Bulgarien gibt es zwei Priesterseminare (Sofia und Plovdiv). Die theologische Ausbildung findet nunmehr hauptsächlich im Theologischen Institut der Universität Sofia statt; darüber hinaus auch an der Universität Shumen und in verschiedenen Instituten der Universität Blagojevgrad. – In Bulgarien gibt es 150 Klöster. [*Peraike Ekklesia*, November 1997, S. 48; *Ekklesia* 75 (1997) 410 f.]

Bulgarischer Präsident verlangt den Rücktritt von Patriarch Maxim

Der bulgarische Präsident **Peter Stojanov** hat öffentlich Kleriker, die er der Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime beschuldigt, namentlich den Patriarchen **Maxim**, aufgefordert, »auf ihre Ämter zu verzichten« und einer neuen Generation von Klerikern Platz zu machen, die sich nicht in den Jahren der kommunistischen Herrschaft kompromittiert hätte. Der Frieden und die Einheit der bulgarischen orthodoxen Kirche solle so wiederhergestellt werden.

Die Hl. Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche bezeichnete in einer Erklärung die Forderung als »Druck seitens des Staates unter dem Vorwand, sich um die Einheit der orthodoxen Kirche zu sorgen« und kündigte an, sie werde sich wegen der gefährdeten Autonomie der Kirche an internationale Menschenrechts-Organisationen wenden. [*SOP* 225 (1998) 8]

Pastoraltagung der bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa

Vom 19. bis 21. September 1997 tagte im Dreifaltigkeitskloster in Buchhagen (Niedersachsen) Klerus und Diözesanrat unter der Leitung des Metropoliten **Simeon** von West- und Mitteleuropa zu Themen der Gemeindeseelsorge. Es waren Vertreter aus den Gemeinden in Budapest, Wien, München, Berlin, Brüssel, Paris und London zugegen. Die Versammlung beschloß, im Osten Deutschlands verstärkt Gemeinden aufzubauen; sie dankte Prof. Dr. Dr. **Johann Krammer**, der für die Gemeinden der bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa eine deutschsprachige Göttliche Liturgie vorlegte, sowie Diakon **Erich Holaubek** und Erzpriester **Ivan Petkin**, die das Buch in deutscher und bulgarischer Sprache herausgegeben haben. Besonders dankte Metropolit Simeon allen Spendern, welche die erstmals von der Metropolie organisierte Spendensammlung zur Linderung der Not in Bulgarien unterstützt haben.

10. Kirche von Zypern

Orthodoxe Pilger besuchen nördliches Zypern

Zu Mariä Entschlafen 1997 konnten 656 griechisch-zypriotische Pilger das Andreas-Kloster im türkisch besetzten Norden Zyperns besuchen und dort einen Gottesdienst feiern. Unter den Pilgern waren 15 hochrangige Geistliche der orthodoxen Kirche von Zypern. Der aus 14 Autobussen bestehende Konvoi wurde von der türkisch-zypriotischen Polizei eskortiert; die türkischen Besatzungstruppen hatten wegen der Pilgerfahrt aus dem Süden Ausgangssperre. Der zypriotische Präsident **Glaukos Klerides** hatte die Pilgerfahrt am 31. Juli 1997 mit dem Sprecher der türkischen Zyprioten **Rauf Denktasch** vereinbart. Bereits im März 1997 durften türkisch-zypriotische Pilger eine Wallfahrt zur Hala-Sultan-Moschee in Larnaca machen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 34 (26.8.1997) 2]

Erzbischof Chrysostomos von Zypern besucht die USA

Vom 5.–30. September 1997 besuchte Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern die USA. Er weihte in Houston, Texas, eine Kapelle der Stiftung De Menil, welche die geraubten Fresken der Kirche des heiligen Euphimianos aus der Stadt Lysa im türkisch besetzten Teil Zyperns aufnehmen soll. Während seines Aufenthaltes in den

USA rief Erzbischof Chrysostomos Repräsentanten der amerikanischen und internationalen Politik die prekäre Situation Zyperns in Erinnerung. **Richard Holbruk, Jimmy Carter, Thomas Miller, Hans van den Bruk** gegenüber plädierte er für eine gerechte Lösung der Zypernfrage. Die Zweiteilung der Insel sei für Zyprioten inakzeptabel; die türkische Besatzung und die ins Land gebrachten türkischen Siedler sollten abziehen; die Menschenrechte müßten sowohl für die griechischen als auch für die türkischen Zyprioten wiederhergestellt werden. Eine Föderation beider Inselteile lehnte er ab.

Unterstützung suchte der Erzbischof nicht nur bei griechischsprachigen Emigranten, sondern auch beim American Jewish Congress, beim National Council of Churches of Christ und bei den Vereinten Nationen. – Erzbischof Chrysostomos feierte die Göttliche Liturgie in den Kirchen des hl. Demetrios in Astoria, der Mariä Verkündung in Houston, des hl. Apostels Paulus auf Long Island und der hll. Konstantin und Helena in Brooklyn. [*Apostolos Barnabas* 3 (1997) 9 ff.]

11. Kirche von Griechenland

In Thessaloniki Holocaust-Mahnmal eingeweiht

In Thessaloniki, der »Europäischen Kulturhauptstadt 1997«, enthüllte Griechenlands Staatspräsident **Kostas Stefanopoulos** ein Denkmal, das an den Tod von rund 54.000 Juden der Stadt erinnern soll, die zwischen 1941 und 1945 in den Todeslagern der Nationalsozialisten umkamen. Der israelische Gesundheitsminister **Jehoshua Matza** drückte in seiner Rede den Wunsch aus, das Mahnmal möge nicht nur an die ermordeten Juden aus Thessaloniki, sondern auch an die hilfreichen Retter der Überlebenden erinnern helfen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 48 (2.12.1997) 2]

Statistik über die zivile Ehe

Statistische Angaben belegen, daß nur wenige Griechen die Ehe vor dem Standesbeamten eingehen wollen. Ein 1982 verabschiedetes Gesetz läßt die zivilrechtlich eingegangene Ehe zu. Die eingeräumte Möglichkeit wird aber fast nur von Nicht-Orthodoxen in Anspruch genommen. [*Peiraike Ekklesia*, September 1997, S. 58]

12. Kirche von Albanien

Delegation des Ökumenischen Patriarchats in Tirana

Am 13. Januar 1998 weilte Erzbischof **Anastasios Yannoulatos** von Tirana, Oberhaupt der Kirche von Albanien, im Phanar, wo er an einer Sitzung teilnahm, in der es vor allem um die drei derzeit vakanten Bischofsstühle der orthodoxen Kirche in Albanien ging. Ein vorheriges Arbeitstreffen von Mitgliedern der Patriarchaldelegation (Metropolit von Perge **Evangelos**, Metropolit von Philadelphia **Meliton** und Priester **Ilia Katre**), die am 6. Oktober 1997 mit dem albanischen Staatsminister **Kastrioti Islami** über diese Frage gesprochen hatte, führte zu keiner Lösung. Die albanische orthodoxe Kirche ist gegenwärtig nicht in der Lage, diese Stellen mit gebürtigen Albanern zu besetzen. Griechen lehnt die albanische Regierung als Bischöfe ab. Bei den Verhandlungen im Herbst 1997 wurde die Möglichkeit erwogen, Amtsanwärter anderer Nationalität vorzusehen. [*Christianiki* 533 (20.11.1997) 5; *SOP* 225 (Februar 1998) 17]

Ehrenauszeichnung an Erzbischof Anastasios

Der Präsident der griechischen Republik **Kostis Stefanopoulos** ließ **Anastasios**, den Erzbischof der Kirche Albaniens, mit dem Ehrenkreuz würdigen. Die Zeremonie der Übergabe des Kreuzordens durch den griechischen Konsul in Tirana fand in Anwesenheit des Präsidenten der albanischen Republik **Meidani** und des Regierungsministers **Islami** statt. Die Fernsehübertragung durch das albanische Fernsehen trug zur Anerkennung und Bestätigung der Person des Erzbischofs und des Werkes der Orthodoxen Kirche bei. [*Christianiki* 12.2.1998, S. 5]

B. Altorientalische Kirchen

Armenischer Katholikos Karekin I. besucht Deutschland

Vom 24. Januar bis 4. Februar 1998 hielt sich der armenische Katholikos **Karekin I.** zu einem Besuch in der Bundesrepublik Deutschland auf. Er folgte damit einer Einladung, die gemeinsam von der katholischen Deutschen Bischofskonferenz, dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und der Diözese der Armenischen Kirche in Deutschland ausgesprochen wurde.

Am 27. Januar gab Karekin I. einen Empfang in der griechisch-orthodoxen Metropolie in Bonn-Beuel, wo er nach einem kurzen Gottesdienst von Metropolit **Augoustinos** begrüßt wurde. Während seiner Visite traf der Katholikos mit Bundeskanzler **Helmut Kohl**, Bundesaußenminister **Klaus Kinkel** und dem nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten **Johannes Rau** zu einem Meinungsaustausch zusammen. Ökumenische Begegnungen fanden mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof **Karl Lehmann**, und mit dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Präses **Manfred Kock**, statt. Ein besonderer Höhepunkt des Besuches war die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Karekin I. durch die Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. [*NaGOM* 1 (1998) 1; *Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI 3* (13.1.1998) 1]

Koptisches College eröffnet

In Stevenage im englischen Hertfordshire gründete Papst **Schenuda III.** ein Koptisches Theologisches College, das dem heiligen Athanasios geweiht ist. Zunächst soll es 80 Studenten aus ganz Europa aufnehmen. Träger des Colleges ist die koptisch-orthodoxe Kirche. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 50 (16.12. 1997) 9]

C. Orthodoxie und Ökumene

Interkonfessionelle Begegnung in Rumänien

Vom 1. bis 8. September 1997 fand in Durau (Rumänien) die 26. Interkonfessionelle und Internationale Begegnung von Nonnen unter dem Leitthema »Das monastische Leben, Zeichen der Versöhnung« statt. Aus ganz Europa waren Schwestern angereist, die der Orthodoxen, Römisch-katholischen, Anglikanischen und den Protestantischen Kirchen angehören. Schon seit 1970 betreuen Bischof **Ämilianos** von Silibria (Ökumenisches Patriarchat) und **Julio Hernando** (Direktor des Ökumenischen Zentrums »Apostel der Union« von Madrid) derartige Treffen. [*Episkepsis* 548 (30.9.1997) 5 f.]

Konferenz in Ungarn: Religionsfreiheit und neue Religionen

Vom 21. bis 25. September 1997 trafen sich in Budapest 80 Vertreter der Orthodoxen, Römisch-katholischen und Protestantischen Kirchen, des Europäischen Parlaments und der Konferenz Europäischer Kirchen unter der Schirmherrschaft des ökumenischen Komitees Ungarns und der Synode der römisch-katholischen Bischöfe von Ungarn zur Konferenz »Religionsfreiheit und neue Religionen«. Ziel der Konferenz war ein genereller Informationsaustausch und die gemeinsame Bekämpfung der Häresien und der neuen religiösen Gruppierungen, welche für eine ethische und religiöse Desorientierung sorgen. [*Episkepsis* 558 (30.9.1997) 7]

Die 11. Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD

Vom 21. bis 27. Oktober 1997 fand in der orthodoxen Metropolie von Rhodos, Griechenland, die 11. Begegnung im bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland statt. Dazu hatte das Ökumenische Patriarchat durch den Metropoliten **Augoustinos** von Deutschland eingeladen. Die Metropolie von Rhodos, die dem Ökumenischen Patriarchat angehört, war Gastgeberin. Am Dialog nahmen von seiten des Ökumenischen Patriarchats folgende Theologen teil: Metropolit Augoustinos von Deutschland, Exarch von Zentraleuropa, (Delegationsleiter), Dr. **Athanasios Basdekis**, Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis**, Prof. Dr. Dr. **Grigorios Larentzakis**, Erzpriester **Konstantin Miron** und Prof. Dr. Dr. **Theodor Nikolaou**. Delegationsleiter der Evangelischen Kirche in Deutschland war Bischof Dr. hc. **Rolf Koppe**.

Das Thema der Begegnung lautete: »Der Kosmos als Schöpfung Gottes. Die Kirchen vor dem ökologischen Problem«. Laut Kommuniqué ergab sich diese Thematik »aus der gemeinsamen Verantwortung für die Schöpfung, der sich beide Kirchen verpflichtet wissen. Sowohl durch die Referate als auch durch die Diskussionen wurden grundsätzliche Übereinstimmungen festgestellt, die für eine weitere Verständigung hilfreich waren. Dazu gehören die biblische Grundlage und das altchristliche Bekenntnis von Nikaia-Konstantinopel. Das schließt einerseits das trinitarische Verständnis Gottes als Schöpfer ein, andererseits die Verpflichtung, dieses Bekenntnis in seiner ursprünglichen Fassung in den Gemeinden ins Bewußtsein zu bringen. Die Schöpfung hat ihren zentralen Ort in der Theologie und in der gottesdienstlichen Tradition der Evangelischen Kirche und ist ebenso fundamentaler Aspekt orthodoxer Theologie und Liturgie. Dies wird bestätigt durch das dafür in der Orthodoxen Kirche neu eingeführte Fest zum Schutz der Schöpfung, das am 1. September begangen wird.

An jedem Sonntag im Gottesdienst stehen die Christen vor Gott, dem Schöpfer, dankend und lobend. Eine neue Besinnung in Europa auf die Heiligung des Sonntags tut not. Die Heiligung des Sonntags ist als gemeinsam verpflichtendes Gut aller Christen zu bewahren.«

Beide Delegationen haben sich dahingehend verständigt, die begonnene Auswertung des seit 1969 geführten Theologischen Dialogs fortzusetzen und abzuschließen, damit verbindliche Schritte auf dem weiteren Weg des Dialogs verabredet werden können.

Neuwahlen in der KEK

Am 13. November 1997 wurde **Jeremias Kaligiorgis** zum Präsidenten der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) gewählt. Der 62jährige griechisch-orthodoxe Metropolit von Frankreich, Spanien und Portugal hatte bislang das Amt des Vize-Präsidenten der KEK bekleidet. Metropolit Jeremias ist Nachfolger des Anglikaners **John Arnold** aus Durham (Großbritannien). Nach seiner Wahl sagte Kaligiorgis, der das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel in der KEK vertritt, er wolle sich für Versöhnung zwischen den Völkern und Konfessionen einsetzen. Zu Stellvertretern wählte der KEK-Zentralausschuß die Kieler Pastorin und Dezernentin für Mission, Ökumene und Entwicklungsdienst im Kirchenamt der Nordelbischen Kirche, **Rut Rohrandt**, und den französischen Reformierten **Jean-Marc Prieur**. Frau Rohrandt meinte, in den kommenden Jahren werde »Europa« das wichtigste Thema der KEK sein. Äußeres Zeichen dafür sollte ihrer Ansicht nach die Verlegung des Hauptsitzes der KEK von Genf nach Straßburg sein. Die Frage der Verlegung stelle sich, wenn sich die KEK 1999 mit der Europäischen Ökumenischen Kommission für Kirche und Gesellschaft zusammenschließen werde. [*Süddeutsche Zeitung*, 18.11.1997, S. 9; *Herder Korrespondenz* 52 (1998) 54]

Bartholomaios I: Bruch mit ÖRK wäre »absurd«

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, hat einen möglichen Bruch der Orthodoxen Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) als »absurd« bezeichnet. Der Austritt der georgischen orthodoxen Kirche aus dem ÖRK werde ein Einzelfall bleiben. Ein Bruch mit dem ÖRK würde die Gemeinschaft der Kirchen verhöhnen. Wer gegen die Ökumene sei, schlage Christus ein zweites Mal ans Kreuz, so Bartholomaios I. Die georgische orthodoxe Kirche war im Frühjahr 1997 aus dem Dachverband von 330 anglikanischen, orthodoxen und protestantischen Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen ausgetreten, denen sie seit 1962 angehörte (s. auch *OFo* 11, 1997, 264). Auch in der serbischen orthodoxen (s. *OFo* 11, 1997, 262) und der russischen orthodoxen Kirche (s. *OFo* 11, 1997, 260) gibt es starke antiökumenische Bewegungen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 46 (18.11. 1997) 2]

Delegation des Vatikan im Phanar

Am 30. November 1997 feierte das Patriarchat von Konstantinopel wie jedes Jahr seinen Patron, den heiligen Apostel Andreas. Aus diesem Anlaß war eine päpstliche Delegation unter Führung von Kardinal **Edward Idris Cassidy** in den Phanar gekommen. Dank der engagierten und besonnenen Vermittlung des Wiener Erzbischofs **Christoph Schönborn** konnte wieder gutes und enges Einvernehmen zwischen beiden Schwesterkirchen hergestellt werden. Das für Sommer 1997 geplante und dann ausgefallene Treffen des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** mit Papst **Johannes Paul II.** und dem Moskauer Patriarchen **Aleksij II.** (vgl. *OFo* 11, 1997, 269) hatte im vergangenen Jahr auch zur Absage Bartholomaios' am Fest Peter und Paul in Rom geführt. Das erste Mal seit 30 Jahren war damals kein Vertreter des Ökumenischen Patriarchats beim römischen Patronatsfest zugegen. Nach dieser Unterbrechung solle der Dialog »nicht mehr abreißen«, ließ Bartholomaios nunmehr die Festgäste aus

Rom in der konstantinopolitanischen Patriarchalkirche wissen und fügte hinzu: »Der Dialog ist der einzige Weg zur Verständigung und Aussöhnung.« [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 49 (9.12.1997) 2]

Europäisches Jugendtreffen in Wien

Vom 29. Dezember 1997 bis 2. Januar 1998 kamen rund 80.000 zumeist jugendliche Teilnehmer in Wien zum 20. Europäischen Jugendtreffen zusammen, das von der Ökumenischen Brüderschaft von Taizé (Frankreich) veranstaltet wurde. Unter den Teilnehmern waren 26.000 Polen, 8.000 Jugendliche aus den baltischen Staaten, Rußland und der Ukraine sowie 7.000 aus Deutschland und der Schweiz. Der Anteil der orthodoxen Teilnehmer ist im Vergleich zu den früheren Treffen weiter gestiegen. Die Jugendlichen waren in 300 Kirchengemeinden untergebracht und trafen sich mehrmals am Tag zu gemeinsamen Gebeten, Essen und Diskussionen auf dem Wiener Messegelände. Der unter dem Titel »Ungeahnte Freude« veröffentlichte Jahresbrief 1998 des Taizé-Gründers Frère **Roger Schutz**, der unter dem Motto »Inneres Leben und Solidarität mit den anderen« stand, war Grundlage der Gespräche. Ziel dieser Treffen ist es nach Frère Schutz, den Jugendlichen Mut zu machen, in die lokalen Pfarrgemeinden zu gehen. Schutz hatte die Gemeinschaft von Taizé im Jahre 1940 gegründet und nunmehr gehören ihr 100 Brüder aus 20 Nationen an.

Das Oberhaupt der Römisch-katholischen Kirche, Papst **Johannes Paul II.**, der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel sowie das Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, Erzbischof **George Carey**, sandten jeweils Grußworte zu den Jugendlichen. Zum Abschluß des Wiener Jugendtreffens wurde eine Hilfsaktion zugunsten hungernder Menschen in Nordkorea gestartet. [*Süddeutsche Zeitung*, 30.12.1997, S. 6]

50 Jahre »Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen«

Seit 50 Jahren gibt es in Deutschland eine »Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen« (ACK). Gegründet wurde sie während der politischen Umwälzungen nach dem Zweiten Weltkrieg: die kirchliche Zusammenarbeit sollte in dieser Phase gesellschaftlicher Zerrissenheit umfassend erneuert werden. Zunächst gehörten dem ACK die Evangelische Kirche in Deutschland, die Alt-katholische Kirche sowie fünf Freikirchen an. Die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und auch die Römisch-katholische Kirche traten der Arbeitsgemeinschaft 1974 bei. Bereits vier Jahre zuvor war es in der damaligen DDR zur Gründung einer eigenen ACK gekommen. Nach der Wiedervereinigung Deutschlands schlossen sich beide Gemeinschaften zusammen (Eisenach, November 1991). Gegenwärtig umfaßt die ACK 14 Kirchen als Vollmitglieder, vier weitere haben Gaststatus.

Das Jubiläum der ACK wurde am 10. und 11. März 1998 begangen, und zwar an ihrem Gründungsort Kassel (Ökumenischer Gottesdienst in der Martinskirche) bzw. in der Evangelischen Akademie Hofgeismar. Thema der Festveranstaltung war »Ökumene – unverzichtbarer Faktor in der Zukunftsgesellschaft«. Die Festansprache in Hofgeismar hielt Bundestagspräsidentin **Rita Süssmuth**. Zum Symposion in der Evangelischen Akademie waren **Ignatz Bubis** vom Zentralrat der Juden in Deutschland, Dr. **Elyas Nadeem Ata** (Zentralrat der Muslime), Prof. **Konrad Raiser** (Ökumenischer Rat der Kirchen),

Dr. **Franz Alt** und führende Vertreter der in der ACK beteiligten Kirchen geladen. [*Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI* 8 (17.2.1998) 1]

D. Sonstiges

Neuer Präsident des Lutherischen Weltbundes

Für die nächsten sieben Jahre ist der braunschweigische Landesbischof **Christian Krause** der neue Präsident des Lutherischen Weltbundes (LWB). Die Vollversammlung des LWB in Hong-Kong wählte Krause im zweiten Wahlgang mit 215 Stimmen vor der indischen Theologin **Brasana Kumari** mit 142 Stimmen. Bischof Krause ist Nachfolger von **Gottfried Brakemeier** aus Brasilien. Der neue Präsident des LWB betonte, die geplante Einigung von Lutheranern und Katholiken hinsichtlich der Rechtfertigungslehre sei »nicht ein Endpunkt, sondern ein Anfang«. Wenn nicht der nächste Schritt zur Abendmahlsgemeinschaft gefunden werde, »brechen wir den Weg ab«. [*Publik-Forum* 14 (25.7.1997) 37]

Neuer Ratsvorsitzender der EKD

Am 5. November 1997 wurde der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, **Manfred Kock**, zum neuen Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) gewählt. Die EKD-Synode, die in Wetzlar tagte, wählte Kock mit 116 von 137 Stimmen. Kock ist Nachfolger des badischen Landesbischofs **Klaus Engelhardt**, der den Rat, das neben der Synode höchste Gremium der EKD, sechs Jahre lang geleitet hatte. – Zum stellvertretenden Ratsvorsitzenden wurde der sächsische Landesbischof **Volker Kreß** gewählt. Dem Rat, dessen Mitglieder ebenfalls gewählt wurden, gehören unter anderen der berlin-brandenburgische Bischof **Wolfgang Huber**, die Hamburger Bischöfin **Maria Jepsen** sowie der Münchner Oberkirchenrat **Claus-Jürgen Roepke** an. [*Süddeutsche Zeitung*, 6.11. 1997, S. 1]

Neues türkisches Schulgesetz

Das neue türkische Gesetz zur Kontrolle der islamischen Schulen sieht für alle Kinder bis zum 14. statt wie bisher bis zum 11. Lebensjahr eine laizistische Erziehung vor. Dieses Gesetz ist auch auf kirchliche Schulen anwendbar. Betroffen sind vor allem die orthodoxe, die armenisch-apostolische und die römisch-katholische Kirche. Dort darf dann in den ersten drei Gymnasialklassen keine religiöse Unterweisung erfolgen. Laut Evangelischem Pressedienst ist zu befürchten, daß der türkische Staat demnächst »die volle Verantwortung für diese Klassenstufen übernehmen wird«. Sollte die Regierung die völlige Auflösung der islamischen Gymnasien beschließen, könnte dies – aus Gründen der »Gleichbehandlung« – auch das Ende aller kirchlichen Gymnasien bedeuten. Und dies, obwohl die Lausanner Verträge eindeutige, privilegierende Bestimmungen enthalten, die für die Türkei bindend sind. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 33 (19.8.1997) 3]

Kirchliche Heirat Gleichgeschlechtlicher

Die dänische lutheranische Staatskirche will Eheschließungen zwischen gleichgeschlechtlichen Paaren ermöglichen. Diese Paare könnten in einem Gottesdienst ihre Verbindung »besiegeln lassen«, entschieden die Bischöfe nach dänischen Presseberichten einstimmig. Bereits vor acht Jahren hatte das dänische Parlament das »Gesetz über die registrierte Partnerschaft

zwischen Personen gleichen Geschlechts« verabschiedet, das diese Form des eheähnlichen Zusammenlebens legalisiert. [*Süddeutsche Zeitung*, 30.10.1997, S. 14]

Mehrheit christlich

Nach statistischen Angaben der australischen Regierung stellt Melbourne die drittgrößte griechische Auslandsgemeinde der Welt. Rund 2,8 Prozent der australischen Bevölkerung ist mittlerweile orthodox. 73,8 Prozent der 18 Millionen Einwohner bezeichnen sich als religiös, 70 Prozent als Christen. Mit 26,8 Prozent ist die Römisch-katholische Kirche am stärksten vertreten, gefolgt von der Anglikanischen Kirche mit 21,8 Prozent. Der Anteil von Muslimen und Buddhisten macht jeweils 1,1 Prozent aus. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 43 (28.10.1997) 15]

Die Hl. Schrift in 2.197 Sprachen

Die Bibel liegt jetzt ganz oder teilweise in 2.197 Sprachen übersetzt und gedruckt vor. Die Deutsche Bibelgesellschaft in Stuttgart teilte mit, daß im Jahre 1997 Übersetzungen der Hl. Schrift in dreißig weitere Sprachen hinzugekommen seien. Damit ist das »Buch der Bücher« der am häufigsten übersetzte Text der Welt. [*Rheinischer Merkur*, 7 (13.2.1998) 24]

Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahre 1997:

Nachdem der Senat der Universität und das Bayerische Staatsministerium für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst die Studienordnung und die Akademische Prüfungsordnung für den Studiengang Orthodoxe Theologie genehmigt hatten (s. *OFo* 11, 1997, 104), traten sie am 3. Juni 1997 in Kraft. Allerdings enthielten die beiden Ordnungen, die sofort veröffentlicht wurden, am Schluß die Bemerkung: »Das Studium (sc. der Orthodoxen Theologie) kann letztmalig im Wintersemester 1997/98 aufgenommen werden«. Dies bedeutete, daß das Ende des »Experiments Orthodoxe Theologie« geplant wurde, obwohl es kaum begonnen hatte. Deshalb galt es, dieser Befristung umgehend entgegenzutreten. So faßte die Gemeinsame Kommission in ihrer Sitzung am 24. Juni 1997 einstimmig den Beschluß, an den Senat einen Antrag um unbefristete Verlängerung der Immatrikulationsmöglichkeit zu stellen. Nach mehreren intensiven Bemühungen und Gesprächen, bei denen verlautete, daß eine Verlängerung lediglich um ein Jahr beabsichtigt war, hat sich der Senat in seiner Sitzung am 18. Dezember 1997 darüber geeinigt, daß Studenten zum letzten Mal im Wintersemester 2002/03 aufgenommen werden. Mit dieser Entscheidung wurde nun dem Ganzen eine längere Entwicklungsphase eingeräumt. Eine breite Vertretung der Orthodoxen Theologie ist dadurch zumindest bis zum Sommersemester 2007 gesichert.

Diese Verlängerung der »Experimentierphase« hat aber unmittelbaren Einfluß auf die Ausschreibung der drei neuen Professorenstellen, die von der Gemeinsamen Kommission bereits im Mai 1997 beantragt worden war. Wurde nämlich die Ausschreibung der C 3-Professur für Praktische Theologie entsprechend dem Antrag der Kommission auf Zeit (fünf Jahre) kurz darauf genehmigt, so wurde die Ausschreibung der beiden anderen Professuren, die nach der Vorstellung der Kommission auf Lebenszeit besetzt werden sollten, hinausgeschoben. Inzwischen zeichnet sich die Lösung ab, daß die zweite C 4-Professur für systematische Theologie auf Lebenszeit, die zweite C 3-Professur für Biblische Theologie auf Zeit (fünf Jahre) ausgeschrieben werden. Durch die Verzögerung der Ausschreibung ist es nun nötig geworden, die betreffenden zwei Stellen zumindest auch im kommenden WS 1998/99 mit Vertretern zu besetzen.

All dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Anfänge im universitären Alltag mit einigen Schwierigkeiten verbunden sind. Trotz all dem betrug erfreulicherweise die Zahl der Studenten, die sich im WS 1997/98 für den Studiengang haben einschreiben lassen, dreißig (sie kommen aus Bulgarien, Deutschland, Georgien, Griechenland, Rußland und Serbien); eine Studentin hat inzwischen ihre Diplom-Vorprüfung erfolgreich abgelegt. Zu diesen eingeschriebenen Studierenden zählen auch einige Programmstudenten (z.B. aus Griechenland, Georgien etc.), die nur vorübergehend in München studieren und sich nach zwei bis vier Semestern exmatrikulieren lassen.

Im akademischen Jahr 1997/98 kamen folgende Personen neu als Vertreter für die drei Professorenstellen: Prof. Dr. **Ivan Dimitrov** (Sofia) für Biblische Theologie (Neues Testament), Prof. Dr. **Totju Koev** (Sofia) für Systematische Theologie (Dogmatik), und Prof. Dr. **Johannes Kogoulis** (Thessaloniki) für Praktische Theologie (Liturgik und Religionspädagogik).

Sonstiges

* Herausgabe des 5. Bandes der **Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie**: *Kyriakos Savvidis*, Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas, St. Ottilien 1997, 233 S.

* Der festliche Eröffnungsgottesdienst für das akademische Jahr 1997/98 wurde von S. Eminenz, dem Metropoliten **Augoustinos**, am 11. November 1996 gefeiert; Metropolit Augoustinos hielt auch die Ansprache (vgl. den Text unten, S. 163f.). Am Gottesdienst nahmen mehrere Priester und Diakone aller in München vertretenen orthodoxen Kirchen teil.

* Anstelle des geplanten Besuchs S. Seligkeit des Patriarchen der Serben, Herrn **Pavle**, der aus Krankheitsgründen seine Reise nach Deutschland absagen mußte, besuchte am 22. November eine Delegation des Patriarchats von Serbien (drei Bischöfe und mehrere weitere Geistliche) die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie (vgl. oben, S. 149–150).

Prof. Th. Nikolaou:

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in München, 7. Februar.

Teilnahme an der Plenumssitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 8. März.

Interview mit Frau E. Torossi von der griechischen Sendung des Bayerischen Rundfunks über die »Orthodoxe Theologie an der Universität München«, 10. Juni.

Dreharbeiten im Institut und Interview für den Film des Bayerischen Rundfunks »Die orthodoxen Christen in Bayern«, 14. Juli.

Teilnahme an der Sitzung der Orthodox-Katholischen Kommission in Deutschland vom 7. bis 8. November in Bonn.

Vortragstätigkeit:

»Hellenismus und die europäische Kultur« beim Internationalen Symposium zum Thema »Das zukünftige Europa als Multikulturalität« der Karl-Franzens-Universität Graz/Österreich, 28. Februar.

»Philosophie nach der patristischen Tradition. Einige Charakteristika« beim zweiten Symposium zum Thema »Byzantinische Philosophie« an der Aristoteles-Universität Thessaloniki, 12. März.

»Die Orthodoxe Kirche in ihrer Beziehung zur Römisch-katholischen Kirche« Vortrag bei der Erwachsenenbildung der römisch-katholischen Kirchengemeinde Maria Immacculata in München, 7. Mai.

»Perspektiven der Einheit der Kirchen angesichts des 3. Jahrtausends« beim Internationalen Theologischen Symposium der Aristoteles-Universität Thessaloniki anläßlich der Wahl der Stadt Thessaloniki zur europäischen Kulturhauptstadt 1997. Thessaloniki, 22. Mai.

»Die Einheit der Kirchen aus orthodoxer Sicht« bei der Evangelischen Studentengemeinde der L.-M.-Universität München, 7. Juli.

Teilnahme am 11. Theologischen Gespräch zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland auf Rhodos vom 21. bis 26. Oktober mit Vortrag über »**Aspekte der Schöpfungstheologie und der ökologischen Krise**«, Rhodos, 23. Oktober.

Dr. Konstantin Nikolakopoulos

Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland in Würzburg, 18.–19. Juli.

Interview beim hessischen Rundfunk 4 anlässlich der griechisch-deutschen Sendung »Rendezvous in Deutschland« mit dem Journalisten Vassilis Chatzivassios, über das Thema »**Die orthodoxe byzantinische Musik**«, 27. Juli.

Vortragstätigkeit:

»**Die byzantinische Musik der Orthodoxie**« im Rahmen der griechischen Kulturtage in Frankfurt/a.M., 23. Mai.

»**Die Stellung der Ikone in der Orthodoxen Kirche**« im Rahmen der Veranstaltungen des Vereins »Hypo-Kunstfreunde« in der grieschisch-orthodoxen Allerheiligen-Kirche in München, 14. Oktober.

»**Weihnachten und Theophanie: Zwei große Feste der Orthodoxie**« in der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinde Hl. Stephanos in Dachau, 7. Dezember.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Anhang zur Chronik

Geistliches Wort

des Metropoliten von Deutschland, Herrn *Augoustinos* am 4. November 1997 zum Eröffnungsgottesdienst im WS 1997/98 (vgl. oben S. 160)

Mit großer Freude grüße ich Sie alle in diesem Gottesdienst zum Beginn des Wintersemesters 1997/98 am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München. Wir sind von Dankbarkeit erfüllt dafür, daß wir hier und jetzt zusammenkommen können, um in einem neuen Semester mit dem Studium orthodoxer Theologie zu beginnen oder fortzufahren. Wir danken Gott, daß er geholfen und die Herzen der Menschen so bewegt und geleitet hat, daß die Einrichtung des Instituts gelungen ist. Und wir danken all denen, die mit andauernder Mühe und Beharrlichkeit für dieses Institut gearbeitet haben und noch weiter arbeiten. Wir danken den akademischen Lehrern, die hier tätig sind, und wir danken auch den Studierenden, die sich entschlossen haben, in München Orthodoxe Theologie zu studieren.

Ein Theologiestudium dient nicht nur der Vermittlung von Wissen, dem Erwerb von Kenntnissen und der wissenschaftlichen Arbeit in den Disziplinen einer Theologischen Fakultät. Wir alle wissen, daß wir uns damit auf der Oberfläche der Theologie bewegen. Tatsächlich aber gilt es, einzudringen in die Tiefe theologischen Denkens und Lebens.

Der Apostel Paulus schreibt im 2. Korintherbrief 4,6: »Gott, der da hieß das Licht aus der Finsternis hervorleuchten, hat einen hellen Schein in unsre Herzen gegeben, damit durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi.« In diesem Wort leuchtet etwas vom eigentlichen Wesen der Theologie auf, von der Gotteserkenntnis, die uns verheißen ist, und die eindringen soll nicht nur in unseren Geist, sondern auch in Seele und Herz. In der Beschäftigung mit der Theologie geht es tatsächlich um eine Erhellung und Durchleuchtung unserer Person, was sich aber auch nach außen hin bemerkbar macht und sich in der Welt um uns herum auswirkt. Theologie ist ein Teil des schöpferischen Wirkens Gottes, das die Welt erhellt; zugleich leuchtet in der Theologie die Ikone Christi auf und verhilft uns zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes.

Diese Gabe Gottes ist aber zugleich eine Aufgabe für uns, denn »Gott will ja, daß **allen** Menschen geholfen werde und daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1 Tim 2,4). Was uns an Erkenntnis geschenkt wird, haben wir weiterzugeben. Erkenntnis Gottes, Erkenntnis seines Willens, geistliche Weisheit und Einsicht ist nicht nur für einen begrenzten Kreis von Eingeweihten bestimmt. Als Theologen sitzen wir keinesfalls im Elfenbeinturm einer nicht allen zugänglichen Wissenschaft, sondern sind eingebunden in die Gemeinschaft des Glaubens mit allen Auserwählten Gottes und der Erkenntnis seligmachender Wahrheit.

Es darf also nie vergessen werden, daß die Gnadengabe Gottes eng verbunden ist mit der Aufgabe der Weitergabe. Nur so wirkt sie in Gottes Absicht schöpferisch an allen Menschen, an der Welt, in der wir leben.

Dazu gehört noch ein letzter Gedanke, den ich hier äußern möchte. Nach meiner Überzeugung ist es eine gnädige Fügung Gottes, daß dieses Institut der Orthodoxen Theologie ein Teil der hoch angesehenen Münchner Universität ist. Es ist Teil der »universitas literarum« mit allen Möglichkeiten und Verpflichtungen einer solchen. Dazu kommt noch die Chance ökumenischer Gemeinschaft, die das Neben- und hoffentlich auch Miteinander mit den Theologischen Fakultäten der beiden großen Kirchen bietet. Als Lehrende und Studierende der Orthodoxen Theologie sollten Sie diese Möglichkeiten nutzen zum eigenen, aber auch gegenseitigen Gewinn.

Meine herzlichen Segenswünsche gelten Ihnen allen in der Arbeit des kommenden Semesters. Mit dem Wort des Apostels rufe ich Ihnen zu: »Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus. Ihm sei Ehre jetzt und zu ewigen Zeiten!« (2 Petr 3,18).

Eingesandte Schriften

Aivaliotis, Vasilios Ch., Ο απόστολος Παύλος ταξιδιώτης του αιγαίου πελάγους, Teil I., Mytilini 1997, 30 S.

Anaplasis (1997) Nr. 368–372

St. Andreas-Bote (1997)

Apostolos Barnabas 58 (1997)

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

Baloglou, Christos P. – Constantinidis, Anestis C., The Treatise »Oeconomicus« of the Neopythagorean Bryson and its Influence on Arab-Islamic Economic Thought, Sonderdruck aus: *Journal of Oriental and African Studies* 8 (1996) 46–55

Bakogiannis, Vasil. P. (Archim.), »Φρίξον Ἡλιε!...«, Katerini: Tertios 1996, 99 S. (ISBN 960–7297–67–9)

Basarab, Mircea, Istoricul parohiei ortodoxe romane »Nasterea Domnului« München (= Die Geschichte der rumänischen orthodoxen Gemeinde »Geburt des Herrn« in München), hg. v. *Episcopiei Ortodoxe Romane Oradea (v. rumän. orthod. Bistum von Oradea)*, Oradea 1977, 112 S.

Batsios, Georgios A., Η Αγωγή Ειρήνης και το μάθημα των Θρησκευτικών στην Πρωτοβάθμια Εκπαίδευση, (Christianikopaidagogikes Meletes kai Erevnes 6), Thessaloniki: Adelphoi Kyriakidi 1995, 244 S. (ISBN 960–343–310–1)

Bongenberg, Salesia, Allheilige Jungfrau – Gottesgebärerin. Die Urikone Marias in apostolischer Zeit, Fulda: o.A., keine Seitenzahl angegeben (ISBN 3–931334-08–2)

Der Bote (1997)

Boumis, Panagiotis I., Ἡ ἐπιστασία τοῦ Ἁγίου Πνεύματος στά Κανονικά Κείμενα τῆς Ἐκκλησίας (Ἀποδεικτικές μαρτυρίες), Katerini: Tertios 1992, 120 S. (ISBN 960–7297–50–4)

Ders., Ἡ ἀκρίβεια καί ἡ ἀλήθεια τῶν ἱ. κανόνων (Ἐπιστασία – ἑρμηνευτικόν γύμνασμα ἐπί τῶν 91ου καί 92ου κανόνων τοῦ Μ. Βασιλείου), Katerini: Epektasis 1996, 171 S. (960–356-029–4)

Catholica Unio (Hg.), Geburt Christi, o.O. 1997, 20 S.

Christianiki-Glarou, Eirini, Ἡ θεμελιώδης Συμφωνία τοῦ Κράτους τοῦ Ἰσραήλ καί τοῦ Βατικανοῦ, Sonderdruck aus: *Nea Sion*, Bd. 85 (1993), Ierosolyma 1994, S. 243–280

Der Christliche Osten 52 (1997)

Dähn, Horst (Hg.), Die Rolle der Kirchen in der DDR. Eine erste Bilanz, München: Olzog Verlag 1993, 242 S. (ISBN 3–7892–8530–7)

Delikari, Angeliki, Der Hl. Klemens und die Frage des Bistums von Velitza. Identifizierung, Bischofsliste (bis 1767) und Titularbischöfe, Thessaloniki: SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies 1997 (ISBN 960–85959-0–8)

Deltio Biblikon Meleton Bd. 16, 1997

Ekklesia 74 (1997)

Enimerosis 13 (1997)

Ephemerios 46 (1997)

Episkepsis 28 (1997), Nr. 539–552

Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, hg. v. *V. N. Anagnostopoulos u.a.*, Bd. 4, Athen 1997, 715 S. (ISBN 1105-0365)

Filias, Georges, Les prieres pour les malades et sur l'huile de l'onction dans l'Euchologe Barberini Grec 336 (Codex Vaticanus Barberinianus Graecus 336), (Kentron Erevnis Byzantiou 7), Athen 1997, 253 S. (ISBN 960–7352–13-0)

Fotiou, Stavros S., Ἀλλοτρίωση καί αὐτογνωσία, Athen: Simatoros 1990, 102 S.

Ders., Ὁ γάμος ὡς μυστήριο ἀγάπης κατὰ τὴν Καινὴ Διαθήκη, Athen: Armos 1994, 272 S. (ISBN 960–7102–53–3)

Ders., Ἡ συμβολὴ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου στὴν κυπριακὴ ἐκπαίδευση. Ἀπὸ τὴν ἵδρυσή της μέχρι τὸ 1960, Nikosia: Kentro Meleton Ieras Monis Kykkou 1996, 70 S.

Ders., Ὁ διάλογος. Ἀναγκαιότητα-Σκοπὸς-Γνωρίσματα, Athen: Armos 1996, 111 S.

Fouskas, Konstantinos M., Ὁ Ἅγ. Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης μέ εἰδική ἀναφορά στή χρήση καί ἑρμηνεία τῆς Καινῆς διαθήκης, Athen 1994, 390 S.

Ders., Θεοδώρου Στουδίτη. Πνεῦμα καί σάρκα. Χειραγώγηση στήν ὀρθόδοξη πνευματικότητα, Athen 1997, 301 S.

Gaitanis, Vassilios, Η έννοια της απελπισίας στον Κίρκεγκωρ και στον Ντοστογιέφσκι, (Μια εφαρμογή της Κιρκεγκωριανής απελπισίας ως Ασθένειας προς θάνατο στις μεγάλες μορφές του Ντοστογιεφσκικού έργου), Thessaloniki: University Press 1997, 422 S. (ISBN 960–12-06007–8)

Gharib, Georges, Οἱ Εἰκόνες τῆς Παναγίας. Ἱστορία καί λατρεία, Katerini: Tertios 1997, 290 S. (ISBN 960–7297–95–4)

The Greek Orthodox Theological Review 41 (1996)

Helms, Randel, Gospel Fictions, Amherst, New York: Prometheus Books 1989, 154 S. (ISBN 0-08975–572–5)

Herder Korrespondenz 51 (1997)

Holböck, Ferdinand, Sergius von Radonesch. Der größte Heilige Rußlands, Stein a. Rhein: Christiana-Verlag 1992, 48 S. (ISBN 3–7171-0968–5)

Ignatios IV (Patriarch. v. Antiochien) – Olivier Clemant – Stavros S. Fotiou u.a. (Hgg.), Ἀνάσταση καὶ ζωή, (Orthodoxa Tetradia 2), Athen 1996, 112 S. (ISBN 960–7102–98–3)

Internationale kirchliche Zeitschrift 87 (1997)

Irénikon 70 (1997)

Istina 42 (1997)

Kafantaris, Chrysostomos An., Τό Πολίτευμα τοῦ Χριστοῦ, Athen: Ekdoseis Epegnosmenou Christianismou 1998, 304 S.

Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, ausgewählt u. übersetzt von *Matthias Dietz*, eingeleitet v. *Igor Smolitsch*, 3. Aufl., (Reihe Klassiker der Meditation), 190 S. (ISBN 3-545-20503-7)

Kath' Odon (1997), Hefte 11 & 12

Kontos, Alexandros T. – Baloglou, Christos P., Ἡ ἄμεσος φορολογία εἰς τὰς ἀρχαίας Ἀθήνας καὶ οἱ λόγοι καταρρεύσεως τοῦ δημοσιονομικοῦ συστήματος, Sonderdruck aus: *Parnassos* 37 (1995) 51–61

Kreuz, Inge, Die Antiphonen der Passion aus Neumenhandschriften der Altgläubigen und einem russischen Frühdruck, (studia slavica musicologica 11), Berlin: Verlag Ernst Kuhn 1997, 528 S. (ISBN 3–928864–51–3)

Kulic, Branka – Sreckov, Nedeljka, The Monasteries of the Fruska Gora, transl. by *Randall A. Major*, published through the cooperation of *the Provincial Institute for the Protection of the Cultural Monuments of Vojvodina*, Novi Sad: Prometej 1994, 192 pp. (ISBN 86–7639–115–7)

Lehmann, Karl (Bischof), »Wächter, wie lange noch dauert die Nacht«? Zum Auftrag der Kirche angesichts verletztlicher Ordnungen in Gesellschaft und Staat. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. 22. September 1997, hg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 18), Bonn: o. A., 21 S.

Marturisitori de Dupa Gratii. Slujitori ai Bisericii in temnitele comuniste, Supliment al Revistel *Renasterea*, Cluj-Napoca: Arhiepiscopia Ortodoxa Romana – Institutul National Pentru 1995, 84 S.

Moisis (Mönch vom Athos) – Ware, Kallistos – Evdokimov, Paul u.a., Ὀρθόδοξος μοναχισμός, hg. v. *Stavros Fotiou*, (Orthodoxa Tetradia 3), Athen: Armos 1997, 165 S. (ISBN 960–527-056-0)

Mpenakis, Linos G., Ελευθερία και αναγκαιότητα στην βυζαντινή φιλοσοφία, Sonderdruck aus: Wissenschaftliches Jahrbuch für Philosophie, Pädagogik und Psychologie der Philosophischen Schule der Universität von Ioannina, Bd. 25, Teil III, Ioannina 1996, S. 203–220 bzw. 232

Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (1997)

Nikolaidis, Ap. B., Ἡ »Νέα ἀνθρωπολογία τῆς θρησκείας« στή φιλοσοφία τοῦ Ernst Bloch, Athen 1995, 340 S.

Ders., »Κριτική θεωρία« καί κοινωνική λειτουργία τῆς θρησκείας. Ἑρμηνευτική προσέγγιση τῆς σκέψης τοῦ Max Horkheimer ἀπό ἄποψη κοινωνιολογική – θρησκειολογική, Athen 1996, 386 S.

Nikolakopoulos, Konstantinos, Ἡ ρητορική εἰρωνεία ὡς ἐκφραστικό μέσον στήν πρός Γαλάτας ἐπιστολή, in: *Ἑλληνική Ἑταιρεία Βιβλικῶν Σπουδῶν (Hg.)*, Ἡ πρός Γαλάτας Ἐπιστολή. Προβλήματα μεταφραστικά, φιλολογικά, ἱστορικά, ἑρμηνευτικά, θεολογικά. Εἰσηγήσεις Η΄ Συνάξεως Ὀρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων. Nesember/Bulgarien 10.–14. September 1995, Thessaloniki: Pournaras 1997, S. 239–260.

Nikolaou, Theodor St., Οἱ ἀντιλήψεις γιά τήν ἐλευθερία τῆς βουλήσεως καί τά πάθη τῆς ψυχῆς στήν ἑλληνική φιλοσοφία, Sonderdruck aus: *Ἐπιστημονική Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης* 4 (1997) 431–484

Ders., Die orthodoxe Kirche in Südosteuropa, Sonderdruck aus: Religion und Gesellschaft in Südosteuropa, hg. v. *Hans-Dieter Döpmann*, (Südosteuropa-Jahrbuch 28), München: Südosteuropa-Gesellschaft 1997, S. 43–57

Nickell, Joe, Looking for a Miracle. Weeping, Icons, Relics, Stigmata, Visions & Healing Cures, Amherst, New York: Prometheus Books 1993, 253 S. (ISBN 0–87975–840–6)

Ökumenische Perspektiven. Zeitschrift des Evangelischen Bundes, Landesverband Bayern, Nürnberg 1997

Ökumenische Rundschau 47 (1997)

Oekumenisches Forum 19 (1996)

Orthodoxe Gegenwart (1997), Hefte 62–65

Ostkirchliche Studien 46 (1997)

Pantainos 89 (1997)

Papas, Athanasios (Metropolit), Σκέψεις ἐπί τοῦ θεσμοῦ τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου καί τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, (Omilos Filon Agiou Orous »Agios Athanasios o Athonitis« 1), Thessaloniki 1997

Papathanassiou, Athanassios N., »Homeritarium Leges«. An Interpretation, Sonderdruck aus: *Proche Orient Chrétien* 46 (1996) 27–71

Ders., Ἡ Γιουγκοσλαβική κρίση. Προσέγγιση τοῦ προβλήματος καί ἀνίχνευση ὁρισμένων θεολογικῶν κριτηρίων, Sonderdruck aus: *Ekklesia*, Athen 1997, S. 5–21

Peiraike Ekklesia (1997)

Perselis, Emmanouil P., Θέματα χριστιανικῆς Ἀγωγῆς, Athen 1993, 126 S.

Ders., Ειδικά θέματα σχολικῆς Θρησκευτικῆς Ἀγωγῆς, Athen 1994, 131 S.

Petkovic, Sreten, Chilandar, hg. v. *Republiksamt für Denkmalschutz*, Beograd 1989, 91 S., 73 S. Abb.

Pitirim (Metropolit von Wolokolamsk): 1926–1986. Eine Freundesgabe zum 60. Geburtstag, hg. v. *Claus-Jürgen Roepke* für die Evang. Akademie Tutzing, 2. Aufl., (Begegnungen), Tutzing: Evang. Akad. 1987, 79 S. (ISBN 3–9801331–1–7)

Planet St. Serge. Le journal des étudiants – Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge, N° 2, Paris 1998

Pro Oriente (Hg.), Der Wiener Altorientalendialog. Fünf Pro Oriente Konsultationen mit den Altorientalischen Kirchen. Bd. Nr. 1: Kommuniqués und gemeinsame Dokumente, Bd. Nr. 2: Zusammenfassungen der Vorträge, hg. i. A. d. Stiftung Pro Oriente v. *Alfred Stirnemann – Gerhard Wilflinger*, Wien 1997

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester. 15. August 1997, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 129), Bonn: o.J., 35 S.

Dass. (Hg.), Die Immunschwäche AIDS – Eine pastorale Aufgabe der Kirche. 23. September 1997, (Die deutschen Bischöfe – Pastoral-Kommission 18), Bonn: o. J., 22 S.

Dass. (Hg.), »Aus der Gerechtigkeit jedes einzelnen erwächst der Friede für alle«. Welttag des Friedens 1998. 1. Januar 1998, (Arbeitshilfen 138), Bonn: o. J., 47 S.

Dass. (Hg.), Beziehungsreich leben. Solidarität der Generationen. Familiensonntag 1998. 18. Januar 1998, (Arbeitshilfen 139), Bonn: o.J., 63 S.

Dass. (Hg.), Unsere Verantwortung für junge Menschen in der Heimerziehung. 10. Januar 1997, (Die deutschen Bischöfe – Kommission für caritative Fragen 17), Bonn: o. J., 11 S.

Dass. (Hg.), Internationale Theologenkommission. Das Christentum und die Religionen. 30. September 1996, (Arbeitshilfen 136), Bonn: o. J., 59 S.

Dass. (Hg.), Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierungen zur Bußpastoral. 1. Oktober 1997, (Die deutschen Bischöfe 58), Bonn: o.J., 61 S.

Serbisch-Orthodoxe Kirchengemeinde in München (Hg.), Fünfzig Jahre der Serbisch-Orthodoxen Kirchengemeinde in München 1946–1996, München 1997, 268 S.

Sobornost 19 (1997)

Solia 62 (1997)

SOP (Service orthodoxe de presse (1997), Nr. 214–223

Stimme der Orthodoxie (1997)

Suttner, Ernst Christoph, Kirche und Nationen. Beiträge zur Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Völkern und der Völker zur Religion, (Neue Folge, Bde. 46, 1+2), Würzburg: Augustinus-Verlag 1997, Bd. 1: 316 S., Bd. 2: 642 S.

Sympilitis, Il., »Ἵνα ὦσιν ἕν«. Τό ἐκκλησιαστικό πρόβλημα (Συλλογή Κειμένων), Athen: Enotita 1994, S. 437

Tewes, Ernst (Hg. u. bearb.), Ansprachen, Vorträge und Artikel über Romano Guardini, München 1997

Theologia 68 (1997)

Trierer Theologische Zeitschrift 106 (1997)

Tsakiridis, Lazaros, Ἁγία Φωτεινὴ ἡ Σαμαρείτισσα, Katerini: Tertios 1996, 99 S. (ISBN 960–7297–67–9)

Una Sancta 52 (1997)

Vayanos, Georgios St., Ἡ θρησκευτική ἀγωγή στήν α/βάθμια ἐκπαίδευση. (Συμβολή στή διδασκαλία τοῦ Θρησκευτικοῦ Μαθήματος), Thessaloniki 1989, 556 S.

Ders., Τό ζήτημα τοῦ βαπτίσματος τῶν παλλακικῶν κατά τήν ἕως τόν Ἱππόλυτο χριστιανική γραμματεία. Ἱεραποστολική καί ἱστορική θεώρηση, Athen 1990, 582 S.

Ders., Ὁ συμβιωτικός δεσμός τῶν πρωτοπλάστων ὡς ἀρχετυπική μορφή τῆς οἰκογένειας, Thessaloniki 1990, 75 S.

Ders., Ἡ ἀγωγιμότητα τῆς μουσικῆς, Thessaloniki 1991, 90 S.

Ders., Ἡ σημασία τῆς θεολογικῆς μόρφωσης γιά τό δάσκαλο τῆς α/βάθμιας ἐκπαίδευσης, Thessaloniki 1991, S. 87–119

Ders., Ὁ θεσμός τῆς οἰκογένειας στά σχολικά βιβλία, Heft 1, Συμβολή στή διδακτική τῶν Θρησκευτικῶν καί τῆς Ἱστορίας τῆς Γ΄ Δημοτικοῦ, Athen: Elaphos 1992, 166 S.

Ders., Ἡ πολυγαμική νοοτροπία. (Θεολογική καί κοινωνικο-παιδαγωγική προσέγγιση, ὡς συμβολή στήν ἀγωγή τῆς οἰκογένειας), Thessaloniki 1992, 248 S.

Ders., Ἄνδρας, Γυναίκα. Ἀξιολογικές ἐκτιμήσεις ἀπό τήν Ἀρχαία Ἐκκλησία. Συμβολή στή διδακτική ἐργασία τοῦ Θρησκευτικοῦ Μαθήματος, Thessaloniki 1993, 90 S.

Ders., Γάμος, παρθενία. Κατά τίς παλαιότερες πηγές τῆς χριστιανικῆς γραμματείας. Συμβολή στή διδασκαλία τοῦ Θρησκευτικοῦ Μαθήματος, Thessaloniki 1994, 102 S.

Ders., Πολιτισμός καί γυναίκα. Κοινωνικοπολιτιστική Θεώρηση. Συμβολή στή διδακτική ἐργασία τοῦ Μαθήματος τῆς Κοινωνικῆς καί Πολιτικῆς Ἀγωγῆς, Thessaloniki 1994, 160 S.

Ders., Ἡ διδασκαλία τῆς ἱστορίας μέσα ἀπό τά λογοτεχνικά κείμενα. Συμβολή στή διδακτική τοῦ Μαθήματος, Peristeri: Ekdosis Elleni 1996, 375 S.

Ders., Ἡ Διδασκαλία τῶν Θρησκευτικῶν μέσα ἀπό τά Κείμενα τῆς Λογοτεχνίας. Συμβολή στή διδακτική τοῦ Θρησκευτικοῦ Μαθήματος, Thessaloniki 1996, 902 S.

Ders., Μία πρόταση. Συμβολή στή διδακτική τῶν Κοινωνικῶν Μαθημάτων (Ὀρθόδοξη Χριστιανική Ἀγωγή), Sonderdruck aus: *Grigorios o Palamas*, Bd. 766 (1997), Thessaloniki, 39 S.

Ders., Ἡ πολιτεία ἑνός ὁσίου ἀφορμή γιά κανονικές καί ἠθικο-παιδαγωγικές ὑπογραμμίσεις, Iera Mitropolis Naupaktou kai Ag. Blasiou, o.A., 15 S.

Vayanos, Georgios St. – Grigoriadis, Konst. S. – Delikostantis, Kostas u.a., Ἀγωγή ἐλευθερίας. Ἡ πρό-

ταση τῆς Ὀρθόδοξης Ἀγωγῆς στόν σύγχρονο κόσμο, Bd. 1, hg. v. *Stavros S. Fotiou*, Athen: Armos 1996, 236 S. (ISBN 960–7102–97–5)

Vittis, Eusebios, Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου καὶ τοῦ συμβόλου του »666«, Athos: Kloster des Hl. Grigoriou 1997, 35 S.

St. Vladimir's Theological Quarterly 41 (1997)

Voudouris, Angelos L., Ἡ Μεγάλη Ἑβδομάς. Περιέχουσα τὰ μουσικὰ μέλη καθὼς ταῦτα ψάλλονται ἀπαράλλακτα ἐν τῇ Ἁγίᾳ καὶ Μεγάλῃ τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίᾳ. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1937, Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, 389 S.

Ders., Πεντηκοστάριον, Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, Bd. 1: 267 S., Bd. 2: 417 S.

Vourlis, Athanasios Th., Ἡ ἱερὰ ψαλμωδία ὡς Μέσον ἀγωγῆς (Ἠθικομουσικολογικὴ μελέτη), Athen 1995, 61 S. (ISBN 960–7298–56-X)

Autoren

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

Chouvarda, Thomai
Dipl.-Theol.
Arkadioupoleos 4, GR-Thessaloniki

Clapsis, Emmanuel
Rev. Prof. Dr. theol., Holy Cross Greek Orthodox School of Theology
50 Goddard Avenue, Brookline, Massachussets, 02146 USA

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl.-Theol.
Tirolerstr. 74, D-13187 Berlin

Georgopoulou, Nikolitsa
Univ.-Prof. Dr. theol., Fachbereich »Soziale Theologie« der Theologischen Fakultät der Universität Athen
Avgis 60 Adiexodo, GR-14564 Athen

Ivanov, Vladimir
Protopresbyter, Dr. theol.
Wildensteiner Str. 10, D-10318 Berlin

Konstantinou – Tegou – Stergiadou, Evanthia
Dr. phil.
V. Gavriilidi 83, GR-55131 Thessaloniki

Merdjanova, Ina
Dr. phil., Universität Sofia
Bul. Simeon Veliki, bl. 18,
BG-7500 Silistra

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.-Jur., Dipl.-Theol.,
Plateia Georgiou A' 6, GR-26221 Patras

Seidnader, Martin
Dipl.-Theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH), wiss. Hilfskraft am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Vahlkampf, Johannes
M.A. phil.
Belfortstr. 2, D-81667 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.

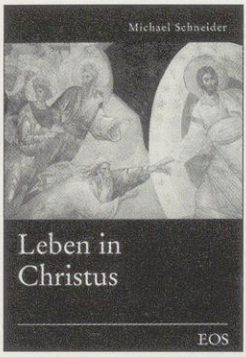
NaGOM Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, Bonn 1996 ff.

OFo Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).

ThEE Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.

Schriftenreihe des Patristischen Zentrums Koinonia-Oriens

herausgegeben von Wilhelm Nyssen und Michael Schneider



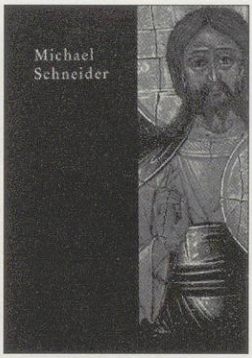
Michael Schneider

LEBEN IN CHRISTUS

Kleine Einführung in die Spiritualität der einen Kirche aus Ost und West

Band 42, 61 Seiten, broschiert, 16 x 23 cm, DM 18,–
ISBN 3-88096-257-X

Wort und Bild, Welt und Eucharistie, Gebet und Mystik sind die Säulen im Leben des Glaubens. Das Buch beschreibt die Wege der Nachfolge so, daß die Grundaussagen der geistlichen Tradition der Westkirche und des christlichen Ostens erschlossen werden. Es zeigt sich die innere Einheit von Theologie und Glaubenspraxis im Alltag.



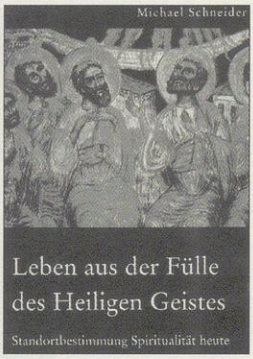
Michael Schneider

THEOLOGIE ALS BIOGRAPHIE

Eine dogmatische Grundlegung

Band 44, 58 Seiten, broschiert, 16 x 23 cm, DM 18,–
ISBN 3-88096-274-X

Das Thema des Buches greift eine aktuelle Frage im Leben des Christen von heute auf: Wie sind Lehre und Leben, Glaube und Erfahrung in Einklang zu bringen? Der Verfasser sucht eine lebensgeschichtliche Vermittlung von Lehre und Leben, von Glauben und Biographie. Wenn die Theologie ihre mystische Grundlegung wiederfindet und aus der Praxis der Nachfolge heraus denkt, gewinnt sie eine neue Kompetenz und Glaubwürdigkeit in der gegenwärtigen Zeit.



Michael Schneider

LEBEN AUS DER FÜLLE DES HEILIGEN GEISTES

Standortbestimmung Spiritualität heute

Band 45, 80 Seiten, broschiert, 16 x 23 cm, DM 18,–
ISBN 3-88096-367-3

Gegenwärtig vollzieht sich ein wichtiger Wandel im Selbstverständnis der Kirche. Dieser führt zu grundlegenden Veränderungen in der gegenwärtigen Glaubenspraxis. Die Auflösung der traditionellen Spiritualität läßt nach einer Neudefinition der geistlichen Praxis und nach neuen Wegen und Methoden geistlicher Einübung fragen. Mit seiner Standortbestimmung gibt der Autor einen Überblick über die Veränderungen in der Spiritualität von heute, er arbeitet aber auch die Grunddaten einer Spiritualität für morgen heraus

Am 20. Februar 1998 vollendete der Erzbischof von München und Freising, Friedrich Kardinal Wetter, sein 70. Lebensjahr. Aus diesem Anlaß hat ihm die Kath.-Theol. Fakultät der Universität München folgende Festschrift gewidmet:



Für euch Bischof – mit euch Christ.

Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum siebzigsten Geburtstag.

Im Auftrag der Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München herausgegeben von Manfred Weitlauff und Peter Neuner.

1000 Seiten, gebunden in Leinen mit Schutzumschlag,
DM 98,— / ISBN 3-88096-292-8

12. Jahrgang 1998 Heft 2

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

12. Jahrgang 1998 Heft 2

ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Theodor Nikolaou
Prof. 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
E-Mail: Orthodoxe.Theologie@kaththeol.uni-muenchen.de

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

INHALTSVERZEICHNIS

Ignatios Sotiriadis, Byzantium's Heritage in Russia's Political, Ecclesiastical, Monastic and Cultural Life between 10th and 15th Century 179

Ioannis Kourembeles, Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie 187

Grigorios Larentzakis, »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde« 215

Peter Plank, Theologische und pastorale Reflexionen zur orthodoxen Taufpraxis ... 229

Georgios Panagopoulos, Das Priestertum in den kanonischen Vorschriften der alten ungeteilten Kirche 241

DOKUMENTE

A) Gemeinsame Erklärung von drei altorientalischen Patriarchen (Kairo, 11. März 1998) 259

B) »Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung«. Abschlußdokument des Interorthodoxen Treffens (Thessaloniki, 29. April – 2. Mai 1998) 262

REZENSIONEN

Schweitzer, A., Gespräche über das Neue Testament, hrsg. von *Winfried Döbertin* **(Konstantin Nikolakopoulos)**

Staniloae, D., Orthodoxe Dogmatik. Band III. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters* **(Theodor Nikolaou)**

Petrà, B., Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea **(Martin Seidnader)**

Carlotti, P., Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti **(Martin Seidnader)** 265

CHRONIK 277

EINGESANDTE SCHRIFTEN 295

AUTOREN 299

ABKÜRZUNGEN 301

Byzantium's Heritage in Russia's Political, Ecclesiastical, Monastic and Cultural Life between 10th and 15th Century*

by Ignatios Sotiriadis, Katerini/Greece

I. Preface

In the year of the Lord 862, Prince Rastislav of Moravia sent envoys to Constantinople and asked Emperor Michael III to send him teachers capable of preaching in the Slavonic language. The emperor complied with this request and sent the young philologist and diplomat Constantine the Philosopher, better known under his later monastic name of Cyril (827/28–869) and his elder brother, hegumenos Methodius (?–885) to Moravia. The two brothers were natives of Thessaloniki.[1]

The great missionary work of the apostles of the Slavs and of their companions is very well known and there is no need that its importance for the whole Slavonic world should be particularly mentioned here. But it is with great emotion and sacred pride that I present myself here, under the magnificent domes of the Saint Church of Russia in order to speak, as a humble compatriot of the two Greek saints, about some elements of the vital contribution of the Holy Mother Church of Constantinople to the Russian history and art.

II. The Byzantine political ideology of medieval Russia

It was not only the great surprise and admiration of the Russian delegates of the second half of the 10th century concerning the contemporary glory of Constantinople, which exceeded that of Rome[2], that convinced the grand prince of Kievan Russia to accept the new religion from the New Rome. There were also political reasons.

The fact that in 972 the byzantine princess who married the young German emperor Othon II in St. Peter's was not the *porfirogenita* Anna, the desired one, but Theophano, niece of John Tsimiskes[3], was of great importance for the European history. But there is more to it. The Holy Mother Church of Constantinople became Mother Church of the

---

* Paper presented at the International Scientific Conference »*Monasteries – Cultural and Spiritual Centres of Russia*«, Moscow 2–5 September 1996, organized by the Russian Institute for Cultural Research under the auspices of the Council of Europe, Moscow Patriarchate, Unesco, Icomos, Andrey Rublev Central Museum of Ancient Russian Culture and Art.

[1] *J. Lindstedt*, Byzantium and the Slavs in the Early Middle Ages, in: Byzantium and the North, (Acta Byzantina Fennica, vol. VI), Helsinki 1992, p. 40.

[2] Narratio de Russorum conversione, in: *W. Regel*, Analecta Byzantino – Russica, Petropoli 1891, p. 49.

[3] *M. Sotiriadis*, Theophanu. Die Prinzessin aus Ost-Rom, in: Theophanu. Regierende Kaiserin des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, Köln 1991, pp. 8–32.

vast Russia through the baptism and marriage (988) of the grand prince Volodimer to princess Anna, sister of the Byzantine Emperors Basil II and Constantine VIII.[4]

Through these acts Byzantium brought to Russia, as it is generally accepted, five gifts: its religion, its law, its view of the world, its art and writing[5].

Although some independence from Byzantine political ideas was manifested in Kievan Russia, such as in political philosophy and government, Russia – along with the Byzantine version of Christianity – accepted also the main principle of Byzantine political theory as well, based on the Hellenistic notion of the divinized King and adapted to Christian principles.[6]

According to this theory, 1) the Emperor of Constantinople was appointed by God as His representative on earth (*vicarius Dei*), and was therefore supreme legislator, even in ecclesiastical matters, for all Christians. This kind of subordination to the Emperor of Constantinople–New Rome successor of St. Constantine the Great, in which Russia was held during the first four centuries of its Christian existence, was perfectly compatible with the political independence of the Grand Prince of Kiev and other princes and 2) the emperor (basileus and autocrator), being instituted by God, was an autocrat wielding absolute power. This main principle of the Byzantine political theory was not yet to be accepted in the Kievan period. However, after the capture of Constantinople by the Ottoman Turks in 1453 and the famous marriage of Grand Prince Ivan III with princess Zoe–Sophia, niece of the last Byzantine emperor, Constantine XI Paleologos, the Metropolitan Zosimus, in 1492, called the grand prince, in Byzantine fashion, »*the sovereign and autocrat of all Russia, new Tsar Constantine of the new city of Constantinople – Moscow*«[7]. After that, it is not without good reason to affirm the truth of the great influence of the Byzantine concept through the exercise of the imperial power on the political thought of the Tsars of Moscow.

III. Imperium *and* Sacerdotium*: The Byzantine pattern of the relations between Russian State and Church*

A leading principle of Byzantine political philosophy was the preservation of a harmonious relationship between Imperium and Sacerdotium. In the same way, the Kievan Russia adopted the Byzantine principle expressed by Emperor Justinian in his *Novel VI* on the relations between State and Church, by affirming the divine origin of both, the necessity of intimate relations between these two main factors in human society, the sovereign's role in establishing harmony between the temporal and spiritual powers, and his

---

[4] See the testimony of the contemporary Arab writer *Yahya of Antiochia*, *Patrologia Orientalis* 23 (1932) 423–424 and *N. de Baumgarten*, Saint Vladimir et la conversion de la Russie, (Orientalia Cristiana XXVII,1), Roma 1932.

[5] *B. H. Sumner*, Survey of Russian History, London [2]1947, p. 178.

[6] *F. Dvornik*, Byzantine missions among the Slavs, New Jersey 1970, pp. 280–281.

[7] *F. Dvornik*, The Slavs in European History and Civilisation, New Jersey 1962, p. 372.

right, or rather his duty, to watch over the Church. The Kievan clergy willingly transferred these prerogatives to the Grand Prince of Kiev[8].

Later on, the princes of Moscow were indebted for the growth of their power and the development of their autocratic monarchy to the support of the Russian Church. Although it sounds strange, it must be admitted that the ideological basis for the growth of Russian monarchy was prepared by the ecclesiastical writers of the Kievan period. It must not be forgotten that Russian churchmen were instructed by Byzantine missionaries and by Byzantine literary works translated into Old Slavonic.

The rulers and the people of the Kievan state had also good opportunities of becoming acquainted with the main principles of Byzantine political philosophy and of being influenced by it[9]. They accepted as their own the way of thinking of the Emperor Basil I, who's *Epanagoge* declares: »*As the Commonwealth consists of parts and members, by analogy with an individual man, the greatest and most necessary parts are the Emperor and the Patriarch. Wherefore agreement in all things and harmony (symphonia) between the Imperium and the Sacerdotium bring peace and prosperity to the souls and the bodies of the subjects*«[10].

In accordance with this main Byzantine theory, in medieval Russia State and Church remained bound by the same twofold relationship clearly expressed in the Byzantine *Epanagoge*: parallelism and virtual equality on the one hand, indissoluble unity of purpose on the other hand. Sometimes, as in the thirteenth and fourteenth centuries when the secular power was weak and decentralized, the Church assumed a preponderance in public affairs; sometimes, as in the sixteenth century, the state in the person of the all-powerful monarch, would impinge upon the sphere of ecclesiastical jurisdiction. But generally speaking, after each of these oscillations the pendulum would swing back and in the end the balance would be restored in accordance with the byzantine theory.

Only in 1547, when Ivan IV accepted the imperial crown and officially assumed the title of Tsar, Moscow exceeded the Constantinopolitan pattern of political theory. The court of Moscow was organized on the Byzantine model but, at the same time, the Tsar defined his absolute powers in words, which not even a Byzantine emperor would have dared to use. Finally in 1589, the Moscow Patriarchate was founded. The time of the famous theory of the Third Rome has come[11].

IV. The Byzantine soul of the Russian churchmen

Russia along with the Russian Church can beyond any doubt be considered as the natural heir of the Byzantine spiritual and cultural tradition. It is widely recognized that when

---

[8] *F. Dvornik*, Byzantine missions among the Slavs, New Jersey 1970, p. 281.

[9] *F. Dvornik*, The Slavs in European History and Civilization, New Jersey 1962, p. 369.

[10] Epanagoge, tit. III, cap. 8; Ed. *Zachariae von Lingenthal*, Collectio librorum juris graeco-romani ineditorum, Leipzig 1852, p. 68.

[11] *F. Dvornik*, Byzantine missions among the Slavs, New Jersey 1970, p. 282. On the theory of the Third Rome see: *H. Schaeder*, Moskau – das dritte Rom, Hamburg 1929 and also *D. Stremooukhoff*, Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine, *Speculum* 28 (1953) 84–101.

we speak of Russian Church, Russian literature, Russian art, Russian spirituality and generally of Russian culture we mean Russian Orthodox monasticism: monasteries, monks, monastic spirituality and prayer of Jesus, as well as monastic cultural and artistic production. In a few words, we refer to a genuine part of the East-Christian monastic world, which under the spiritual guidance of the Mother Church of Constantinople offered to the whole Christian Oecumene such model-figures of saints and such works of great artistic and cultural *finesse* that can be still considered – even today – of uncomparable, eternal value and as common precious Patrimony of all Christianity and of the entire civilized World.

To begin with the high dignitaries of the Russian Church, the metropolitans of Kiev and, later, of Moskow[12], we must note that till the first half of the fifteenth century they were almost all of them monks of greek origin and culture. The Church of Russia was from the beginning a metropolitan see of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, which had the right to elect the metropolitans and envoy them to Russia. The metropolitan of Russia had, till the beginning of the second half of the fifteenth century, the title *»metropolitan of Kiev and all Russia«* and was always ordained in Constantinople. The Greek metropolitans of Russia were always and without exception the most learned men of that country. Their positive contribution to the civilization of the country, to the consolidation of the orthodox faith, to the development of literatute, is beyond any doubt and has been panegyrically recognized by the ensemble of the Russian historians[13]. Indeed, the long chain of the metropolitans *»of Kiev and all Russia«* from Michael I (988–991) to Isidore (1436–1441)[14] consists of a great number of learned men and of such personalities, who through their universal Byzantine culture and their work helped a great deal the Russian Church and people create their own civilization and play a protagonistic role in the European and world history.

Under the illuminated spiritual leadership of the Byzantine hierarchs of Russia many important greek books were translated and the Russian members of the Russian State and Church became familiar with them.

From the eleventh century on, the Russian clergy, the monks, the rulers and their boyars possessed Slavonic translations of Byzantine collections of canon law – the *Synagoge* of John Scholasticus and the *Nomocanon of Fourteen Titles*, together with the translation of two Byzantine law handbooks, the *Ecloga* and the *Procheiron*. These important writings contained many *Novels* of the Emperor Justinian, conciliar canons, imperial addresses to the conciliar fathers, and other documents giving expression to Byzantine ideas on rulership. These writings were supplemented by translations of the Greek Fathers, of Byzantine chronicles, and of collections of sayings attributed to Greek philosophers and Fathers, some of them impregnated with the spirit of Greek, Hellenistic and

---

[12] On the changing of the official title of the metropolitan of Russia see: *V. Feidas*, Ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Ρωσίας (988–1988), Athens [3]1988, p. 160.

[13] *A.-E. Tachiaos*, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας, in: Ὁ κόσμος τῆς Ὀρθοδοξίας, Thessaloniki 1968, p. 71 and *E. Golubinskij*, Istorija Russkoj Cerkvi, Bd. I 1, Moskva 1901, p. 323.

[14] *V. Feidas*, Ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Ρωσίας (988–1988), Athens [3]1988, pp. 93–112 and 142–160; *A.-E. Tachiaos*, op. cit., pp. 71–76 and *M. Sotiriadis*, Metropolita Isidoro di Kiev (c. 1380/85–1463), Roma 1987 (unedited master in church history).

Byzantine political thought. The most important of these collections was the Greek *Melissa* (»Bee«), translated into Slavonic in Kiev in the twelfth century and containing a long chapter on power and kingship[15].

As now concerns the Russian monachism it is widely known that it followed the pattern of the Eastern monachism in the same way as the Russian Church followed the pattern of the Byzantine one.

The founders of the organized monastic life in Russia in the second half of the eleventh century were St. Antonius and St. Theodosius of Petsersk (Kiev). The first one after having become monk in Mount Athos was sent back to Kiev by the hegumenos of his monastery and founded the Lavra of Petsersk, while St. Theodosius became the legislator of the same famous monastery by adopting the Typikon of the famous Constantinopolitan monastery of Studios, written by the learned hegumenos of the Byzantine monastic world St. Theodore Studite. To the Byzantine monastic ideals the Russian monachism remained loyal for many centuries. During the fourteenth century a great master of the Orthodox spirituality, St. Sergius of Radonez founded the famous Lavra of the Holy Trinity near Moskow (today: Zagorsk) and adopted the monastic *Typikon* of St. Theodore of Studios as once did Theodosius at the Petserskaya Lavra of Kiev.

In the fifteenth century, at the time of the Fall of Constantinople to the Turks, the ideals and the spiritual radiation of Byzantium still influenced the great Russian monastic figures and through their work the whole Russian monachism. The great reformer of the Russian monastic life, Joseph of Volokolamsk insists on applying the writings of the Greek Fathers, while at the same time his excellent antagonist, St. Nil Sorsky, knows the Greek language and on Mount Athos he reads authors like Symeon the New Theologian and Gregory of Sinai, whose *doctrine of hesychasm* (from the greek »*hesychia*« – silence) he exposes in his monastic Rule[16].

It is interesting to notice that St. Joseph of Volokolamsk, one of the most prominent churchmen of his time, is very familiar with the Byzantine political ideas and speaks in Byzantine fashion of the heavenly monarchy reflected on earth by the imperial monarchy[17].

At this point I feel the challenge to speak of St. Maximus the Greek, the learned monk, the philologist, historian, theologian, philosopher, poet, spiritual leader, reformer and defensor of Orthodoxy, who has been called, and very justifiably so, »*the first illuminator of the Russians*«. However, I think it would be unfair for such a universal personality to be put under the restriction of half a written page[18].

---

[15] *F. Dvornik*, The Slavs in European History and Civilization, New Jersey 1962, pp. 369–370. For a more complete list of translations of greek books into Slavonic and later into Russian see: *V. Feidas*, op. cit., pp. 119–129 and 172–174 and also: *A.-E. Tachiaos*, op. cit., p. 74.

[16] *T. Spidlik*, I grandi mistici russi, Roma [2]1982, pp. 29–35, 88–91, 101–110, 117–127 and 247–248; *V. Feidas*, op. cit., pp. 116–119, 162–174; *L. Bouyer*, Spiritualità Bizantina e Ortodossa, Aubier 1965, pp. 80–86, 93–96, 101–116. On the spiritual movement of hesychasm see: *L. Bouyer*, op. cit., pp. 52–68 and *V. Pseftongas*, Movimento Studita e tendenze esicaste, in: *C. Valenziano*, Spiritualità cristiana orientale, Milano 1986, pp. 89–100.

[17] *F. Dvornik*, The Slavs in European History and Civilization, New Jersey 1962, pp. 372–373.

[18] *V. Feidas*, Ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Ρωσίας (988–1988), Athens [3]1988, pp. 198–229; *A.-E. Tachiaos*, Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρωσίας, pp. 77– 79 and *G. Papamichail*, Μάξιμος ὁ Γραικός. Ὁ πρῶτος Φωτιστὴς τῶν Ρώσων, Athens 1950.

V. Theology of beauty: the Byzantine artistic miracle as guiding star of the Russian faith, spirituality and sensitivity

It would be a huge, enormous work, if we tried at the end of such a report to recapitulate the whole history of the theology of beauty according to the Russian sensitive soul. But this is not our task here. However, what we can mention here is a couple of artistic elements which belong to the Russian monastic spirituality and constitute a precious part of the world artistic patrimony.

After the baptism of St. Vladimir the first church dedicated to the Mother of God was built in Kiev by Greek craftsmen and plenty of works of christian art were brought from Byzantium to Russia, mostly for church needs: icons, textiles, illustrated manuscripts, enamel and silver objects, ivories etc. Many icons of special importance to the worship were continuously imported in Russia and Byzantine painters were often present in Russia in order to work for the monumental wall-paintings of the new churches of byzantine architectural style[19]. It can be stated that St. Vladimir's churches were entirely in the hands of the Greeks, both clergy and laymen artists[20]. But it was not only him. The *Russian Primary Chronicle* informs us that: »*In the year 6545 (=1037) Iaroslav (the Wise) built the great citadel (at Kiev). He also built the metropolitan Church of Sancta Sophia, the Church of the Annunciation over the Golden Gate, and also the Monastery of Saint George and (the convent) of Saint Irene. Iaroslav was a lover of books, and having written (or transcribed) many he deposited them in the Church of Sancta Sophia which he himself had founded. He adorned it with gold and silver (...)*«[21].

In fact, St. Sophia at Kiev, an artistic symbol of the russian people, is still one of the most important and beautiful churches of the Russian Church. It was the cathedral church of the greek metropolitan of Russia and was entirely covered with monumental Byzantine paintings and decorated with fine mosaics by excellent greek artists.

There were also mosaics in the apsis of the church of Archangel Michael at Kiev (1108) and we can still attest the existence of frescoes in the Kievan St. Cyril's church. Byzantine frescoes of high quality were created in the areas of Novgorod (Pskov – 1156, Staraya Ladoga – 1167, Spas Nereditsy – 1198) and Vladimir-Suzdal (12th century). Novgorod was also the place where the important greek painter Petrovits, creator of precious icons of the medieval Russian art (12th century), worked.

Finally, after the end of the Mongols' invasions, in the fourteenth century one can witness a renewal of the close contacts between Russia and Byzantium. This derives from the presence in Novgorod of a philosopher painter, Theophanes the Greek, who left frescoes of the highest Byzantine quality and exercised an indelible influence on his famous pupil, St. Andrej Rublev. He was the first Russian painter who gave birth to an original Russian painting style in the frame of the Byzantine tradition. His icon of the Holy Tri-

---

[19] *M. Chatzidakis*, Σχέσεις Ρωσικῆς καί Ἑλληνικῆς τέχνης, in: Hellas – Russia, one thousand years of bonds, Athens 1994, p. 19.

[20] *G. Podskalsky*, Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982.

[21] *The Russian Primary Chronicle*, ed. and trans. by *S. H. Cross*, Cambridge/Mass. 1930.

nity (ca. 1411) is considered to be the most lyrical expression of the entire Orthodox theology, as well as the most beautiful artistic invitation to meditation and prayer[22].

However, the most sacred, the most beautiful, the most precious Russian object of theological beauty is the unique Byzantine icon of Our Lady of Vladimir. This icon – a real presence of the Holy Theotokos – was painted in Constantinople around 1125 and was subsequently transported to Russia, where it exercised a remarkable influence on the future development of Russian painting. Moreover, this icon still remains the symbol of the liberty of a great people with a 1000 year glorious monastic tradition, that still resists the power of time.[23]

VI. Conclusion

St. Symeon, the New Theologian, writes somewhere about someone who was he himself: »*I met once a man who loved people and prayed to God and said: O my God, I want you to save my brothers. I want you to save* ***all*** *my brothers. But if you do not save all my brothers, then I do not want to be saved too, because I cannot understand what Paradise can mean without all my brothers inside it*«.[24]

In the Orthodox Church, Paradise is the mystery of love, the state of communion in freedom expressed in the icon of the Holy Trinity of Rublev. These spiritual treasures, along with the eternal gifts of art, language, spirituality, theology, political philosophy and holy liturgy, were once tenderly offered to the daughter-Church of Russia and its people by Byzantium and the Mother Church of Constantinople. It is now a duty for the Russian Church and people to offer all these gifts and treasures, through the renewal of its rich monastic culture, to the world of the Third Millennium, a world that seeks for Truth, Peace and Beauty in a Paradise that has still good reasons of existence.

---

[22] *M. Chatzidakis*, Σχέσεις Ρωσικῆς καί Ἑλληνικῆς τέχνης, in: Hellas – Russia, one thousand years of bonds, Athens 1994, pp. 22–28; *V. Feidas*, Ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς Ρωσίας (988–1988), Athens ^{3}1988, pp. 129–132 and 177–183. See also: *J. Albani*, Οἱ σχέσεις τοῦ Βυζαντίου μέ τούς βαλκανικούς λαούς καί τούς Ρώσους, in: Byzantium between East and West. Ed. by *the Ministry of Culture*, Athens 1993, pp. 58–65.

[23] *D. Talbot-Rice*, Art of the Byzantine Era, London 1963 (reprinted 1986), pp. 126–127; *Geistliche Akademie Sagorsk/Moskau – Ostkirchliches Institut Regensburg (edd.)*, Tausend Jahre Marienverehrung in Rußland und Bayern, München–Zürich 1988, pp. 80–81 and *D. Douglas Duncan*, Great Treasures of the Kremlin, New York 1979, pp. 34–35.

[24] For an interesting synthesis on the common ecumenical missions of Greeks and Russians see: *Archimandrite Basil of Stavronikita Monastery* (today abbot of the Iviron monastery), Οἱ ἀδελφικοὶ δεσμοὶ καὶ ἡ οἰκουμενικὴ ἀποστολὴ Ἑλλήνων καὶ Ρώσων διὰ τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, in: Hellas – Russia, one thousand years of bonds, Athens 1994, pp. 93–105.

Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie

von Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Die Betrachtung des Neuchalkedonismus im Westen

Die Ansicht, daß die Theologie des Kyrillos von Alexandrien durch das 4. Ökumenische Konzil (451) fast verächtlich bloßgestellt worden sei[1], versieht, so ließe sich sagen, die Sichtweise des Terminus »Neuchalkedonismus« im Westen mit einem bestimmten Kennzeichen. Dieser Terminus wurde von Spezialisten der Dogmengeschichte gewählt, um eine konkrete christologische Tendenz zu definieren und zu untersuchen, nämlich die einer Reihe griechischer nachchalkedonischer Theologen im strengen Rahmen der Auseinandersetzung zwischen bestimmten Anhängern Chalkedons und den antichalkedonischen Monophysiten. Dabei waren die letzteren der Auffassung, daß sich die Definition von Chalkedon vom Geist der kyrillischen Theologie von Ephesos (431) entfernt habe. Und gewiß wurde der Terminus »Neuchalkedonismus« ganz konkret und alles andere als zufällig vor allem mit den Absichten und der Religionspolitik Justinians verbunden.

Die theologische interpretatorische Sichtweise dieser neuen Strömung zog das allgemeine Interesse der Forscher im Westen in nicht geringem Maße an. K. Rahner z. B. bezieht sich auf den Neuchalkedonismus, dem er jene soteriologische Sichtweise der Theosis zuschreibt, die ein besonderes Element nur der Ostkirche, nicht aber auch der westlichen Christenheit sei. W. Pannenberg spricht in der Analyse des Modells Logos-Christologie und des theopaschitischen Ausdrucks ebenfalls vom Neuchalkedonismus, um mit seinen Anspielungen hier das Verständnis dieser Bewegung als ein Phänomen zu betonen, das ein absolutes Kennzeichen der orthodoxen Theologie sei[2]. Darüber hinaus gibt es zahlreiche zeitgenössische Forscher, die im Neuchalkedonismus einen theologischen Ausdruck von zweitrangiger Qualität sehen, der angeblich die von Chalkedon geschaffene Harmonie zerstört habe. Es ist bei all diesen Einschätzungen offensichtlich, daß dem Neuchalkedonismus eine prägende Bedeutung für das 6. und 7. Jahrhundert in bezug auf die Ostkirche zugeschrieben wird, im Gegensatz zur westlichen Kirche, die von dieser Position kaum beeinflußt worden sei[3], weil sie den vier ersten Ökumenischen Konzilien treu geblieben sei!

Es ist in diesem Zusammenhang freilich allgemein bekannt, daß als charakteristisches Kennzeichen des Neuchalkedonismus hervorgehoben wurde, die nachchalkedonische

---

[1] Vgl. *H. G. Beck*, Geschichte der orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich, Bd. 1, Göttingen 1980, S. D 7.

[2] Vgl. diesbezüglich *S. Takayanagi*, Neo-Chalcedonianism: Its Significance in the History of Christology, *Katorikku Kebnkyu* (= Catholic Studies) 47 (1985) XII.

[3] Vgl. *A. Grillmeier*, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon, in: *H. Bacht / A. Grillmeier (Hgg.)*, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 837.

orthodoxe Christologie hätte der menschlichen Natur Christi wenig Bedeutung zugeschrieben. Hierfür wurde der Ausdruck Christologie »von oben« («from above«) zur Charakterisierung der neuchalkedonischen Christologie gebraucht[4], den man der Christologie »von unten« («from below«) des Westens gegenüberstellte. Außerbiblische Tendenzen dieser Christologie »von unten«, derer sich der Westen auf Kosten des orthodoxen Ostens rühmt, bekämpfte die Kirche indes von Anfang an in der Häresie des Adoptianismus[5] und des Nestorianismus, da der Ausgangspunkt dieses der orthodoxen Theologie fremden Ringens zwischen einer Christologie »von oben« und »von unten« offensichtlich die Gleichsetzung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in einer Christologie ist, die sich auf der Ebene der Physis und unabhängig von der Dreifaltigkeitslehre entwickelt. Während also heute die Christologie »von unten« bei bestimmten zeitgenössischen westlichen Forschern offenkundig aus diesem Grunde Probleme zu bereiten scheint[6], ist bei anderen immer noch die Rede von einer *asymmetrischen* orthodoxen nachchalkedonischen Christologie[7].

In der Tat: in diesem Bereich der Christologie »von unten« ist die Sicht der Begriffe »hypostasis« und »prosopon« in der Definition von Chalkedon von seiten zeitgenössischer westlicher Dogmatiker angesiedelt. Gemäß B. Studer wird der (chalkedonische) Begriff »persona« aus der augustinischen Theologie von Leo in einer solchen Weise

---

4 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. II/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg–Basel–Wien 1989, S. 539–47, S. 108–9: »Gregor von Nyssa hatte dieses Christusbild entworfen, um – bei aller Unterscheidung von Gott und Mensch – im Menschgewordenen die Einheit zu begründen«.

5 Vgl. *G. Mantzaridis*, Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens, *OFo* 4 (1990) 64.

6 «Eine reine Christologie von unten ist nach dem Gesagten zum Scheitern verurteilt. Jesus selbst versteht sich in seiner ganzen menschlichen Existenz »von oben« (*W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1986, S. 115 ff. S. Takaynagi jedenfalls, der gewiß Sympathien zur Übernahme der neuchalkedonischen Christologie »von oben« zeigt, stellt sie der Christologie »von unten« des Westens gegenüber und widersetzt sich der extremen These Ch. Moellers, daß der Neuchalkedonismus für das Auftauchen des Monotheletismus und des Monoenergetismus verantwortlich gewesen sei, indem er bemerkt: »The West too had to struggle for the right understanding of the unity of Christ's being while maintaining the Chalcedonian formula of the »two natures«. It must be notet that, in the statements of the Lateran Synod under Martin I (649), Neo-Chalcedonian formulas are used for the understanding of the Chalcedonian definition. Through the work of Maximus Confessor and John of Damaskus, Neo-chalcedonism has been integrated into the doctrine of two natures, two wills and two operations of Christ. When the latter's work was translated in Hungary into Latin and to the West, it had an impact on Thomas Aquinas. Helmer shows that Neo-Chalcedonian thought also influenced Luther's Christology. One can start from the divine Person of Christ in his humanity: but one can also start with the absolute salvific importance of humanity of Christ and arrive at the concept of the hypostatic union as the presupposition of this importance. The former approach is proper to Neo-Chalcedonianism and it continues to influence Luther's Christology. One can start from the divine person of Christ and explain salvation as the work performed by the divine Person of Christ in his humanity: but one can also start with the absolute salvific importance of humanity of Christ and arrive at the concept of the hypostatic union as the presupposition of the importance. The former approach is proper to Neo-Chalcedonianism and it continues to influence Christian theology« (*S. Takayanagi*, Neo-Chalcedonianism: Its Significance in the History of Christology, *Katorikku Kebnkyu* 47 [1985] XIII).

7 Vgl. z. B. *H. Ch. Felmy*, Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 59–65. Das Adjektiv *asymmetrisch* benutzte G. Florovsky christologisch. Sein Zweck war hier jedoch, die Antithese des Nestorios (zwei Naturen – zwei Personen) zum Glaubensbekenntnis von Chalkedon (zwei Naturen – eine Hypostase) deutlich zu machen. Vgl. *GOTR* 10/2 (1964/5) 34–5.

übernommen, daß Christus nicht als Ausgangspunkt, sondern als *Ergebnis* der Vereinigung erscheint[8]. Er bemerkt diesbezüglich:

> »Diese Tatsache darf bei der Beurteilung des Glaubens von Chalcedon, in dem Leo die westliche Überlieferung eingebracht hat, in keiner Weise übersehen werden. So wenig als bei Leo und noch weniger als bei Augustinus wird in diesem Glaubensbekenntnis mit der aus dem Westen übernommenen Formel von der una persona noch nicht die hypostatische Union im eigentlichen Sinn vertreten. Die eine Person, zu der sich die beiden Naturen vereinen, wird vielmehr als das Resultat dieser Einigung hingestellt. Gewiß wird die Menschwerdung allein dem Sohn Gottes zugeschrieben. Doch dies geschieht noch nicht im Sinne des späteren Unus ex Trinitate passus est. Es wird noch einige Zeit dauern, bis man in der Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn Gottes die persönliche Konstituierung des Menschen Jesu sehen wird.«[9]

Bezüglich des Begriffs »hypostasis« im Dogma von Chalkedon äußert sich A. Grillmeier in der gleichen Richtung:

> »Der Begriff ›Hypostase‹ wird also nicht speziell und exclusiv auf den präexistenten Logos angewandt, obwohl dieser auch für Chalkedon das letzte Subjekt ist. Diese Feststellung gilt in bezug auf den technischen, wenn auch noch reichlich unbestimmten Begriffsgebrauch. Vom Grundschema seiner kerygmatischen Aussage her läßt Chalkedon, wie gesagt, klar erkennen, wo die eine Hypostase in Christus schon verwirklicht ist: in jenem, der ›ein und derselbe ist‹ als ›vollkommen in der Gottheit, ein und derselbe aber auch vollkommen in der Menschheit‹.«[10].

Diese heutigen Einschätzungen gehen mit jenen einher, aufgrund derer M. Richard seine Theorie vom Neuchalkedonismus entwickelte. Er äußerte sich in der Sache der Rezeption des Kyrillos von Alexandrien durch die Konzilsväter von Chalkedon wie folgt:

> »Mais ils ont refusé avec décision d'autoriser la lecture de sa troisième lettre à Nestorius (anathématismes) et de ses lettres à Euloge et Sucensus. La rédaction finale de la formule christologique promulguée par le concile n'a retenu qu'une phrase de sa seconde lettre à Nestorius et l'expression ἐκ δύο φύσεων, qui se recommandait pourtant du pauvre Flavien de Constantinople autant que de Cyrille, en fut expulsée sans pitié. Le renforcement de ἕν πρόσωπον par μία ὑπόστασις dans une phrase empruntée au tome de saint Léon, n'était pas une grosse concession.«[11]

---

[8] *B. Studer*, Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Großen, *Aug* 25 (1985) 454, 483, 484.

[9] *B. Studer*, a.a.O., S. 487.

[10] *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 476. Vgl. auch *A. De Halleux*, Le Concile de Chalcédoine, *RevSr* 67 (1993) 6–7, 15.

[11] *M. Richard*, Le Néo-chalcédonisme, *MSR* 33 (1946) 156.

Wir wollen aber sehen, welche Bedeutung dem unterschiedlich interpretierten Begriff Neuchalkedonismus zugeschrieben wurde, so daß heute schließlich die Rede von Typen des Neuchalkedonismus sein kann (wie selbstverständlich auch von Typen des Chalkedonismus)[12]. Als erster gebrauchte J. Lebon den Begriff, um damit eine Gruppe von Theologen des 6. Jahrhunderts zu charakterisieren, welche Chalkedon auf der Grundlage der Christologie des Kyrillos von Alexandrien unterstützten und das Dogma von der Menschwerdung mit Hilfe der Philosophie entwickelten. J. Lebon sah im Neuchalkedonismus jene theologische Bewegung der Anhänger des 4. Ökumenischen Konzils, welche das dyophysitische Verständnis der miaphysitischen Formel des Kyrillos hervorhoben[13], und betonte bereits zuvor, daß die neuchalkedonische Bewegung keine Veränderung der chalkedonischen Christologie bedeute:

> »Nous avons constaté que, dès les premières années du VIe siècle, les diophysites invoquent en leur faveur les écrits de S. Cyrille. Les écrits polémiques de Sévère contre les défenseurs de la doctrine chalcédonienne nous ont appris que Léonce de Byzance eut des prédécesseurs, Jean de Scythopolis et Jean Grammaticus ... Les néo-chalcédoniens n'ont pas changé la christologie du Synode; sur la base de sa doctrine et sa formule diophysités, ils ont élevé, grace à la philosophie aristotelicienne, le système dogmatique et scientifique qui est encore le nôtre. La christologie sévèrienne, elle, n'a pas voulu, par crainte du nestorianisme, s'accomoder à la définition du Synode.«[14]

Die Sicht also des Neuchalkedonismus durch seinen Schüler Ch. Moeller unterstrich die dialektische Natur der Bewegung bereits in dem vorchalkedonischen Versuch, die beiden bekannten Schulen, die alexandrinische und die antiochenische, zu vereinen[15]. So war die Rede von einem »néo-chalcédonisme avant la lettre«[16] und bereits der Versuch der »Diallagai« (Union von 433) Chalkedons, des *Tomus* vom Patriarchen Proklos, der Glaubensbekenntnisse des Flavianos, des Briefs an Johannes den Aigeoten von Theodoret von Kyros, erschienen als neuchalkedonisch[17]. Bezüglich der von Theodoret in diesem Brief in Zusammenhang mit dem Begriff »hypostasis« gegebenen Erklärung bemerkt Ch. Moeller in bezug auf die vorhergegangenen Versuche, zu denen selbstverständlich jener des *Codex encyclius* (458)[18] gehört, daß »toute le néochalcédonisme s'engagera après lui«[19]. Als Anhänger des Neuchalkedonismus betrachtete Ch. Moeller auch

---

12 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 454.

13 Vgl. *J. Lebon*, Ephrem d'Amid, patriarch d'Antioche (526–44), in: Mélanges d'histoire offerts à *Ch. Moeller*, Bd. I, Louvain 1914.

14 *J. Lebon*, Le monophysisme sévérien, Louvain 1909, S. 522.

15 «... A ce titre, c'est bien de la lettre à Jean d'Égées qu'il faut dater le néochalcédonisme« (*Ch. Moeller*, Nephalius d'Alexandrie, *RHE* 40 [1944–5] 117, Anm. 1).

16 *Ch. Moeller*, a.a.O., S. 111.

17 Vgl. *Ch. Moeller*, a.a.O., S. 110 ff.

18 *Ch. Moeller*, a.a.O., S. 117. Theodoret ist hier für Ch. Moeller »le premier en date des néochalcédoniens au sens strict«.

19 Aus dem Stil und den Zeugnissen des *Codex* schließt Ch. Moeller hier, daß »dans l'épiscopat oriental, on avait conscience de l'union nécessaire entre saint Cyrille et le concile de Chalcédoine. C'était donc déjà un lieu commun de l'enseignement du magistère ordinaire; il fallait encore des théologiens pour montrer comment pouvait se faire ce rapprochement: ce fut l'oeuvre du néochalcédonisme« (*Ch. Moeller*, a.a.O., S. 117).

die Widersacher des Skuensos in Kilikien, die Patriarchen Proklos und Flavianos, sowie, wenn auch mit Einschränkungen, Markos den Eremiten[20]. So ging Ch. Moeller anfänglich nicht über den ihm und J. Lebon gemeinsamen Ausgangspunkt hinaus, der Neuchalkedonismus sei ein »système scientifique qui est encore le nôtre«; er unterschied nicht zwischen Neuchalkedonismus und »strengem Chalkedonismus«[21] und schätzte den Neuchalkedonismus als jene dialektische theologische Richtung ein, »qui travaillant sur les deux 'traditions', tente de les rapprocher en les expliquant 'rationellement'[22]«.

Ch. Moeller sah anfänglich den Gebrauch der Väterflorilegien (wie jenes, in dem der hl. Kyrillos von Alexandrien 244 mal mit Zitaten aufgeführt wird), die Zuflucht zur Hilfe der Philosophie, um dieser Bewegung Ausdruck zu verleihen sowie den Versuch, die beiden Schulen in einem System zu vereinen, als Instrument des Neuchalkedonismus an; er unterstrich aber schließlich den eklektischen Charakter der oben genannten Bewegung und die Unmöglichkeit, sie selbst mit einer konkreten philosophischen Richtung zu identifizieren. Darüber hinaus war auch die Rede vom Beitrag des Neuplatonismus und der neuaristotelisch-neuplatonischen Logik der »Introductio« des Porphyrios zum Neuchalkedonismus, was darauf abzielte, auf sophistische Weise den Kompromiß der 12 Anathematismen des Kyrillos von Alexandrien mit dem Dogma des 4. Ökumenischen Konzils als möglich darzustellen[23]. Es wurde sogar behauptet, daß in diesem Klima die neuchalkedonischen Begriffe »ἐνυπόστατον«, »ἀνυπόστατος«, »σύνθετος φύσις« usw. geschaffen wurden, um die Formeln »μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη« und »ἐκ δύο φύσεων« orthodox zu interpretieren, während auch die Zeit der Existenz der neuchalkedonischen Bewegung von Ch. Moeller schließlich in den Rahmen dieser terminologischen Problematik gelegt wurde, d.h. nicht vor Beginn des 6. Jahrhunderts[24].

Es war jedoch, wie bereits erwähnt, M. Richard, der die noch gültigen Grundlagen für den Gebrauch des Begriffs »Neuchalkedonismus« im Westen legte, unabhängig von denen der paradoxe Wandel der Haltung Ch. Moellers nicht verstanden werden kann. Gemäß M. Richard unterscheidet sich der Neuchalkedonismus von einer anderen theologischen Richtung, dem »strengen Chalkedonismus«, weil im System des ersten auch die beiden Formeln (die miaphysitische des Kyrillos und die dyophysitische von Chalkedon) als wesentliche Voraussetzung für die richtige Darstellung des Glaubens gebraucht werden. Richard wandelte also die dialektische Natur in eine Gegenüberstellung um und entwarf auf diese Weise eine *neue Theorie*.

---

[20] Vgl. auch *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, (Diss.) Bonn 1962, S. 48–9.

[21] Vgl. diesbezüglich *S. Helmer*, a.a.O., S. 62.

[22] Vgl. *Ch. Moeller*, Nephalius d'Alexandrie, *RHE* 40 (1944–5) 117.

[23] Vgl. *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: *H. Bacht / A. Grillmeier (Hgg.)*, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 638 ff., 641.

[24] *Ch. Moeller*, a.a.O., S. 669. In seiner gleichen Studie bemerkt er jedoch, daß »C'est encore dans le Codex Encyclius, que nous trouverons les premiers indices du néo-chalcédonisme« (vgl. S. 667).

Die »neuchalkedonische Theorie«

Die justinianische Zeit und insbesondere das 5. Ökumenische Konzil wurden bis heute nicht nur nicht zum Objekt besonderen Interesses im Bereich der dogmengeschichtlichen Forschung im Westen, sondern darüber hinaus in ihrer Bedeutung zweifellos unterschätzt. Diese Unterschätzung ging einher mit der beharrlichen einseitigen Überbetonung des Beitrags des römischen Papstes Leo bei der Herausbildung der Definition von Chalkedon und der Auffassung, daß auf dem 5. Ökumenischen Konzil anstatt des Papstes Vigilius der *Cäsaropapismus* dominiert habe[25], welcher damals angeblich die Beziehungen zwischen Staat und Kirche charakterisiert habe[26]. Bemerkenswert ist die diesbezügliche Darstellung der damaligen Religionspolitik Konstantinopels zwischen einem chalkedonischen Westen und einem antichalkedonischen Osten, was sich bereits, wie es heißt, in den Aktivitäten Zenons zeige, dessen Henotikon zwei einander entgegengesetzte Lager zum Vorschein brachte: 1. den antichalkedonischen Osten und 2. den Westen, der Konstantinopel dafür verurteilte, weil es sich angeblich vom Glauben von Chalkedon entfernt habe[27].

Diese Fehleinschätzungen gehen hier freilich von der scharfen Gegenüberstellung der beiden bekannten hermeneutischen Schulen (von Antiochien und Alexandrien) und ihrer sie unterscheidenden Untersuchung aus, die sich auf beeindruckende Weise in der westlichen Patristik verbreitet hat. Mit dieser Unterscheidung wurde die »neuchalkedonische Theorie« genährt, welche an der Ablehnung der anfänglichen Auffassung Ch. Moellers – der Neuchalkedonismus habe versucht, die Verwandtschaft der Traditionen aufzuzeigen – Wurzeln schlagen wollte. So wurde aber zumindest anfänglich zurecht die Frage nach der Verbindung im Leben des Neuchalkedonismus bereits vor Chalkedon gestellt. Diese Auffassung hat also M. Richard mit trennender Tendenz abzuschwächen versucht[28] und Ch. Moeller folgte ihm als überzeugter Anhänger, indem er die neuchalkedonische Theologie als »théologie ultracyrillienne« charakterisierte. Dies bedeutete jetzt, daß der Neuchalkedonismus das ganze Werk Kyrills übernommen habe und somit das klassische Gleichgewicht, das die chalkedonischen Lateiner angeblich stützten, durcheinanderbrachte[29]. In aller Kürze auf den Punkt gebracht: *Es war einer Reihe von Forschern im Westen nicht genehm, daß die Charakterisierung chalkedonisch sowohl für römisch-katholische als auch für orthodoxe Chalkedonier gelten sollte.* Der Begriff Neuchalkedonismus entstammte dem neuen hermeneutischen Bemühen, die Verwandtschaft der neuchalkedonischen Orthodoxie mit dem Monophysitismus aufzuzeigen. Nur so konnte verdeutlicht werden, wer die wahren Chalkedonier waren! Deshalb wurde der Begriff

---

25 Vgl. z. B. *F. Carcione*, Vigilio nelle controversie cristologiche del suo tempo. La lotta contro Giustiniano per la libertà della chiesa (551–555), *SROC* 11/12 (1988–89) 16 ff.

26 Als Überblick über diese Tendenz im Westen und die ablehnenden Einschätzungen des 5. Ökumenischen Konzils vgl. *C.L.G. Frank*, The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council, *TS* 52 (1991) 636 f.

27 Vgl. *T. S. Reynolds*, Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century, *Macedonian Studies* 1 (1988) 17 f.

28 Vgl. *M. Richard*, Le Néo-chalcédonisme, *MSR* 33 (1946) 160 f.

29 Vgl. *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, (Diss.), Bonn 1962, S. 64 ff.

»strenger Chalkedonismus« erdacht, der in extremen Gegensatz zum Neuchalkedonismus stehen sollte:

> »Le nom même (›neochalcédonisme‹) que l'on nous propose indique qu'il s'agit d'une interpretation nouvelle de la théologie de Chalcédoine, opposée sur quelques points à une forme plus ancienne de cette théologie, que nous appellerons, pur plus de simplicité, chalcedonisme strict.«[30]

Hinter diesem Begriff mußte, so nehmen wir an, die Reaktion des Westens auf die christologische Problematik und die Entscheidungen der Religionspolitik Justinians versteckt werden. Gemäß den Anhängern der »neuchalkedonischen Theorie« zeichnet den »strengen Chalkedonismus« das unbeirrte Beharren auf dem *Tomus Leonis* und der als nichtkyrillianisch betrachteten Definition von Chalkedon aus. M. Richard versuchte aus diesem Grund, den Neuchalkedonismus auf eine Gruppe von Dyophysiten des 6. Jahrhunderts einzugrenzen[31]. Die beiden theologischen Strömungen, der »strenge Chalkedonismus« und der Neuchalkedonismus[32], wurden als einander entgegengesetzt betrachtet. Während also unter dem Begriff »Chalkedonismus« nun im wesentlichen die angeblich strenge Einhaltung von Chalkedon, oder besser, des Dyophysitismus des Papstes Leo verstanden wurde, brachte man den Neuchalkedonismus mit der Entstehung einer neuen, nämlich der kyrillianischen Interpretation des 4. Ökumenischen Konzils in Verbindung. Es wurde nämlich bekräftigt, daß in dem Moment, in dem es die Chalkedonier vermieden, Formulierungen von Kyrillos zu verwenden, die angeblich nicht dyophysitisch verstanden werden konnten, die Neuchalkedonier umgekehrt die gleichen Ausdrücke dyophysitisch gebrauchten. So war der Neuchalkedonismus nichts anderes als der Versuch, die kyrillianische Christologie im Rahmen eines äußeren (nicht wesentlich chalkedonischen) Bemühens wiederherzustellen, um die Übereinstimmung des großen alexandrinischen Vaters mit Chalkedon zu beweisen.

Zur Grundlage für die »neuchalkedonische Theorie« wurde also zum einen die Einschätzung, daß Chalkedon und seine Christologie sich von Ephesos entfernt habe und zum anderen die Tatsache, daß M. Richard dem dritten charakteristischen Element des Neuchalkedonismus, das auch von J. Lebon hervorgehoben wurde, eine zentrale Bedeutung gab, nämlich den Versuch, die monophysitische Formel des Kyrillos mit der dyophysitischen von Chalkedon zu versöhnen[33].

Was den ersten Punkt anbetrifft, d.h. die Auffassung, daß man sich von Ephesos entfernt habe, sah man im Westen offensichtlich als Faktum an, daß Chalkedon Kyrillos übergehen mußte, ja ganz im Gegensatz zu diesem sich dem Dogma des Nestorios oder,

---

[30] *M. Richard*, Le Néo-chalcédonisme, *MSR* 33 (1946) 156.

[31] *M. Richard*, a.a.O., S. 156–61. Vgl. *ders.*, Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance *MSR* 1 (1944) 58: »Ce mouvement né au temps de l'empereur Anastase ...«

[32] Zu den Bestimmungen der beiden Termini vgl. *M. Richard*, Le Néo-chalcédonisme, *MSR* 33 (1946) 158 ff.

[33] Die beiden anderen waren die Wende zu Kyrillos von Alexandria und zum Aufbau eines theologischen Systems mit Hilfe der Philosophie (vgl. diesbezüglich *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, S. 51).

so sehen es andere, dem Dyophysitismus des Papstes Leo annähern mußte[34]. Darüber hinaus ist die Auffassung von F. Hebart repräsentativ, der behauptete, daß die Definition von Chalkedon ihrem Wesen nach die Niederlage der alexandrinischen Theologie gegenüber der antiochenischen darstellte. Nun würden, wie derselbe bemerkt, die Bemühungen der Antiochener gerechtfertigt, dem Problem der Einheit Christi Bedeutung zu geben, unter gleichzeitiger Betonung der Verschiedenheit seiner Naturen[35]. So ordnete man den Neuchalkedonismus, der in diesen konfrontativen Zusammenhang eingegliedert war, der Auffassung von der *Entwicklung der göttlichen Dogmen* unter und betrachtete ihn als Versuch, die kyrillianische Christologie nach der angeblichen Niederlage von Ephesos durch Chalkedon wiederherzustellen[36], wobei auf den Zustand von vor 433 unter Bewahrung, wie es heißt, des 3. Ökumenischen Konzils zurückgegriffen wurde[37], oder, wie es charakteristisch B. Sesboüè zur *neuen Bewegung* auf dem Konzil von 553 bemerkt:

> »Questa tendenza teologica, che ha dominato il concilio del 553, è stata chiamata dagli storici il ›neocalcedonismo‹. Si sottolinea a questo proposito il movimento a bilanciare Efeso (punta di vista dell'unità) e Calcedonia (punto di vista della distinzione) ...«[38]

Was den zweiten Punkt anbelangt, der die Gleichwertigkeit der dyophysitischen Formel von Chalkedon und der kyrillianischen miaphysitischen Formel betonte, wurde dieser damit verbunden, als sei Kyrillos von Alexandrien ausschließlich durch den Neuchalkedonismus bewahrt worden, als ob nämlich diese Gleichwertigkeit nicht seiner Christologie angehört hätte. Durch diese Regel wurde die Religionspolitik Justinians freilich in den dogmengeschichtlichen Handbüchern des Westens verstanden:

> »Justinian scheint in seinen theologischen Schriften mehr unter dem Einfluß des Monophysiten Theodor Askidas gestanden zu haben als unter dem doch orthodoxeren des Hypatius; denn er bemüht sich deutlich, die Terminologie der Definition von Chalkedon mit der cyrillischen Formel ›eine fleischgewordene Natur...‹ zu vereinbaren«[39].

---

34 Und freilich ist in dieser hegelianischen Logik (These, Antithese, Synthese) auch die Argumentation der Antichalkedonier des Ostens befangen, die den synthetischen (bzw. ökumenischen) Charakter von Chalkedon negieren.

35 *F. Herbart*, Zur Struktur der altkirchlichen Christologie, Studien zur Vorgeschichte des Chalcedonense, Bd. II, (Diss.) Heidelberg 1973, S. 630 ff., 626, 635, 646. M. Fouyas führt ebenfalls an, daß »The misfortune was that, at Ephesus the Council went to far in the direction of Cyril's views while Chalcedon went to far in the direction of the views of the School of Antioch« (*M. Fouyas*, The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils, Addis Ababa 1976, S. 160). Gegenüber den Anhängern der »Drei Kapitel« betont Justinian jedoch die Einheit des synodalen Glaubens (vgl. *Justinian*, Epistola adversus Theodorum mopsuest.: *PG* 86, 1081 CD).

36 Vgl. *J. Salles-Debardie*, Les Concils Oecuméniques dans l'histoire, Paris–Genève 1962, S. 135–40, 183–4, 152.

37 Vgl. *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: *H. Bacht / A. Grillmeier (Hgg.)*, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 645.

38 Vgl. *B. Sesboué*, Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa, Milano 1987, S. 158.

39 *X.F. Murphy - P. Sherwood*, Konstantinopel II und III, in: *G. Dumeige u. H. Bacht (Hgg.)*, Geschichte der ökumenischen Konzilien, Bd. III, Mainz 1990, S. 80.

So wurde also die »solide barrière« zwischen den strengen und den neuchalkedonischen Anhängern von Chalkedon errichtet, welche, wie es M. Richard autoritativ unterstreicht, die »célèbre formule« »μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη« sowie die theopaschitischen Ausdrucksformen waren, die aus dem 12. Anathematismus des Synodalbriefes des Kyrillos von Alexandrien stammten. Die strengen Chalkedonier wiesen diese zurück, während die Neuchalkedonier sie nicht nur teilweise, sondern mit der gesamten Lehre des Kyrillos übernahmen[40].

Es ist bereits deutlich geworden, daß die Veränderungen dieser Theorie die Datierung der Anfänge der neuchalkedonischen Bewegung beeinflußten. Während sich der Neuchalkedonismus anfänglich bis zu den »Diallagai« auszudehnen schien, galt jetzt die Einschränkung M. Richards; ihr folgte natürlich auch Ch. Moeller, der im Neuchalkedonismus überspitzt ein eingeborenes Kind des Kampfes gegen die Monophysiten sah[41]. A. Grillmeier brachte den »strengen Chalkedonismus« sogar mit dem *Florilegium Cyrillianum* zusammen, das seiner Meinung nach die miaphysitische Ausdrucksweise des Kyrillos verschweigt und ausschließlich nach seiner dyophysitischen Terminologie verlangt:

> »Guten Gewissens sollten sich also beide Parteien auf die Zwei-Naturen-Christologie einigen können. Für diesen Vorschlag hat sich schon der Name ›strenger Chalcedonismus‹ eingebürgert. Dieser Ausdruck ist berechtigt, weil die Sprache des vierten Konzils als einzige Norm gelten sollte.«[42]

Es wird gewiß im folgenden deutlich, daß die einzig gültige Regel die Christologie des Kyrillos war. Darüber hinaus betont dieses fundamentale Element die Antinomie im Kern der »neuchalkedonischen Theorie« und natürlich in der Unterscheidung der Neuchalkedonier von den »strengen Chalkedoniern«. Es ist nämlich in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß in jenem Moment, in dem niemand entsprechende Beispiele der Unterstützung Chalkedons von seiten des Westens vorbringen kann, der »strenge Chalkedonismus« als Frucht der chalkedonischen Polemik gegen die antichalkedonischen Monophysiten des Ostens dargestellt wird, obwohl für die Anhänger der »neuchalkedonischen Theorie« der »strenge Chalkedonismus« das strenge Beharren auf dem *Tomus Leonis* und der als nicht-kyrillianisch angesehenen Definition von Chalkedon kennzeichnet. Es ist indes umstritten, daß orthodoxe Theologen des Ostens, die die antichalkedonischen Monophysiten auf der Grundlage der dyophysitischen Terminologie des Kyrillos bekämpften, auch die »Drei Kapitel« auf die gleiche Weise verurteilen, womit sie zum Schaden der »neuchalkedonischen Theorie« Neuchalkedonier blieben! Sollte der Westen eine solche Haltung eingenommen haben, eine Haltung, die versucht gehabt habe, den kyrillianischen Dyophysitismus und sein antinestorianisches Verständnis zu zeigen? Falls ja, dann bestand und besteht Grund dafür, sein Interesse dorthin zu richten.

---

[40] Vgl. *M. Richard*, Léonce de Byzance, était-il origeniste? *REByz* 5 (1947) 45, Anm. 2.

[41] «Sans les agissements de Sévère et de Philoxene ... le mouvement néochalcédonien ne se serait jamais développé (*Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: *H. Bacht / A. Grillmeier [Hgg.]*, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 669).

[42] *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 184.

Das Zentrum der »neuchalkedonischen Theorie« und ihre heutige Position

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, weshalb es richtig ist, von einem Vorurteil der Theologen des Westens zu sprechen, was im Unverständnis der ökumenischen Bedeutung des Konzils von 553 evident wird[43]. So kann man sich leicht fragen: Inwieweit können Auffassungen wie jene von R. Devreesse[44] Gültigkeit besitzen, daß nämlich der Neuchalkedonismus ein Kryptomonophysitismus sei, der nicht von der Kirche akzeptiert wurde, wenn man berücksichtigt, daß im Westen, weil zwischen Papst Johannes II. und Vigilius ein inkonsequentes Verhalten als Faktum verstanden wurde, auch die Interpretation von Werken und Personen des orthodoxen Ostens mit einer bestimmten Absicht unterschieden wurde, wie wir mit Gewißheit meinen, um die »Unfehlbarkeit« des Vigilius (anachronistisch) abzudecken und somit schließlich die Haltung Roms gegenüber der nestorianischen Frage zu rechtfertigen?

In der Tat werden Person und Werk orthodoxer Anhänger von Chalkedon getrennt und man versucht mit Gewalt, sie ins Lager der »strengen Chalkedonier« der »neuchalkedonischen Theorie« einzureihen, um die Widersprüchlichkeit dieser Theorie zu überwinden. Diesbezüglich war M. Richard gewiß ein Meister, der sich zu diesem Zweck der Unterscheidung der beiden Leontioi bediente. In Leontios von Jerusalem sieht die »neuchalkedonische Theorie« einen neuchalkedonischen Monophysiten[45], in Leontios von Byzanz dagegen einen »strengen Chalkedonier«[46]. M. Richards Ablehnung der Identifizierung der beiden Leontioi wurde jedoch von I. Fracea mit ernsthaften Argumenten zurückgewiesen[47], während im Westen, auch nachdem M. Richard seine Auffassungen geäußert hatte, weiterhin Forscher F. Loofs folgen, der die beiden Leontioi miteinander identifiziert hatte[48].

Es ist heutzutage dennoch ein Faktum, daß A. Grillmeier, neben der oben erwähnten, von ihm auch überbetonten Unterscheidung, Hypatios von Ephesos gemäß der »neuchalkedonischen Theorie« unter die »strengen Chalkedonier« des Typs der in der frühen Phase der Herrschaft Justinians verurteilten Akoimeten-Mönche einordnet[49]; Hypatios folgte, wie es heißt, der Linie des (von dem Jerusalemer unterschiedenen) Leontios von Byzanz[50]. Auch Herakleianos von Chalkedon[51] und der Mönch Eustathios[52] werden unter die »strengen Chalkedonier« eingeordnet.

---

43 Vgl. *C.L.G. Frank*, The Council of Constantinople II as a Model Reconciliation Council, *TS* 52 (1991) 638 f.

44 *R. Devreesse*, Essai sur Théodore de Mopsueste, (= Studi e Testi 141), Città del Vaticano 1948.

45 Den Chalkedonismus des (im Unterschied zu jenem von Byzanz angenommenen) Leontios von Jerusalem bekräftigt P. Wesche in seinem Aufsatz »The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian?«, *SVTG* 31 (1987) 65–96.

46 Vergessen wir jedoch nicht, daß M. Richard, obwohl er grundsätzlich alle diejenigen, die mit der Theologie des Kyrillos den Dyophysitismus Chalkedons gegen die Monophysiten unterstützten, als Neuchalkedonier betrachtet, in seinem bekannten Aufsatz mit dem Titel »Néo-chalcédonisme« (S. 161) Makedonios als »strengen Chalkedonier« und Leontios von Byzanz, den er andernorts von dem Jerusalemer unterscheidet und ganz im Gegenteil in die Reihen der »strengen Chalkedonier« eingliedert, als Neuchalkedonier sehen will.

47 Vgl. *I. Fracea*, Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος, Βίος καί συγγράμματα (κριτική θεώρηση), Athen 1984, S. 128 ff., 142.

48 Vgl. z. B. *S. Otto*, Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz; ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte, München 1968.

49 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 265 ff.

50 Vgl. *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 242.

Eine detaillierte Kritik dieser Auffassung würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Eine fragende Bemerkung sei indes gestattet: Wie ist es möglich, daß die von demselben Papst Johannes II. verurteilten Akoimeten-Mönche mit Theologen in Verbindung gebracht werden, die wesentlich zur Aufdeckung ihres Irrtums beitrugen? Wie ist es darüber hinaus möglich, daß nach allgemeinem Bekenntnis Nephalios oder Johannes Grammatikos als Protagonisten des Neuchalkedonismus betrachtet werden, daß Severos sie heftig bekämpft und nichtsdestotrotz der Neuchalkedonismus von den Anhängern der »neuchalkedonischen Theorie« als verwandt mit dem severianischen Monophysitismus oder dem Aphthartodoketismus bezeichnet wird? Wie ist es also möglich, daß der Neuchalkedonismus eine Frucht der antimonophysitischen Polemik ist und zugleich zu einem Adoptivkind des antichalkedonischen Monophysitismus wird, wenn sich die »neuchalkedonische Theorie« nicht in einer ausweglosen Situation bewegt[53]?

Offensichtlich versuchte P. Gray die sichtbare Gefahr, die die extremen Ansichten der westlichen »neuchalkedonischen Theorie« in sich bargen, zu mäßigen. U. E. wollte er den »strengen Chalkedonismus« hinter dem Begriff »antiochenischer Chalkedonismus« verstecken[54]. Sein aufgrund seines Interesses für die kyrillianische Christologie sympathischer Versuch beruht jedenfalls weiterhin auf Mäßigung auf der Ebene der traditionellen Unterscheidung (Antiochien-Alexandrien). Muß man also gerechterweise auch in seinem Fall, wenn man vom »strengen Chalkedonismus« spricht, ebenfalls zeitgenössische westliche Anhänger von Chalkedon finden und die Parallelität ihrer Christologie mit jener der sogenannten »strengen Chalkedonier« des Ostens, welche sowohl den antichalkedonischen Monophysitismus wie auch das nestorianische Fehlverständnis des 4. Ökumenischen Konzils bekämpften, beweisen können. Dies wird jedoch aus gut verständlichen Gründen nicht unternommen und wir kommen hier *mit Verständnis* dem Bemühen eines jeden gemäßigten oder antiochenischen Versuchs von der westlichen Seite entgegen!

Darüber hinaus ist es sicher nicht zufällig, daß die Verurteilung der »Drei Kapitel« in einer Frage, die von den Anhängern des Origenismus ausging, herabgestuft wird[55]. Wäre es jedoch so, würde bei bestimmten neueren Forschern freilich nicht die keineswegs grosse Neigung deutlich werden, der Auffassung zu folgen, daß die Freunde des Origenismus die Verurteilung der »Drei Kapitel« initiierten[56]. Für B. Daley jedenfalls ist die bekannte

---

[51] Vgl. *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 262 ff.

[52] Vgl. *A. Grillmeier*, a.a.O., S. 277 ff.

[53] An dieser Stelle sollten wir die Ansicht von W. Frend unterstreichen, die von der Auffassung über eine Verwandtschaft des Neuchalkedonismus mit dem severianischen Monophysitismus Abstand hält und sich zum Kern der Sache begibt: »However fine might be the difference between neo-Chalcedonianism and Severan Monophysitisme, the letter was not in communion with the church. In addition, among the Severans the hatreds and fears aroused by the Tome and Chalcedon and the persecution in their name could be no washed away. Monophysitisme had become despite itself a schismatic movement. ›I do not communicate with the synod‹ had become
despite itself a schismatic movement« (*W. Frend*, The Rise of the monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries, Cambridge 1972, S. 275).

[54] Vgl. z. B. die Schlußfolgerung in seiner Arbeit »The Defence of Chalcedon in the East« (451–553), Leiden 1979, S. 176.

[55] Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 439 ff.

[56] Vgl. z. B. *G. Every*, Was Vigilius a Victim or an Ally of Justinian?, *HeyJ* 20 (1979) 264.

Meinung des Liberatos über Theodoros Askidas nicht sicher und er zählt zu den Origenisten von 530–540 sowohl Anhänger als auch Gegner der (extremen)[57] antiochenischen Tradition[58]. Über die Personen hinaus, die er aus verständlichen Gründen als repräsentativ für seine beiden Hauptbeispiele betrachtet, stellt B. Daleys vergleichende Beobachtung die weitere Untersuchung der Angelegenheit zumindest auf eine richtige Grundlage:

> »... the label ›Origenist‹ could be and was affixed to people holding a variety of theological positions. What the recipients of the label seem all to have had in common was resistance to the official consensus position in Christology that the Emperors and the main hierarchs of the East had been vainly attempting to forge, in varying forms, since the disastrous aftermach of Chalcedon itself[59] ... what made them (die Origenisten) seem dangerous to both abots and emperors, was probably their intellectual independance, their challenging presence as ›gnostics‹ and λογιώτεροι in a world and a Church desperately seeking to recapture, in concrete institutional ways, the vision of a lost unity.«[60]

Den oben aufgeführten fraglichen Elementen fügen wir erneut abschließend unsere Meinung an, daß der vieldiskutierte Begriff Neuchalkedonismus in der Forschung zu einem »umstrittenen Punkt« wurde, und zwar genau deshalb, weil es nach seiner Theorie und Praxis im Westen der Terminus war, dem Vigilius zuliebe die unerträgliche Last schultern mußte, die angebliche Entfernung der nachchalkedonischen Orthodoxie von Chalkedon, ganz besonders des 5. Ökumenischen Konzils, *zu verdeutlichen*. Deshalb also übersehen westliche Forscher heute nicht die Tatsache, die offenkundig macht, daß als Neuchalkedonismus nur jene auf der Überzeugung, daß Chalkedon in der Tat kyrillianischen Charakter besitzt, basierende Tendenz verstanden werden kann, völlig unabhängig davon, ob man mit dieser Tatsache weiterforschen will! T. Reynolds bemerkt beispielsweise:

> »if they (die neuchalkedonischen Theologen) are to be regarded as in some sense a »reactive« party, the ›neo-Chalcedonianismus‹ could make a good case that they were reacting against a wrong view of the intentions of the Fathers of Chalcedon. They hoped to secure a properly Cyrillian interpretation of the Chalcedonian formula by combining it with Theopaschite language.«[61]

Diese ganze nicht konsequent durchdachte Problematik der »neuchalkedonischen Theorie«, die wir bisher skizziert haben, bringt notwendigerweise, wie es scheint, eine neue Tendenz mit sich. Als Kriterium, damit heutzutage im Westen jemand als extremer Neuchalkedonier charakterisiert wird, gilt sein Verlangen, die miaphysitische und die dyophysitische Formel gleichzeitig zu gebrauchen, während derjenige, der in der Christologie die Natur von der Hypostase unterscheidet, jedoch die Ergänzung der Sprache

---

57 Die Hinzufügung in Klammern stammt von uns.

58 Vgl. *B. E. Daley*, What did »Origenisme« mean in the Sixth Century?, (Origeniana Sexta), Leuven 1995, S. 634 f.

59 *B. E. Daley*, a.a.O., S. 637.

60 *B. E. Daley*, a.a.O., S. 638.

61 *T. S. Reynolds*, Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century, *Macedonian Studies* 1 (1988) 22.

von Chalkedon durch die Übernahme kyrillianischer Termini, insbesondere aus den 12 Anathematismen seines Synodalbriefes, verlangt, als gemäßigter Neuchalkedonier betrachtet wird[62].

Diese Unterscheidung durch das Adjektiv gemäßigt dient u. E. allein der Tendenz, heutzutage zu unterstreichen, daß der katholische Westen mit Papst Vigilius schließlich eine gemäßigt neuchalkedonische Synode akzeptierte. Gewiß befindet sich aber heute die Regel der Theorie von M. Richard, der Ch. Moeller folgte[63], daß der Neuchalkedonismus die Gleichwertigkeit der miaphysitischen Formel von Kyrillos mit der dyophysitischen von Chalkedon hervorhebt, bereits in einer ausweglosen Lage; ebenso verhält es sich in diesem Zusammenhang mit der Vigilius zuliebe aufgestellten gemäßigten Theorie. Dies kann anhand konkreter Beispiele deutlich werden.

Das Beispiel der Christologie des Basileios von Seleukia

Der als Vater der dyophysitischen Formel des 4. Ökumenischen Konzis anerkannte Basileios von Seleukia[64] ist auch derjenige, der als erster die dogmatische Gleichwertigkeit der kyrillianischen miaphysitischen Formel mit der dyophysitischen Formel lehrte[65]. Er ist also derjenige, der vor den Neuchalkedoniern des 6. Jahrhunderts auf schöpferische Weise den authentischen Dyophysitismus des Kyrillos von Alexandrien aufzeigte. Es ist also nicht übertrieben zu betonen, daß es nichts Besseres gibt, um einen hegelianisch denkenden Antichalkedonier von heute zu überzeugen[66], daß tatsächlich eine Verbindung der »endemischen« Synode von 448 und der »Räubersynode« von 449 im Dogma von Chalkedon erfolgte als die Christologie des Basileios und ihr Beitrag zum Dogma von Chalkedon[67]. In der Tat zeigt das Beispiel von Basileios, daß der Neuchalkedonismus ei-

---

62 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 454.

63 Vgl. *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme, in: *H. Bacht / A. Grillmeier (Hgg.)*, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1951, S. 666 ff.

64 Vgl. zu dieser konkreten Frage *G. D. Martzelos*, Der Vater der dyophysitischen Formel von Chalkedon: Leo von Rom oder Basileios von Seleukeia?, *OFo* 6 (1992) 21–40.

65 Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 229–32, 285.

66 Vgl. *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, (Diss.) Yale University 1957, S. 195 f.

67 V. Samuel, der von der Voraussetzung ausgeht, daß sich in Chalkedon der Dyophysitismus des Papstes Leo durchgesetzt habe (vgl. *V. C. Samuel*, a.a.O., S. 12 f.), unterschätzte die Auffassung von R. Sellers (vgl. *R. V. Sellers*, The Council of Chalcedon. A historical and doctrinal Survey, London ^{2}1961), daß der Dyophysitismus von Chalkedon von Basilios geprägt war. Er gab seiner Meinung Ausdruck, daß »The role Basil played at Chalcedon does not lead us to regard him as a theologian of any standing. Therefore, Basil may have borrowed it from Leo's *Tome*« (a.a.O., S. 164, Anm. 1). Darüber hinaus ist seine Auffassung, daß die Bedeutung des Kyrillos nur in den Jahren des Henotikon Zenons anerkannt worden sei, charakteristisch; sie kann jedoch nicht den Eifer der neuchalkedonischen Theologen erklären, den kyrillianischen Charakter von Chalkedon zu beweisen, der deshalb wie vom Himmel gefallen anmutet. Wir sind deshalb der Meinung, daß die systematische Untersuchung der Christologie des Basilios und der Erweis der Teilnahme und des Beitrags ihres Dyophysitismus zu der Definition von Chalkedon durch G. Martzelos (Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990) die Antworten auf die Fragen liefert, die V. Samuel (vgl. *V. C. Samuel*, a.a.O., S. 433 f.) nicht bei R. Sellers fand, und eine echte ökumenische Einladung darstellt.

ne innere Frucht von Chalkedon ist und unter dieser Voraussetzung bleibt kein Raum für die Interpretation der 7. und 8. Anathematismen des 5. Ökumenischen Konzils durch die »neuchalkedonische Theorie«[68]. Der Patriarch Eutyches ist darüber hinaus ein authentischer Zeuge dafür, daß das 5. Ökumenische Konzil die kyrillianische Christologie des Basileios von Seleukia benutzte, da er am Ende seiner Schrift »*Über Unterscheidung zwischen ousia und hypostasis*[69]«, seine dyophysitische Formel auf der »endemischen« Synode (448) erwähnt[70], von der auch die dyophysitische Formel von Chalkedon abgeleitet ist[71].

Die Väter des 5. Ökumenischen Konzils stützen sich also mit dem 8. wie auch dem 7. Anathematismus nicht zufällig auf den ökumenischen Charakter der Christologie des Basileios von Seleukia. Wie G. Martzelos bewiesen hat, übernehmen sie nicht nur die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon (7. Anathematismus), sondern zugleich auch die zwei christologischen Hauptformeln des Kyrillos («μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη« und »ἐκ δύο φύσεων«), um ohne Vorbehalt ihre dogmatische Gleichwertigkeit im Rahmen der Hervorhebung der kyrillianischen Christologie zu akzeptieren[72].

Wir sind folglich aus den von uns angeführten Gründen der Meinung, daß A. Grillmeier[73] zwingenderweise das Bekenntnis (551) Justinians, welches von bestimmender Bedeutung für das Dogma des 5. Ökumenischen Konzils war, als gemäßigt charakterisiert. Der Kaiser betont aber darin, daß die kyrillianische miaphysitische Formel nur neben der Sicherung der doppelten Wesensgleichheit Christi als gegen die Vermischung gerichtet verstanden werden kann[74], was auch im 8. Anathematismus der Synode von 553 der Fall ist. Des weiteren kann nicht übersehen werden, daß ihre Väter wußten, wo sie autoritativ die Wiedergabe dogmatischer Gleichwertigkeit in den bekannten Formeln des Kyrillos und in der dyophysitischen von Chalkedon suchen mußten, wie der Beitrag der Christologie des Basileios zur Herausbildung der Anathematismen 7 und 8 der oben erwähnten Synode zeigt.

Darüber hinaus wird der Beitrag der Christologie des Basileios in dieser Perspektive bereits in den (auf Initiative Justinians durchgeführten) Gesprächen von 532 berücksichtigt[75], in denen festgehalten wird, daß die Formel, die Basileios von Seleukia auf der »endemischen« Synode von 448 formulierte, dogmatisch der Formel »ἐκ δύο φύσεων« nicht entgegengesetzt war, die Flavianos von Konstantinopel auf derselben Synode gebrauchte, ebensowenig die Formel »μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη«, die er sogar zusam-

---

68 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 478.

69 Vgl. *P. Ananian*, L'Opusculo di Eutichio patriarca di Constantinopoli sulla »Distinzione della natura e persona«, *Armeniaca* (=Mélanges d'études armeniennes), Venisse 1969, S. 381.

70 «καὶ προσκυνοῦμεν τὸν ἕνα κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν γνωριζόμενον« (*Mansi* VI, 685; *ACO* II. 1, 1, 117).

71 Zur Frage der Herkunft der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 235 ff.

72 Vgl. *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 285 f.

73 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 455.

74 Vgl. *Justinian*, Conf. fidei: *PG* 86, 1015 D.

75 Vgl. *Mansi* VIII. 823; *ACO* IV. 2, 174: »beatum autem Basilium Seleucenae civitatis episcopum, cum aliis iterum quibusdam in duabus naturis«.

men mit der vorhergehenden in sein für den Kaiser Theodosios II. bestimmtes Glaubensbekenntnis mit hineinnahm. Im Gegenteil: hier ist die Rede von einer vollständigen dogmatischen Äquipotenz, die sich das 5. Ökumenische Konzil zu eigen macht[76]. Auf dieser Grundlage wird die Einheit der Christologie offenkundig, die zuvor von der Religionspolitik Justinians beurteilt wird, sowie die Tatsache, daß 532 nicht eine extreme und 553 eine gemäßigte neuchalkedonische Position unterstützt wird, wie die moderne »neuchalkedonische Theorie« wegen Vigilius wollte oder, besser, wegen all jener, die schließlich dem Papst Vigilius nicht folgen wollten!

Die eingehendere Untersuchung des 7. und 8. Anathematismus des 5. Ökumenischen Konzils beweist, daß dessen Väter Justinian nicht in Unkenntnis der Akten des Konzils von Chalkedon berieten. Wie G. Martzelos gezeigt hat, wird die dyophysitische Formel von Chalkedon im 7. Anathematismus in der Art und Weise greifbar, in der Basileios seine dyophysitische Formel versteht. Obwohl nämlich dieser Anathematismus, wie es scheint, darauf abzielt, die dyophysitische Formel der Definition von Chalkedon aufgrund der Christologie des Kyrillos zu interpretieren, wird diese dyophysitische Formel beigefügt, damit sie weniger der Form ähnelt, die sie in der Definition des 4. Ökumenischen Konzils einnimmt, sondern jener im Bekenntnis des Basileios von Seleukia von 448. Hier begeben sich die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in eine enge sprachliche Abhängigkeit von Basileios, was darin deutlich wird, wie sie die dyophsitische Formel der Definition von Chalkedon interpretieren, gestützt auf die Stelle des Briefes des Kyrillos an Johannes von Antiochien[77], aus dem Basileios seine dyophysitische Formel ableitet. Es ist charakteristisch, daß die Väter des Konzils von 553 die dyophysitische Formel von Chalkedon mit »ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι τὸν ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν γνωρίζεσθαι« wiedergeben, da sie das »ἐν δύο φύσεσι« als »ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι« verstehen, so daß hier, mit Hilfe Basileios', eine Rückkehr zur Quelle des Dyophysitismus von Chalkedon beobachtet werden kann, d.h. zu der oben erwähnten Stelle bei Kyrillos[78]. In der Tat: wie G. Martzelos bemerkt, interpretiert Kyrillos in der oben erwähnten Stelle seines Briefes an Johannes von Antiochien nicht nur die »δύο τέλεια« der Glaubensaufstellung der »Diallagai« («Θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον«) auf seine originelle Ausdrucksweise («τέλειος ... ἐν θεότητι καὶ τέλειος ... ἐν ἀνθρωπότητι«), sondern bezeichnet ausdrücklich die Gottheit und die Menschheit als »φύσεις« («κἂν ἡ τῶν φύσεων ...«), womit er die Möglichkeit gibt, das »ἐν θεότητι καί ... ἐν ἀνθρωπότητι« dieser Stelle mit der Phrase »ἐν δύο φύσεσι« zu übersetzen[79].

---

[76] Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 285.

[77] «τέλειος ὤν ἐν θεότητι καὶ τέλειος ὁ αὐτὸς ἐν ἀνθρωπότητι καὶ ὡς ἐν ἑνὶ προσώπῳ νοούμενος εἷς γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστός, κἂν ἡ τῶν φύσεων μὴ ἀγνοεῖται διαφορά, ἐξ ὧν τὴν ἀπόρρητον ἕνωσιν πεπρᾶχθαι φαμέν« (vgl. *PG* 77, 180 B; *Mansi* VI. 672; *ACO* II. 1, 1, 110).

[78] Auf die gleiche Weise verstehen allgemein alle Konzilsväter von Chalkedon den Satz »ἐν δύο φύσεσι« ihrer Definition, was zeigt, daß sie, als sie die dyophysitische Formel von Basilios von Seleuekia übernahmen, um den Satz »ἐκ δύο φύσεων« zu ersetzen, der in der anfänglichen Definition enthalten war, die »δύο τέλεια« der Darstellung des Glaubens der »Diallagai« auf der Grundlage der oben erwähnten Stelle von Kyrillos ausdrückten, von der Basilios die doppelte Vollkommenheit ein und derselben Person ausdrückt (vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 278–9).

[79] Vgl. *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 154.

Außer der Formel »ἐν δύο φύσεσι« ist auch das Verständnis des Partizips »γνωριζόμενον« durch die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in Verbindung mit der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon charakteristisch. Dieses Partizip weist die Trennung der Naturen zurück. Hier ist sogar die Rede von einer Verschiedenheit der Naturen »τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων ... τῇ θεωρίᾳ μόνῃ« (7. Anathematismus), ein Verständnis, das direkt zur dynamischen Christologie des Basileios führt, der bereits seit der »endemischen« Synode 446 das Verb »γνωρίζεται« bewußt mit den »δύο φύσεις« verband, wobei er dies aus der kyrillianischen Phrase »μὴ ἀγνοεῖται« (bzw. ἡ τῶν φύσεων διαφορά) ableitete, so daß auf diese Weise der monophysitischen Vermischung und der nestorianischen Unterscheidung die einfache Kenntnis der Naturen entgegengesetzt werden konnte. So wurde kyrillianisch[80] der Unterschied der Naturen »κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν« festgestellt[81].

Sicherlich vertieften sich die Väter des 5. Ökumenischen Konzils in die Akten des Konzils von Chalkedon. Sonst wäre unerklärlich, weshalb sie auf der Flexibilität der basilianischen Terminologie beharrten, wie es überdies auch in der Benutzung seines Kompromißvorschlags an Eutyches für eine Modifizierung seines miaphysitischen Bekenntnisses (448)[82] in dem 8. Anathematismus erscheint. Hier verstand man die »mia physis« des Eutyches wie bei Basileios als »mia ousia«, die aus der Vermischung der göttlichen mit der menschlichen Natur in Christo hervorgegangen war[83]. Dies belegt des weiteren auch die Betonung der doppelten Wesensgleichheit Christi im gleichen Anathematismus, wofür die Väter Argumentationsmaterial aus dem justinianischen Glaubensbekenntnis von 551 entlehnten. Offensichtlich ist der Zweck hierfür die Entgegnung der severianischen Problematik, die die doppelte Wesensgleichheit nestorianisch sah. Ziel war es hier, mit dem Terminus »ousia« das Verständnis der miaphysitischen Formel des Kyrillos als Vereinigung zweier »individueller Naturen«, die als Ergebnis eine »zusammengesetzte Natur« haben, auszuschließen.

Was die Väter des 5. Ökumenischen Konzils tun, ist folglich nichts anderes als die Würdigung der neuchalkedonischen Taktik des Basileios:

> »... vorbringen nämlich mit dem 7. Anathematismus den kyrillianischen Charakter der dyophysitischen Formel und darüberhinaus der ganzen Definition von Chalkedon. Von der anderen Seite, indem sie mit dem 7. Anathematismus die dogmatische Äquipotenz der dyophysitischen Formel der Definition von Chalkedon mit den zwei Hauptformeln von Kyrillos annahmen, haben sie eine zu Basileios analoge dogmatische Beweglichkeit gezeigt, die nicht anders erklärt werden kann,

---

80 *Kyrillos von Alexandria*, Epistola 46, Ad Succensum: *PG* 77, 245 A.

81 Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 157 ff., 282.

82 »Ἐὰν μίαν φύσιν εἴπῃς ἀπολελυμένως μετὰ τὴν ἕνωσιν, σύγχυσιν λέγεις καὶ σύγκρασιν ἐὰν μέντοι γε προσθῇς σεσαρκωμένην καὶ ἐνανθρωπήσασαν, καὶ νοήσῃς παραπλησίως τῷ μακαριωτάτῳ Κυρίλλῳ, τὴν σάρκωσιν καὶ τὴν ἐνανθρώπησιν, τὰ αὐτὰ λέγεις ἡμῖν· δῆλον γὰρ ὅτι ἄλλο μέν τι ἡ θεότης αὐτοῦ ἡ τοῦ ἐκ Πατρός, ἄλλο δὲ ἡ ἀνθρωπότης ἡ ἐκ τῆς μητρός« (*Mansi* IV 637, 748, 813; *ACO* II 1, 1, 93; 145; 173).

83 Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 283 f.

sondern wie eine unmittelbare Folgerung ausgezeichneten Wissens und vollständiger Nutzbarmachung einer synodalen Christologie.«[84]

Wir glauben also, daß das Beispiel des Basileios von Seleukia mit der Hand zu greifen ist, um korrigierend auf die Auffassung »Statt von ›Neuchalkedonismus‹ könnte man auch von ›Neu-Cyrillismus‹ sprechen«[85] zu antworten, oder auf jene, daß Neuchalkedonismus im Grunde Justinianismus bedeute[86]. Wir ziehen es freilich vor, auf der Grundlage des Beitrags des Basileios von einem *nachkyrillianischen Kyrillianismus* zu sprechen, da dieser große antiochenische Vater zurecht als *Kyrillos nach Kyrillos* charakterisiert wurde[87]. Es ist überflüssig, darauf hinzuweisen, daß diese Feststellung den Versuch jener als überflüssig erweist, die auf die eine oder andere Weise von der »neuchalkedonischen Theorie« beeinflußt wurden und meinten, daß das 5. Ökumenische Konzil einen »gemäßigten Neuchalkedonismus« darstelle, daß es nämlich nicht den Versuch eines angeblich frühen Neuchalkedonismus übernehme, in dem die kyrillianische miaphysitische Formel gemeinsam mit der *chalkedonischen* dyophysitischen Formel für die Orthodoxie notwendig gewesen wäre[88]. Und, wie W. Frend richtig bemerkt, nichts sieht hier den Monophysiten gegenüber geneigt aus[89].

Der Fall des Papstes Johannes II.

Mit dem Erlaß der (theologischen) Dekrete des *Codex Iustinianus* (Cod. Iust. I, 1, 5–8)[90] wurde die Bekämpfung der Nestorianer unternommen und in den Gesprächen von 532 fanden im Rahmen des gleichen antihäretischen Kampfes die Positionen der Severianer ebenfalls keine Zustimmung; 536 wurden sie schließlich offiziell synodal verurteilt. Im Zentrum der christologischen Terminologie der oben erwähnten Dekrete stand die Einheit Konstantinopels und Roms im kyrillianischen Verständnis von Chalkedon[91].

---

[84] *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 288.

[85] Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 454, Anm. 481.

[86] »The reinterpretation of the Chalcedonien doctrine in these terms has often been described as Neo-chalcedonianism. It might perhaps better be known as Justinianism, since it was Justinian who brought about its final triumph and oecumenical validation« (*M. Anastos*, Justinians's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533, in: *Ders.*, Studies in Byzantine Intellectual History, London 1968, S. 4–5).

[87] Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 228.

[88] Vgl. z. B. die Ansicht von *E. Ludwig*, Neo-Chalcedonianism and the Council of 553, (Diss.) Univ. of California in Berkely 1983, S. 148.

[89] «There was no comfort for the Monophysites in all this. The eight anathema in particular, while permitting the expression ›out of two natures‹ and confessing their ›hypostatic union‹, condemned the belief that this now resulted in ›one nature‹ ...« (*W. Frend*, The Rise of the monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth Centuries, Cambridge 1972, S. 282).

[90] Vgl. *P. Krueger*, Corpus Iuris Civilis, Codex Iustinianus, Berlin 1906, S. 6–12.

[91] Die Bemühung Justinians, durch seine Briefe den Patriarchen Epiphanios mit Papst Johannes II. zu verbinden, ist kein Zufall, ebensowenig, daß der Kaiser betonte, die Mitwirkung Roms habe bei der Verurteilung der Häresie von jeher eine wichtige Rolle gespielt (vgl. *P. Krueger*, a.a.O. I. 1, 7, 2.

Papst Johannes II. bestätigte die justinianische Christologie (25. März 534)[92] und verteidigte sie gegen Anhänger extremer Positionen in Rom. Er unterstützte die Verurteilung der »Anhänger Roms«[93] in Konstantinopel, der Akoimeten-Mönche, sowie des nestorianischen Irrtums und bekräftigte das gesamte Bemühen Justinians um das richtige Verständnis des Dogmas von Chalkedon, unter Hervorhebung der theopaschitischen Formel von Christus als »einem der Dreifaltigkeit«. In der Tat: während der zur gleichen Zeit unternommene Versuch einer Begegnung mit den Akephali (532) mit ihrer Verurteilung endete (536), brachten die Bemühungen um eine Einigung mit Rom, wie es scheint, einen Fortschritt im Hinblick auf eine tatsächliche Übereinkunft[94]!

Papst Johannes II. verteidigte sich freilich in Rom mit seinem Brief »*Ad Senatores*«[95], mit dem bekannten, in einem Brief Justinians enthaltenen Fragebogen. Darin wurde er erstens gefragt, ob die Auffassung richtig sei, daß Christus »einer der Dreifaltigkeit« sei, zweitens, ob der »eine der Dreifaltigkeit« im Fleische gelitten habe und drittens, ob die Jungfrau Maria als Immer-Jungfrau (Ἀειπάρθενος) und Mutter des fleischgewordenen Logos Gottes (Θεοτόκος) betrachtet werden könne[96]. Es ist allgemein bekannt, daß die positive Antwort auf diese für das kyrillianische Verständnis von Chalkedon äußerst bedeutsamen Fragen im Zentrum der christologischen Problematik jener Zeit stand. Johannes antwortete also positiv auf die oben erwähnten Fragen und erweiterte sie mit Stellen aus der Heiligen Schrift[97]. Der Charakter des Vorhabens von Papst Johannes II., und die Tendenz der die Fragen Stellenden zeigt sich in seinem kleinen Bekenntnis, in dem die Briefe Leos und die vier Ökumenischen Konzilien bestätigt werden[98]. Der Papst rechtfertigt hier die Verurteilung der Freunde Roms, der Akoimeten[99], weil es sich bei ihnen offenkundig (*«evidenter«*) um Nestorianer handelt[100]. Von besonderer Bedeutung ist jedoch, daß der Bischof von Rom sich selbst ganz wesentlich auf die Seite der Neuchalkedonier stellt und damit bekräftigt, daß die Formulierung »ex duabus naturis« bedeutet, daß Christus »in deitate et humanitate perfectus« ist[101]. Gewiß ist in den Anordnungen des *Codex Iustinianus* nicht die Rede von der Gleichwertigkeit der oben erwähnten Formulierungen; sie werden u. E. jedoch im Rahmen vorhergehender Bemühungen verstanden[102], insbesondere im Zusammenhang mit den latinophonen skythischen Mönchen und

---

92 Vgl. *P. Krueger*, a.a.O., I. 1, 8, 30.

93 Vgl. *V. Schurr*, Die Trinitätslehre des Boetius im Lichte der »Skytischen Kontroversen«, (=*FChLDG* 18, 1), Paderborn 1935, S. 164.

94 Diese Übereinkunft bestätigt 536 Papst Agapet (vgl. *V. Schurr*, a.a.O., S. 167).

95 Vgl. *ACO* IV 2, S. 206–210.

96 Vgl. *ACO* IV 2, S. 206 (16–21).

97 Vgl. *ACO* IV 2, S. 206, 21–23. Seine Antworten auf die Fragen gab er der Reihe nach, wie sie gestellt wurden (S. 206, 24–208, 9; S. 208, 20–209, 5; S. 209, 6–28), wobei er sich des Werkes des Innocentius über die theopaschitische Formel bediente (*ACO* IV 2, S. XVI ff.). Vgl. *V. Schurr*, Die Trinitätslehre des Boetius im Lichte der »Skytischen Kontroversen«, Paderborn 1935, S. 186.

98 Vgl. *ACO* IV 2, S. 209, 9–11.

99 Vgl. *ACO*, IV 2, S. 210, 11–14.

100 Vgl. *ACO*, IV 2, S. 210, 9–11.

101 *ACO*, IV 2, S. 209,29–210,7.

102 So ist z. B. der Brief der chalkedonischen Bischöfe des Ostens an Papst Symmachus bemerkenswert (*A. Thiel*, Epistolae Romanorum Pontificium Genuinae I, Brunsbergae 1868, S. 716), wo die Gleichwertigkeit des »ἐκ δύο φύσεων« mit dem »ἐν δύο φύσεσι« betont wird, genau weil es diesen Glauben der Väter des 4. Ökume-

Theologen vom Rang eines Innocens oder Hypatios, die an den Gesprächen von 532 teilgenommen und gegenüber den Monophysiten das richtige Verständnis der dyophysitischen Formel von Chalkedon betont hatten[103].

Hier wird freilich ganz deutlich, wie sehr die Religionspolitik der Zeit ohne Bezug auf den Kontext interpretiert wurde; Justinian wurde im Westen als allein an der Annäherung an die Monophysiten interessiert dargestellt. Nicht einmal die Auffassung, daß die Anwesenheit des Papstes Agapet die Dinge änderte[104], kann bestehen, wenn sogar in dem oben erwähnten historischen Zusammenhang offenkundig wird, warum später die bekannten Probleme mit Rom in bezug auf die Frage der Verurteilung der »Drei Kapitel« entstanden. Dem Wesen nach waren nämlich alle vom 5. Ökumenischen Konzil verurteilten Irrtümer von Justinian und Papst Johannes II. gemeinsam verurteilt worden, wobei letzterer in der von ihm vertretenen Christologie sowohl die Elemente des gemäßigten wie auch des strengen Neuchalkedonismus der »neuchalkedonischen Theorie« vereint!

Anhand solcher Fälle wird also deutlich, daß wir es zu jener Zeit nicht mit einem *despotischen* Kaiser zu tun haben[105], sondern mit dem Zusammenwirken Vieler in dem gemeinsamen Bemühen[106], die Priester des Ostens und des Westens zu vereinen! Und dies wollen wir unterstreichen, mag es auch jenen westlichen Forschern merkwürdig erscheinen, die die schriftlichen Texte meiden und sich mit Pamphleten und Ammenmär-

---

nischen Konzils ausdrückte. Wir müssen darüber hinaus betonen, daß die Problematik in bezug auf die antihäretische Breite, die die Verbindung der beiden oben angeführten Formulierungen besaß, bereits bei der »endemischen Synode« von 448 vorhanden war, wo der miaphysitischen Formel des Eutyches die dyophysitische Terminologie gegenübergestellt wurde.

103 Innocentius gibt in »De collatione« 15. 19–63. 79 (*ACO* IV 2, S. 169–184) das bei den Gesprächen von 532 Geschehene wieder. Außer der Übersetzung des Protokolls der Gespräche von 532 ins Lateinische verfaßte Innocentius noch eine charakteristische Übersetzung für den Leser im Westen, der seine Zweifel in bezug auf die Auffassung Christi als des einen aus der Dreifaltigkeit überwinden (*ACO* IV 2, S. XVI, 68–74) und von der Übereinstimmung des Papstes Leo mit dem Patriarchen Proklos überzeugt werden mußte (*ACO* IV 2, S. 69 [6–7], S. 74 [30–33]). Hier wurde konkret die Übereinstimmung zwischen Proklos und Leo in der Identifizierung Christi mit dem »ἕνα τῆς Τριάδος« hervorgehoben, dem sowohl die Leiden wie auch die Wunder zugeschrieben werden. Zu den Übersetzungen ins Lateinische zu jener Zeit vgl. *B. Altaner*, Der griechische Theologe Leontius und Leontius der skytische Mönch, *ThQ* 127 (1947) 150, Anm. 13. Zum Bezug auf den Dyophysitismus Chalkedons im Zusammenhang mit der Christologie des Papstes Leo bei den Gesprächen von 532 vgl. *J. Speigl*, Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532, *AHC* 16 (1984) 273–283.

104 Vgl. *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 437.

105 Justinian hebt im Codex seine Überzeugung hervor, daß er sich in seiner Aussage in nichts von dem unterscheide, was die allerfrömmsten Priester sagten (vgl. *P. Krueger*, Corpus Iuris Civilis, Codex Iustinianus, Berlin 1906, I. 1, 6, 3; I. 1, 7, 6). Außer den theologischen Fragen wirkt darüber hinaus ebenso der Erlaß seiner Gesetze (vgl. *P. Gray*, Palestine and Justinians Legislation on the non-Christian Religions, in: *B. Halpern und D. Hobson (Hgg.)*, Law, Politics and Society in the Ancient Mediteranean World, 1993, S. 268–70). Außerdem zeichnet seine Werke eine rhetorische Gleichförmigkeit aus, die letztlich u. E. in einen Gegensatz mit ihrer bis heute bekannten unterscheidenden Betrachtung geraten mußte. F. Dvornik untersuchte die Werke Justinians im Licht seiner (als versöhnlicher betrachteten) angeblich früheren Politik, wobei er den Kaiser als Verbündeten und Gefährten der Kirche darstellt (vgl. *Dvornik*, Early christian and byzantine political Philosophy, Washington 1966, S. 823, 824–8), während J. Meyendorff die Schriften Justinians unter dem Prisma seiner sogenannten späteren Politik sah und ihn als cäsaropapistisch in seinem Verhältnis zur Kirche darstellte (vgl. J. *Meyendorff*, Justinian, the Empire and the Church, *DOP* 22 [1968] 50).

106 Vgl. *A. Gerostergios*, Justinian the Great, the Emperor and the Saint, Belmont 1982, S. 45.

chen begnügen, wobei sie einzig auf die ökumenischen Absichten des Kaisers in bezug auf die antichalkedonischen Monophysiten eingehen. Die Tatsache sagt uns jedoch, daß noch vor Justinian auch Papst Johannes II. vortrefflich als neuchalkedonischer Monophysit im Sinne der Anhänger der »neuchalkedonischen Theorie« hätte charakterisiert werden können[107]; deswegen sagte wahrscheinlich mit so einer Bitterkeit E. Amann über ihn, daß er der Linie des Papstes Hormisdas hätte folgen sollen[108].

Die gültigen Richtlinien bei der Unterstützung Chalkedons durch die nachchalkedonische Orthodoxie im Rahmen ihrer antihäretischen Polemik

Um die Bedeutung der orthodoxen Christologie der nachchalkedonischen Periode und das 5. Ökumenische Konzil zu verstehen, muß man sich vor Augen halten, daß »die Definition von Chalkedon sich nach ihrem dogmatischen Gehalt nicht einfach in Übereinstimmung mit der Christologie des Kyrillos befindet, sondern deutlich kyrillianischen Charakter hat«[109]. In der Definition von Chalkedon sind nicht nur die 12 Anathematismen und der 3. Brief des Kyrillos an Nestorios unbestreitbar[110], sondern ebenso die dyophysitische Formel von Chalkedon, die sich auf das schöpferische Verständnis und die Pointierung der kyrillianischen Christologie durch den zurecht als bedeutendsten Vorläufer des Neuchalkedonismus charakterisierten Basileios von Seleukia stützt[111].

Bei dem Begriff »hypostasis« im Glauben von Chalkedon geht es nicht um eine äußere, von dem Logos Gottes unterschiedene Person. Es wird betont, daß Christus »ein und derselbe ist«[112], eben weil der Logos Gottes selbst die Hypostase ist, in der sich göttliche

---

107 W. Grumel jedenfalls sah in dem Kaiser in Zusammenhang mit dem Troparion »Ὁ Μονογενής« einen Monophysiten (vgl. *W. Grumel*, L'auteur et la date de composition du tropaire »Ὁ Μονογενής«, *EO* 26 [1923] 398–418); dieses Troparion wurde gemäß Theophanes dem Bekenner von Justinian zum liturgischen Gebrauch 536 übergeben, u. E. um, so glauben wir, die oben angeführte dogmatische Übereinstimmung zwischen Ost und West zu bestätigen. Dieser hagiographisch begründete Hymnus bezeugt auf der liturgischen Ebene die Übereinstimmung Konstantinopels mit Rom im Rahmen der ebenso ökumenischen Öffnung Justinians den Antichalkedoniern des Ostens gegenüber.

108 *E. Amann*, Jean II, *DThC* VIII/1, Sp. 595.

109 *G. D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας, Thessaloniki 1986, S. 221.

110 Vgl. *G. D. Martzelos*, a.a.O., S. 150 ff.

111 Vgl. *G. D. Martzelos*, Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της, Thessaloniki 1990, S. 232.

112 Der Glaube von Chalkedon übernahm im Ausdruck seines christologischen Dogmas den terminologischen Beitrag Gregors von Nazianz. Wie bekannt betrachtete der große Kappadokier die Hypostase als das ontologische Fundament der Existenz und bezog sich auf Christus, indem er sagte, daß »ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο ... οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος« (*Gregor von Nazianz*, Brief 101 Ad Kledonium: *PG* 37, 180A–B). Darüber hinaus festigte er mit dem Gebrauch der Ausdrücke »εἷς καὶ ὁ αὐτός«, »ἑαυτοῦ«, einen terminologischen Ausdruck, um die Einheit in Christo wiederzugeben und legte die Grundlagen für das Verständnis des Begriffs »ὑπόστασις« in der Christologie. Gregor kann also vortrefflich als Vorläufer des Neuchalkedonismus betrachtet werden (*P. K. Wesche*, »Mind and Self« in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology, *GOTR* 39 [1994] 52), einer Bewegung, die, wie wir glauben, nicht plötzlich im 6. Jahrhundert auftauchte, sondern im Herzen des hagiographischen Zeugnisses existierte und ihre Gestalt in einer einheitlichen kirchlichen Tradition gewann.

und menschliche Natur vereinen[113]. Es scheint heute sogar, daß auch in den dogmengeschichtlichen Handbüchern des Westens allmählich anerkannt wird, welcher Fehler es ist, sich als Chalkedonier zu bezeichnen und zugleich den Glauben von Ephesos abzulehnen:

> »Una critica diffusa rimprovera al Concilio di Calcedonia di addizionare semplicemente le due nature nel Cristo e di non proporre una articolazione del rapporto dall' unità alla distinzione. Della sua definizione si considera solo il momento della dualità, dimenticando che questo concilio fa sua l'afermatione di Efeso. Ora, Constantinopoli II sviluppa e analizza il rapporto articolato dell' unità e della distinzione.«[114]

Wie G. Martzelos bemerkt, dürfte der ureigentliche Zweck der Einfügung der Phrase »καὶ μίαν ὑπόστασιν« in die unbestritten von Leo stammende Stelle der Definition von Chalkedon der gewesen sein[115], daß man die *ontologisch-triadologische* Bedeutung des Begriffs »πρόσωπον« (persona) unterstreichen wollte, um so die Möglichkeit einer nestorianischen Interpretation auszuschließen[116]. Exakt diese Wahrheit wird in der von den skythischen Mönchen[117] gegenüber jeglichem nestorianischen Mißverständnis angestrebten Klärung deutlich, so z. B. jenes, das der Diakon des Papstes Dioskoros und die von Papst Johannes verurteilten Akoimeten-Mönche ausdrücken, wenn sie sagen konnten, daß »eine Person der Dreifaltigkeit gekreuzigt wurde« und nicht Christus »der eine aus der Dreifaltigkeit«:

> »Quapropter impie quidam, personam quidem homini, subsistentiam vero deo verbo credunt a synodo deputatam: non quo nesciant apud synodum idipsum esse subsistentiam quod et personam, sed ne aperte videantur duas subsistentias aut personas introducere, hoc pessimo abutuntur argumento.«[118]

Die christologische Problematik der nachchalkedonischen Zeit beschäftigt also besonders die Interpretation der Rezeption des *Tomus Leonis* in Chalkedon und natürlich die

---

[113] Vgl. *G.D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας, Thessaloniki 1986, S. 84 ff. Vgl. auch *N. Matsoukas*, Δογματική καί συμβολική θεολογία Β΄ («Ἔκθεση τῆς ὀρθόδοξης πίστης σέ ἀντιπαράθεση μέ τή δυτική χριστιανοσύνη), Thessaloniki 1985, S. 258 ff., 277 ff.; *Ders.*, Ὀρθοδοξία καί αἵρεση στούς ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς τοῦ Δ΄, Ε΄, ΣΤ΄ αἰώνα, Thessaloniki ^{2}1992, S. 278 ff.; *Ders.*, Ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων καί ἄλλα μελετήματα, Thessaloniki 1992, S. 189–207.

[114] Vgl. *B. Sesboüé*, Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa, Milano 1987, S. 167.

[115] «σῳζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης«.

[116] Vgl. *G. D. Martzelos*, Γένεση καί πηγές τοῦ Ὄρου τῆς Χαλκηδόνας, Thessaloniki 1986, S. 180–183.

[117] Zu den skythischen Mönchen vgl. *Fr. Glorie*, Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscula, *CChr. SL.* 85A, S. XVII–XXII. Auf die Ablehnung des Gebrauchs des Terminus »πρόσωπον« in nestorianischer Bedeutung verweist die Unterstützung der theopaschitischen Formel durch Maxentios, der den Diakon Dioskoros verurteilt, weil er von »einem πρόσωπον der Dreifaltigkeit, das Christus besitzt« spricht, nicht jedoch »von dem einen Christus der Dreifaltigkeit« (vgl. *Maxentius I.*, Resp. adv. ep. Hormisd. I, 8: *CChr. SL* 85A, S. 134, 343–344; vgl. auch S. 134, 348–135, 354; S. 135, 359–365 und 381–388).

[118] *Maxentius I.*, Libell. fid. IX, 14: *CChr.SL* 85A, S. 14, 177–182. Vgl. *Ders.*, Dial c. Nestorian. I, XI: *CChr.SL* 85A, S. 67, 445–455.

Frage, ob der Begriff »persona«[119] in Zusammenhang mit dem Begriff »hypostasis« des Kyrillos oder mit dem der Person der Vereinigung des Nestorios[120] zu verstehen sei. Es ist nämlich, konkreter gesprochen, eine Tatsache, daß die Problematik, in der sich die Unterstützung (oder auch Ablehnung) von Chalkedon entwickelt, ohne das Verständnis ihres kyrillianischen Charakters die Gefahr der Gleichsetzung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in der Christologie in sich barg. Die Bemühungen der Skythen machen deutlich, daß der synonyme Gebrauch der Begriffe »prosopon« und »hypostasis« im Westen eine weitergehende Verwirrung zur Folge hatte. Er erschwerte das richtige Verständnis des Redens der Kappadokier über Wesen und Hypostasen in bezug auf die Unterscheidung der Begriffe »physis« und »hypostasis« in der Christologie. Die Gefahr des Nestorianismus lag nahe, weil die Hypostase in der Christologie trinitarisch nur aufgrund der äußeren Qualitäten, die die Unterscheidung bedeuten, verstanden wurde; dem Umstand, daß diese und nicht die Physis das Fundament der Existenz war, wurde überhaupt keine Beachtung geschenkt. Die Annahme der menschlichen Natur setzte also die Annahme einer vollkommenen menschlichen Hypostase in einer Christologie voraus, die sich getrennnt von der Trinitätslehre entwickelte[121], d.h. die Erfahrung des in Christo der Welt offenbarten trinitarischen Gottes.

Genau von dieser der Erfahrung der Kirche entgegengesetzten Erfahrung der Gleichsetzung der Natur mit der Hypostase in der Christologie[122] aus eröffneten die Chalkedon ablehnenden Akephali, mit Timotheos Ailuros und Severos von Antiochien als ihren hauptsächlichen Vertretern, ihren Angriff gegen das 4. Ökumenische Konzil, welches, wie sie glaubten, die nestorianisierende Terminologie des *Tomus Leonis* übernommen hatte[123]. Für die Severianer galt nämlich, daß das Konzil von Chalkedon »καὶ ὁ Λέων ὁ

---

[119] Weil Justinian die Bedeutung betonen will, mit der der Terminus »πρόσωπον« in der dogmatischen Formulierung Chalkedons gebraucht wurde, beruft er sich auf Augustinus und versucht die Befürchtungen Roms zu zerstreuen, daß die Übernahme der theopaschitischen Formel einen trinitarischen Theopaschitismus zur Folge hätte (vgl. *Fr. Glorie*, Maxentii aliorumque Scytharum monachorum necnon Ioannis Tomitanae urbis episcopi Opuscula, *CChr. SL.* 85A, S. XXXIV–XXXV); vgl. auch *CA* (= Collectio Avellana = Epistulae imperatorum ponitificium aliorum...I et II, *O. Guenther (Hg.)* Vindovonae et al., 1895.1898 = *CSEL* 35/1–2) Epist. 196 (656, 6–7); Epist. 235 (715, 22–25).

[120] Vgl. hinweisend das Verständnis der chalkedonischen Termini »φύσις«, »ὑπόστασις« und »πρόσωπον« im Brief des Theodoret von Kyros an Johannes den Ägäoten (*PO* XIII S. 191). Im Rahmen der Nichtanerkennung der Einheit in Christo durch die extreme antiochenische Interpretation reagierte Timotheos Ailouros antichalkedonisch. P. Blaudeau bemerkt diesbezüglich: »C'est dans ce contexte que s'inscrit le combat christologique de Timothée. Son oeuvre polémique ne réponde pas seulement aux lois du genre. S'il qualifie le concile et le Tome de nestoriens, c'est aussi parce que l'approche diphysite prônée par Théodoret de Cyr est revendiquée à Constantinople, tant par les moines acémètes que par son rival déclaré, Genade« (*P. Blaudeau*, Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l'empire post-chalcédonien, *REByz* 54 [1996] 118).

[121] In diese Richtung, die angeblich von Severos und den Kirchenvätern aufmerksam beachtet wurde (!), tendiert *Ch. Moeller* – vgl. Textes »monophysites« de Léonce de Jérusalem, *EThL* 27 (1951) 479.

[122] Die Gleichsetzung der Natur mit der Hypostase als einem Monophysiten und Nestorianern gemeinsamen Fehler wird von Maxentios, Boetius, Leontios von Byzanz und Justinian überbetont (vgl. *J. L. MacDonald*, The Christological Works of Justinian, [Diss.] Washington 1995, S. 164–5). Dabei scheint es, daß ihre Widersacher die Natur als Grundlage der Existenz und die Hypostase als die letzte Ebene bei der Herauskristallisierung eines gemeinsamen Wesens betrachteten.

[123] In der antichalkedonischen Christologie des Timotheos Ailouros wurde nicht die Unterscheidung der Natur von der Hypostase verstanden und die Priorität der zweiten als Garantie für das richtige Verständnis des Kyrillos und des kyrillianischen Dyophysitismus in der Terminologie von Chalkedon, obwohl die Gleichläufigkeit

τῆς Ρωμαίων ἡγησάμενος Ἐκκλησίας δύο φύσεις ἐπὶ Χριστοῦ καὶ δύο ἐνεργείας ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν, ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο καταμερίσαντες· οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτὲ φύσις μὴ ὑφεστῶσα προσωπικῶς«[124]. Die Fixierung der Akephali auf den Nestorianismus ist also offenkundig. Die von den Akephali vollzogene Gleichsetzung der Termini »physis« und »hypostasis« in der Christologie[125], die auch der Meinung von Eutyches nach bei der Verwendung des »ἐκ δύο φύσεων« den drohenden Dyophyitismus ans Licht brachte, wurde nicht nur von den Chalkedoniern zurecht als nestorianische Vereinigung der Personen kritisiert. Gemäß also diesem Typus der Henosis versuchten auch die Monophysiten selbst, die Henosis zu vermeiden, wobei sie aber die Einheit auf der Ebene der Natur sahen[126] und so die Unterscheidung der Naturen nach der Henosis ablehnten[127].

Diese Unterscheidung versuchte jedoch Johannes Grammatikos von Anfang an bei Severos hervorzuheben, indem er in die Gleichsetzung von Natur und Hypostase den Terminus »ousia« einfügte. Er wollte damit Severos auf die Kappadokier ausrichten und dazu bringen, die Unterscheidung der Hypostase von der »ousia« (= physis) in der Christologie anzuerkennen[128]. Severos jedoch verstand die doppelte Wesensgleichheit der Definition von Chalkedon, welche Johannes verteidigte, nestorianisch[129]. Charakteristisch scheint jedenfalls die Erweiterung der severianischen Fixierung auf das »ἐκ δύο φύσεων« durch das Beispiel des Sergios Grammatikos zu sein, der in der Tat die Fleischwerdung nicht als »a theological action creatively undertaken by the Logos«[130] sah. Obwohl jedoch, wie I. Torrance richtig bemerkt, in Severos' Erwiderung auf Sergios die Tendenz

---

des eutychianischen »ἐκ δύο φύσεων« mit der nestorianischen Vereinigung von Personen deutlich erkannt wurde. So ist die Auffassung nicht falsch, daß die antichalkedonische Haltung des Timotheos sowohl ihre Fortführung durch Severos wie auch ihre Bekämpfung durch Justinian förderte (vgl. auch *P. Blaudeau*, Timothée Aelure et la direction ecclésiale de l'empire post-chalcédonien, *REByz* 54 [1996] 121–2). Zur Christologie des Timotheos Ailouros vgl. *J. Lebon*, La christologie de Timothée Aelure, archéveque monophysite d'Alexandrie, d'après les sources syriaques inédites, *RHE* 9 (1908) 679–684; *R. Y. Ebied* und *L. R. Wickham*, Timothy Aelurus, Against the definition of the Council of Chalcedon (Ed. des syrischen Textes mit engl. Übersetzung), in: *K. Lage, J. Munitiz und L. van Rompay (Hgg.)*, After Chalcedon. Studies in Theology and Church History offered to Professor *Albert van Roey*, Louvain 1985, S. 115–166.

124 *F. Diekamp*, Doctrina Patrum De incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, Münster ^{2}1981, S. 310. Zum Verhältnis Natur – Hypostase bei Severos vgl. *J. Lebon*, Le monophysisme sévérien, Louvain 1909, S. 454–67; *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 248 ff., 425 ff.

125 Vgl. *Leontios von Byzanz*, Adversus argumenta Severi: *PG* 86, 1921 B. Vgl. auch 1904 D, 1908 B und Adversus monophysitas: *PG* 86, 1772, 1792–3.

126 Die Skepsis des Sergios Grammatikos ist aufschlußreich (vgl. *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich 1988, S. 207–8).

127 In bezug auf die Sicht des anthropologischen Beispiels bei Severos bemerkt V. Samuel: »Man is a unity, but if we conceive of body and soul as separate one from the other the unity of this being cannot be explained. At the same time, body and soul are concrete in man, and therefore the expression »of two natures« or »of two hypostases« has to be concerned« (*V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 292).

128 Vgl. bezüglich eines ähnlichen Versuchs durch Justinian *J. L. MacDonald*, The Christological Works of Justinian, [Diss.] Washington 1995, S. 47.

129 Vgl. *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 58, Anm. 99.

130 *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich 1988, S. 67.

zur Betonung des Logos sorgfältig überprüft wird[131], wurde sie durch die antichalkedonische Ablehnung des Zusammengehens des »ἐκ δύο φύσεσι« geschwächt, mit der Folge, daß diese statische Anschauung von der Vereinigung der Naturen (Hypostasen), die von Sergios lediglich überbetont wurde, kein Ende fand. Nach I. Torrance erweckt Severos den Eindruck, daß er der statischen Auffassung von der Vereinigung bei Sergios die unpersönliche Hypostase für die menschliche Natur Christi gegenüberstellt[132] und sich auf diese Weise dem »ἐνυπόστατον« des Leontios von Byzanz annähert. Diese kann u. E. jedoch nicht der Fall sein, weil Severos nur auf der antinestorianischen Polemik beharrte, so daß man den Eindruck gewinnen konnte, die unpersönliche Hypostase, die Christus annimmt, sei lediglich seine antinestorianische entpersönlichte menschliche Natur (Hypostase) und nichts anderes[133]. Das »ἐνυπόστατον« des Leontios kann nicht in der severianischen Christologie gefunden werden, weil diese sich in dem Axiom eingeigelt hat, daß es keine anhypostatische Natur gibt. Deshalb unternahm es Johannes Grammatikos, auch die nestorianische Problematik des Severos, die schließlich im monophysitischen System einen Monophysitismus des Sergios *notwendig machte*, mit dem Terminus »ἐνυπόστατον«, der konkret auf die Gleichsetzung des Subjekts der menschlichen Natur Christi mit dem göttlichen Logos abzielte, zu bekämpfen. Hier sollte mit Deutlichkeit die Unterscheidung der Natur (ousia) von der Hypostase erscheinen, im Zusammenhang der Betonung der dogmatischen Wahrheit, daß das einzige Subjekt der menschlichen Natur Christi der göttliche Logos ist.

Wir müssen also an dieser Stelle betonen, daß Kyrillos nicht ohne Grund die vieldiskutierte miaphysitische Formel übernahm. Sie diente ihm dazu, die ontologische Priorität der Person, die die göttliche Natur besitzt, hervorzuheben und gewiß gleichzeitig, die dogmatische Wahrheit zu beweisen, daß die menschliche Natur Christi kein besonderes, von dem göttlichen Logos unterschiedenes Subjekt besitzt. Dies verstanden die orthodoxen nachchalkedonischen Theologen sicherlich und bekräftigten es mit der grammatischen Hervorhebung der miaphysitischen Formel auf der Ebene der Person, wobei sie so auf die Art des Kyrillos die Unterscheidung der Natur von der Person betonten. Während man nämlich auch bei Severos die Formel »μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένου« finden könnte, ist es eine Tatsache, daß diese hier nur im Zusammenhang, in dem das Beharren auf einer Natur als Ergebnis verstanden wurde, und nicht in der Überlegung des Kyrillos, daß das Subjekt der menschlichen Natur Christi der göttliche Logos ist, von

---

131 Vgl. auch *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 370 ff.

132 Vgl. *I. Torrance*, Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite, Norwich 1988, S. 115, 125, 122.

133 Vgl. in bezug auf den Begriff »πρόσωπον« bei Severos *V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 293. Severos unterstützte jedenfalls, offenkundig im Gegensatz zu dem äußeren nestorianischen »πρόσωπον«, den zusammengesetzten Charakter eines inneren *Ich* bei Christus (vgl. wie oben, S. 362). Nicht zufällig versuchten also die östlichen Unterstützer Chalkedons die Identität Christi mit dem »einen der Dreieinigkeit« zu betonen und auch V. Samuel irrt u. E. nicht, wenn er bemerkt: »It is most certain therefore, that, had Theodoret and other Antiochenes been given an exclusive choise between the Christology of Severus and that of Leontios, they would definitely have cast their lot with the former and not with the later« (wie oben, S. 446). Paradoxerweise sagt er selbst in seinem Nachwort: »The leaders of the Council (von Chalkedon) had shrewdly excluded the Alexandrine emphasis and declared exclusively orthodox the Antiochene position« (wie oben S. 449). Dies hätte ihn u. E. zufriedenstellen müssen!

Bedeutung ist. Deshalb also die Charakterisierung »Monophysiten« zu jener Zeit: Die Fixierung auf dem »ἐκ δύο φύσεων« war der Öffnung der kyrillianischen miaphysitischen Formel auf das »ἐν δύο φύσεσι«, das im severianischen System als nestorianisch betrachtet wurde, weil die miaphysitische Formel dabei apollinaristisch geblieben war, diametral entgegengesetzt. Aus diesem Grund also, daß in der antichalkedonischen monophysitischen Argumentation die Formel »μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη« schließlich der einen »zusammengesetzten Natur« (als Ergebnis zweier individueller Naturen)[134] geopfert wurde, ist es gut verständlich, daß ihr die Beseitigung der Wesensgleichheit Christi mit Gott Vater zugerechnet wurde[135], wie es auch gut verständlich ist, daß aus orthodoxer Sicht das gemeinsame Denken des Timotheos und des Severos in Zusammenhang mit seinem Gegensatz zu Kyrill von Alexandrien betont wurde[136].

Das orthodoxe Schrifttum jener Zeit mußte sich folglich sowohl gegen die Beschuldigungen der Akephali[137] wie auch gegen das Mißverständnis des Beitrags der Christologie des *Tomus Leonis* zu Chalkedon durch die extremen Positionen theologischer Kreise des Westens wenden, da es ein Faktum ist, daß diese Kreise sich gegen die Verurteilung der »Drei Kapitel« aussprachen und eine diesbezügliche schriftstellerische Tätigkeit entfalteten. Die orthodoxen Theologen verfolgten nämlich das Ziel, den kyrillianischen Charakter des Dogmas von Chalkedon hervorzuheben und mit diesem Versuch den Mißbrauch des Kyrillos von Alexandrien durch die Monophysiten zu bekämpfen; desgleichen den Mißbrauch der chalkedonischen Christologie des *Tomus Leonis* durch die antikyrillianische extreme Position derer, die dem Namen nach Chalkedonier waren!

Die Frage der theologischen Richtungen

Aus all dem von uns bisher Gesagten ist, so glauben wir, deutlich geworden, weshalb bei der schematischen Darstellung der einzelnen theologischen Richtungen dieser uns interessierenden Zeit nicht wenige Schwierigkeiten entstehen. Die Bemühungen, eine zufriedenstellende Differenzierung der theologischen Richtungen zu leisten, trugen natürlicherweise eine jede den Stempel der jeweils eigenen Sichtweise des Neuchalkedonismus. Der Charakter und die Sichtweise des Nestorianismus jener Zeit war aus verständlichen Gründen ein permanentes Problem. Die Ansicht A. Grillmeiers, daß »ein Neo-Nestorianismus innerhalb der Reichskirche nicht zu befürchten (war)«[138], besitzt nicht nur allgemeinen Sinn; sie spiegelt lediglich die spezifische und gut verständliche Furcht der

---

134 Severos spricht von einer Vereinigung individueller Naturen, offensichtlich aus Furcht, die ganze menschliche und göttliche zu vereinen (vgl. *V. C. Samuel*, a.a.O., S. 425 ff.).

135 Vgl. *Leontius von Byzanz*, Contra monophysitas: *PG* 86, 1729 B.

136 Vgl. *Timotheos von Alexandria*, Fragmenta dogmatica: *PG* 86, 276 C; *Anastasios Sinaites*, Viae dux adversus acephalos 7: *PG* 89, 103 D; 112 A.

137 Zum reichen Schrifttum Natur, das von nachchalkedonischen orthodoxen Theologen zum Zweck der Unterstützung des Tomos auf der Grundlage der kyrillianischen Christologie gegen die extreme Position der Monophysiten entwickelt wurde, vgl. *B. Fanourgakis*, Ὁ κυρίλλειος χαρακτήρας τοῦ Ὅρου τῆς Χαλκηδόνος στό διάλογο τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας μέ τίς ἀρχαῖες ἀνατολικές μή χαλκηδόνιες ἐκκλησίες, *GregPa* 74 (1991) 541–689.

138 *A. Grillmeier*, Jesus ..., S. 483.

Schöpfer und Anhänger der »neuchalkedonischen Theorie« wider[139]. Die Ergebnisse der neueren Forschung im Westen, die versichern, daß »... das Chalcedonense weder ein römisches noch gar ein antiochenisches, sondern ganz überwiegend ein kyrillianisches Bekenntnis (ist), wie es die östliche Orthodoxie spätestens seit dem 5. Ökumenischen Konzil (553) stets aufgefaßt hat«[140], sind noch in dieser Theorie befangen und verlangen nach wissenschaftlicher Freiheit, um die nachchalkedonische Orthodoxie richtig zu interpretieren. Wenn die Forschung im Westen heute jedoch fast ohne Furcht den kyrillianischen Charakter von Chalkedon akzeptiert, dann sehen wir keinen Grund, warum dieselbe Forschung nicht letztendlich – *wenigstens wissenschaftlich* – eingestehen sollte, daß Vigilius schließlich der Linie von Papst Johannes II. folgte. Denn mit der Verurteilung der Religionspolitik der justinianischen Epoche läßt sich nicht gleichzeitig auch das Problem der »Unfehlbarkeit« auf der wissenschaftlichen Ebene lösen (!) noch findet die bekannte Enttäuschung E. Amanns, als er in bezug auf die faktische Bestätigung des 5. Ökumenischen Konzils durch Vigilius wie folgt bemerkte, heutzutage einen Ausweg in der »neuchalkedonischen Theorie«:

> »Somme toute, regretable pontificat ... Il faut tout le courage de certains apologistes pour en faire une page glorieuse de l'histoire de l'Église romaine.«[141]

Vielleicht deutet in unseren Tagen die Zurückhaltung einzelner Forscher in der Tat auf die Verwirrung hin, die entstanden ist. T. Reynolds[142] merkt an, daß es zu jener Zeit nicht viele echte Nestorianer gab; er zieht aber den von J. Meyendorff[143] gebrauchten Begriff »strenge Dyophysiten« vor, im Gegensatz zu der Charakterisierung »strenge Chalkedonier«, die Ch. Moeller für jenes Lager benutzte, das die Ergebnisse von 433 begrüßte und einzig den Kyrillos der »Diallagai« akzeptierte. Die hier heute festzustellende Zurückhaltung ist u. E. völlig berechtigt, da auch die Auffassung, daß die Antiochener der »Diallagai« Vorläufer der theologischen Richtung der sogenannten »strengen Chalkedonier« waren, mit der unrichtigen Auffassung gestützt wurde, daß Kyrillos 433 von seiner miaphysitischen Formel zurücktrat und nur so die Orthodoxie der dyophysitischen Ter-

---

[139] Zurecht bemerkt V. Samuel: »It is very reasonable to think that the non-Chalcedonian objection to the Council was aggravated by the existence of real »Nestorians« among Chalcedonian circles« (*V. C. Samuel*, The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch, Yale University 1957, S. 241). Und gewiß waren diese nicht die Neuchalkedonier!

[140] *A. M. Ritter*, Dogma und Lehre in der alten Kirche, in: *C. Andresen*, Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. I: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, S. 268. Vgl. bezüglich der Untersuchung und Interpretation des 4. Ökumenischen Konzils im Westen, die das oben von A. M. Ritter Gesagte bestätigt, außer wie oben S. 261–70 auch, *Ders.*, Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenvätertradition, in: Logos, Festschrift für *L. Abramowski*, Berlin–New York 1993, S. 458 ff.

[141] *E. Amann*, Vigile, *DThC* XV/2, Sp. 3004.

[142] Vgl. *T. Reynolds*, Justinian and Neo-Chalcedonianism in the Sixth Century, *Macedonian Studies* 1 (1988) 20–21.

[143] Während der Herrschaft Justinians unterscheidet *J. Meyendorff*, Justinian, the Empire and the Church, *DOP* 22 (1968) 50, drei Richtungen: jene die 1. die Haltung Roms verkörpert; 2. die des chalkedonischen Ostens und 3. die Monophysiten. Vgl. *Ders.*, Christ in Eastern Christian Thought, Crestwood N.Y. 1975, S. 29 ff., wo die Unterscheidung »strenge Dyophysiten« gebraucht wird.

minologie anerkannte[144]. In dieser Hinsicht versucht man die »Diallagai« entkyrillisiert zu sehen, was sicher in einem extremen Gegensatz zu den Ergebnissen der ernsthaften Beschäftigung mit den Formulierungen der »Diallagai« steht[145].

In Übereinstimmung mit all dem, was wir gesehen haben, ist das einzige, das Gültigkeit beanspruchen kann, daß sich Konstantinopel zwischen der Skylla der antichalkedonischen Monophysiten des Ostens und der Charybdis des falschen (nicht kyrillianischen) Verständnisses Chalkedons durch Theologen des Westens befand; in bezug auf den Westen fehlen aber gewiß keine erfolgreichen Beispiele für Widerstand gegen die nicht kyrillianische Interpretation von Chalkedon und so dogmatische Übereinstimmung mit Konstantinopel. Außerdem läßt sich leicht die Frage beantworten, wie der Begriff »Neuchalkedonismus« ohne Mißverständnisse von der orthodoxen Terminologie übernommen und gebraucht werden kann. Wir sind der Meinung, daß man damit nur die echte Unterstützung Chalkedons bezeichnen kann, die schließlich vom 5. Ökumenischen Konzil bestätigt wurde. Wenn also etwas im Gegensatz zu dieser theologischen Ausrichtung gerät, dann ist es der Antichalkedonismus der Akephali oder der »strengen Dyophysiten«, unter denen es vor allem eine ernsthafte antichalkedonische Gruppe gab: jene, die den Beitrag des Kyrillos von Alexandrien zur chalkedonischen Christologie einschränkten und ablehnten, was die entschiedene Reaktion der orthodoxen chalkedonischen bzw. neuchalkedonischen Theologen hervorrief. Wenn jedoch in jedem Fall ein »strenger Chalkedonismus« von etwas anderem unterschieden werden muß, dann läßt sich so, im Rahmen der oben angeführten Abklärungen, der »strenge Dyophysitismus« des Westens charakterisieren, der mit der in der Forschung bereits geschwächten Auffassung von Chalkedon als Konzil, auf dem sich einzig der Dyophysitismus Leos von Rom durchsetzte, einhergeht. Und in diesem Punkt können antichalkedonische Monophysiten und »strenge Chalkedonier« übereinstimmen so viel sie wollen[146]. Allein die orthodoxe neuchalkedonische Unterstützung Chalkedons ging nie mit solchen Extrempositionen konform und bekämpfte deshalb den »strengen Chalkedonismus« als Abweichung, die in der eigenartigen Interpretation der »Diallagai« durch Ibas und Theodoretos auftauchte, welche letztlich durch das 5. Ökumenische Konzil verurteilt wurde. Es handelt sich in diesem Fall nämlich um die Bekämpfung eines fehlerhaften Chalkedonismus, der letztlich Antichalkedonismus bedeutet, auf den sich die Verteidigung der »Drei Kapitel« von seiten des Westens stützte, mit dem theologischen Argument der Ablehnung der göttlichen Inspiration des Konzils und seiner Geltung als 4. Ökumenisches Konzil[147]. Folglich kann nur mißbräuchlich die Rede von einem »strengen Chalkedonismus« oder »gemäßigten Monophysitismus« sein. Das Konzil von 553 wollte sich nicht Abweichlern annähern,

---

144 Vgl. *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, S. 91.

145 Vgl. diesbezüglich *D. A. Lialiou*, Ἑρμηνεία τῶν δογματικῶν καί συμβολικῶν κειμένων τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Β΄: Ἑρμηνεία τῆς Ἐκθέσεως τῶν Διαλλαγῶν, τῶν Β΄ καί Γ΄ Ἐπιστολῶν τοῦ ἁγ. Κυρίλλου πρός Νεστόριο καί συναφῶν ἱ. κανόνων τῆς Γ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, Thessaloniki 1994, S. 95–146.

146 Ähnlich auch *J. Romanides*, »One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate« and Chalcedon, *GOTR* 10 (1964) 106.

147 Vgl. diesbezüglich *M. Kalamaras* (Metropolit von Nikopolis), Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Εἰσαγωγή, Πρακτικά, Σχόλια, Athen 1985, S. 109 ff.

wie man weiterhin behauptet, sondern die Entkyrillisierung Chalkedons von jedem Antichalkedonismus befreien, die Pseudotheorie mit der Wurzel ausreißen, daß in Chalkedon der angeblich kyrillianische Eutyches verlor und Theodoret auf Kosten Kyrillos' siegte. Wenn etwas folglich dem Wesen nach strenger Chalkedonismus sein kann, dann nur der chalkedonische Neuchalkedonismus, eine Einschätzung die, wir wollen es nicht vergessen, von Anfang an auch im Westen von M. Diepen[148] und M. Alonso[149] geteilt wurde. Sie bemerkten, daß sich der strenge, d. h. echte Chalkedonismus, der sich mit der richtigen Auffassung des 4. Ökumenischen Konzils verbindet, in der Theologie des sogenannten Neuchalkedonismus findet[150]. Es ist vielleicht an der Zeit, daß dort, wo der Neuchalkedonismus als nachkyrillianischer Kyrillianismus bewiesen wurde, diese Seite des Westens ins Licht der Forschung gerückt wird. Vielleicht muß der echte Neuchalkedonismus, zumindest in der wissenschaftlichen Forschung, Ausgangspunkt von Bewegung und ökumenischer Begegnung werden!

---

148 *M.-H. Diepen*, Les trois Chapitres au concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'anatolie ancienne, Oosterhout 1953.

149 *M.-J. Alonso*, En torno al »Neochalcedonismo«, *Vedrad y Vida* 14 (1956) 393–424.

150 Vgl. *S. Helmer*, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962, S. 63.

»Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde«[1]

von Grigorios Larentzakis, Graz

Über die Fortsetzung unseres theologischen Dialogs freue ich mich sehr und zwar nicht nur, weil ich bekannte Personen, Schwestern und Brüder aus unseren Kirchen wieder getroffen habe, sondern weil durch diesen Dialog unsere gemeinsame Verantwortung auch für ganz konkrete Probleme auf unserem Kontinent und darüber hinaus noch einmal deutlich gezeigt wird. Mir ist bewußt, daß nur durch diesen Dialog die angesprochenen Probleme nicht zur Gänze gelöst werden können; vieles ist noch dazu erforderlich. Damit möchte ich die Bedeutung unseres hiesigen Dialogs nicht relativieren, im Gegenteil. Er ist aus verschiedenen Gründen sinnvoll und notwendig. Und ich hoffe, daß auch in unseren Kirchen der Rezeptionsprozeß intensiviert wird. Gerade der Rezeptionsprozeß ist nicht nur für unseren Dialog unerläßlich, sondern auch für die anderen theologischen Dialoge und selbstverständlich allgemein in der Ökumenischen Bewegung, vor allem für die Ergebnisse einer oft mühevollen Arbeit von vielen Jahren bzw. von Jahrzehnten. Denn, wenn diese Arbeit und deren Ergebnisse nicht rezipiert oder bewußt abgelehnt werden, dann handelt es sich zwar um eine interessante Arbeit und um eine willkommene und nicht mehr zu missende Gelegenheit, einander zu treffen, für die Realisierung der beabsichtigten vollen kirchlichen Koinonia aber ist sie weniger hilfreich. Und wenn ich hier von Rezeption spreche, dann meine ich tatsächlich die Rezeption und Umsetzung innerhalb unserer Kirchen und unserer Theologien, wenn in der ökumenischen Arbeit, meistens im Auftrag unserer Kirchen, etwas erreicht wurde. Rezeption darf nicht so relativiert verstanden werden, als ob die ökumenischen Ergebnisse nur für die ökumenischen Zusammenkünfte gelten würden, weil es für den ökumenischen Partner angenehm ist und die nächsten konkreten Begegnungen irgendwie erleichtert. Wenn man aber in die eigene Kirche zurückgeht, bleibt man bei der alten Auffassung und Praxis. Wenn dies geschieht, liegt sicherlich ein Mißverständnis hinsichtlich des Ökumenischen Dialogs bzw. der Zielsetzung der Ökumenischen Bewegung überhaupt vor.

Über das jetzige Thema unserer hiesigen Begegnung freue ich mich sehr, denn wir wollen auch die konkreten und äußerst aktuellen Probleme der Menschen auf der Basis unseres Glaubensfundaments gemeinsam sehen und behandeln, und eine hilfreiche Antwort auf sie geben. Meine Freude und Genugtuung werden noch größer, weil wir dieses Thema ausgehend von und auf der Basis unseres gemeinsamen Glaubensbekenntnisses behandeln wollen. Und gerade dieses Glaubensbekenntnis des Zweiten Ökumenischen

---

[1] Referat gehalten am 23. Oktober 1997 in Rhodos beim 11. Gespräch im Bilateralen Theologischen Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Konzils von Konstantinopel (381) stellt doch als das einzige Glaubensbekenntnis, das von einem Ökumenischen Konzil verabschiedet wurde, den verbindenden und verbindlichen Ausdruck unseres Glaubens dar. Aus diesem Grunde möchte ich kurz im ersten Teil meines Referates bei dem grundsätzlichen Sachverhalt bezüglich dieses Glaubensbekenntnisses und seiner Bedeutung für uns heute verweilen, vor allem aber auch bei der in den letzten Jahren gemeinsam, ökumenisch erarbeiteten, neuen Bewußtmachung seines Stellenwertes in unseren Kirchen. Im zweiten Teil werde ich versuchen, einige Gedanken über den Inhalt der ersten Sätze dieses Glaubensbekenntnisses auszuführen.

Dieses Glaubensbekenntnis hat also nicht in erster Linie einen historischen Wert als Ausdruck der dogmengeschichtlichen, oder nur konziliengeschichtlichen Situation des vierten Jahrhunderts. Dieses Glaubensbekenntnis und das Zweite Ökumenische Konzil, welches dieses verabschiedete, gehören unabdingbar und unverzichtbar der Katholizität der Gesamtkirche an und somit auch der Gesamtkirche von heute. Denn es gehört der wahren Tradition der Kirche an, wie im offiziellen theologischen Dialog zwischen der Gesamtorthodoxie und dem Lutherischen Weltbund festgestellt wurde.

Es stellt den Ausdruck der notwendigen doppelten Dimension der Koinonia der Kirche dar: *der diachronen*, durch die Jahrhunderte hindurch als das einzige Ökumenische Glaubensbekenntnis mit der Autorität der Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends und der immer wieder ausgesprochenen und gelebten Rezeption der Kirche, und *der synchronen*, durch seinen Inhalt, der zum unverzichtbaren Wesen des christlichen Glaubens gehört. »Erforderlich ist (betont Pannenberg) ... die Übereinstimmung im wesentlichen Inhalt des Glaubens, und zwar nicht nur zwischen den heutigen Kirchen in ihrer heutigen Mitgliedschaft, sondern auch mit der Kirche der Vergangenheit und ihrem apostolischen Ursprung. Das Bekenntnis von Nikaia und Konstantinopel ist das Symbol dieser Einheit im Glauben«[2]. Hauschild schreibt auch, daß die Lutherisch-Evangelische Kirche »ihre Katholizität auch als geschichtliche Kontinuität und damit als Verpflichtung gegenüber den Lehrentscheidungen der Väter ernst nehme. Auf unser Thema angewandt: den Text des Dogmas von 381 (als Credo und als trinitarische Lehrformel) beizubehalten, gehört unabdingbar zu dieser Kontinuität, auch wenn damit noch nicht über die praktischen Formen entschieden ist, in denen die Bindung sich vollzieht. Andernfalls verlöre unsere Kirche ein erhebliches Stück ihrer beanspruchten Katholizität. Sie verlöre jedoch ihr Sein als Kirche Jesu Christi, wenn sie die in dem Dogma formulierte Sache, die spezifisch christliche Gotteslehre, nicht mehr akzeptierte und überzeugend zur Darstellung brächte. Dafür ist die gelebte kirchliche Praxis mindestens genauso entscheidend wie die formale Rezeption der Symbola in den Bekenntnisschriften«[3].

Eine solche Re-rezeption erfährt ja dieses Glaubensbekenntnis auch heute durch die Ökumene der Gesamtkirche, durch die wichtigen Arbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, durch die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und den Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen Europas.

---

2 *W. Pannenberg*, Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nicaea-Konstantinopel für den ökumenischen Dialog heute, *Ökumenische Rundschau* 31 (1982) 132.

3 *Wolf-Dieter Hauschild*, Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensusbildung, in: Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. v. *K. Lehmann – W. Pannenberg*, Freiburg i. Br. – Göttingen 1982, S. 48.

Schon in Riva del Garda im Oktober 1984 wurde das Glaubensbekenntnis in seiner Originalfassung aus dem Zweiten Ökumenischen Konzil noch einmal von allen Teilnehmern rezipiert, im Dom zu Trient rezitiert und bei dieser Begegnung von den Teilnehmern aus den verschiedenen Kirchen auch unterschrieben, womit eine Bekräftigung seiner Bedeutung zum Ausdruck kam. Bei der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung im Mai 1989 in Basel wurde ebenfalls die Originalfassung dieses Glaubensbekenntnisses verwendet, womit das erste Mal auf gesamteuropäischer Ebene vom christlichen Glauben durch dieses Glaubensbekenntnis Zeugnis abgelegt wurde. Auch aus dem liturgischen Leben der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz (23.– 29. Juni 1997) sehe ich noch eine Botschaft: die Verwendung des großen Glaubensbekenntnisses in der Originalfassung aus dem Zweiten Ökumenischen Konzil aus dem Jahre 381, natürlich ohne Filioque und unter Beibehaltung des Begriffs »katholisch« als Bezeichnung der Kirche Christi, wie es dort verwendet wurde. Damit wurde auch die konfessionelle, mißverständliche Verengung, daß der Begriff »katholisch« nur die Römisch-katholische Kirche meine, noch einmal überwunden. – Wurde sie überwunden?

Ich weiß, daß bei den »normalen« Gottesdiensten der meisten »westlichen« Kirchen jedoch dieses Glaubensbekenntnis immer noch in der veränderten Form mit dem Filioque verwendet wird und ohne den Begriff »katholisch« für die Kirche Christi, eine Tatsache, die keine ökumenische Konsequenz bedeutet. Die Orthodoxen Kirchen haben dies immer wieder betont, und es wäre für alle Kirchen wichtig, diese liturgische Praxis in der Ökumene als eine zu realisierende Botschaft zu verstehen und zu praktizieren. Im Prinzip handelt es sich um die Rezeption einer längst erkannten und durch viele Studien, nicht zuletzt durch die eigene Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung unter dem Titel »Gemeinsam den einen Glauben bekennen« (1991), der eine zehnjährige intensive theologische Arbeit vorausgegangen ist, belegten ökumenischen Notwendigkeit. Dort heißt es: »Das Nizänum ist ein konziliares Bekenntnis, das durch seine breite Aufnahme zum ökumenischen Symbol der Einheit der Kirche im Glauben wurde ... Während das sogenannte Apostolische Glaubensbekenntnis nur im christlichen Westen angenommen und verwendet worden ist, vereint das Nizänum alle Teile der christlichen Kirche im Osten und im Westen.«[4] Es ist natürlich klar, daß es sich bei dieser neuerlichen ökumenischen Diskussion und bei diesem Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung um den Originaltext des Glaubensbekenntnisses handelt, d.h. ohne Filioque und mit der Bezeichnung der Kirche u.a. als katholisch, denn »obwohl der historische Kontext der Formulierung des Nizänums weit von unserem gegenwärtigen Kontext entfernt ist, bleibt dieses Bekenntnis dennoch ein höchst angemessener Text, um jeder Kirche zu helfen, in der je besonderen Situation ihrer Zeit und ihrer Lebensumstände den unverändert bleibenden Glauben der Kirche zu erkennen«[5].

Und tatsächlich »scheint unsere Zeit am Ende des 20. Jh.s reif dazu zu sein, sich auf dieses ›kostbare Band‹ aus dem 4. Jh. des Glaubens neu zu besinnen und mit ihm den

---

[4] In: Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Frankfurt a.M. – Paderborn ^{2}1993, S. 12.

[5] A.a.O., S. 14.

Weg zum gemeinsamen Bekennen des Glaubens weiter zu öffnen. Dem soll die vorliegende Einführung in das Bekenntnis von Nikaia-Konstantinopel dienen und zugleich helfen, daß dieses Bekenntnis in seiner ursprünglichen Gestalt von allen Christen gemeinsam gesprochen werden kann, wie Bischof Dr. Joachim Wanke, Vorsitzender der ACK in Deutschland in seinem Geleitwort in »Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381« des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses schreibt.[6] Diese ökumenische Feststellung und Forderung liegt ja in der Kontinuität von mehreren Studien, wie z. B. auch die Erklärung nach einer Arbeitstagung der Mitglieder des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland (6.–10. April 1981 in Freiburg i. Br.), in der u.a. empfohlen wird: »3.3.1. Als das einzige ökumenische Credo sollte das Nicaeno-Constantinopolitanum in der Liturgie der Kirchen im deutschen Sprachgebiet seine alte und ihm gebührende Stellung durch häufigere Verwendung im Gottesdienst wieder erlangen«,[7] in der vollen Überzeugung, wie es in dieser Erklärung heißt, daß »der Text des Bekenntnisses von 381 zum unwiderruflichen Symbol des Glaubens der Kirche geworden ist«[8]. Es würde den Rahmen dieses Referates und unseres Themas sprengen, wollte ich die vielen, fast unüberschaubaren Stimmen hier erwähnen, die die uneingeschränkte Rezeption dieses Glaubensbekenntnisses in seiner Originalfassung für unsere Kirchen auch für die liturgische Praxis fordern.[9]

Und nun passiert etwas mir vollkommen Unverständliches. Während *alle* Kirchen Europas in Graz ihr ökumenisches Zeugnis in der Zweiten Ökumenischen Versammlung vom 23.–29. Juni 1997 ablegen wollen, beschließt die Leitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands etwas, was bei den ökumenisch Denkenden und Handelnden Erstaunen auslösen kann. Denn tatsächlich kann ich die Position und die Stellungnahme der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands vom 26.6.1997 nicht ganz verstehen. Ich kann und ich will hier auf die theologische Diskussion des Filioque, das nicht nur ein kirchenrechtliches, sondern auch ein echtes theologisches Problem darstellt, nicht eingehen. An anderer Stelle habe ich es getan, und wenn es notwendig wäre, würde ich es wieder tun. Den Überlegungen allerdings der Kirchenleitung des VELKD kann ich nicht folgen, nach denen das Glaubensbekenntnis des Zweiten Ökumenischen Konzils (381) in seiner Originalfassung nur bei

---

6 Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Deutscher Ökumenischer Studienausschuß (DÖSTA), hg. v. *Wolfgang Bienert* mit einem Geleitwort von Bischof Joachim Wanke, Erfurt, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Eichstätt 1997, S. 4–5.

7 Glaubensdienst und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381), hg. v. *K. Lehmann – W. Pannenberg*, Freiburg i. Br.– Göttingen 1982, S. 125.

8 A.a.O., S. 121.

9 Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Das Glaubensbekenntnis des 2. Ökumenischen Konzils (381) von Konstantinopel einst und heute, *Ökumenisches Forum* 17 (1994) 73 ff. und die Diplomarbeit bei mir von *Johann Monschein*, Die Realisierung der Communio auf der Basis desselben Glaubens. Die ökumenische Bedeutung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel (381) einst und heute, Graz 1996. Vgl. die Forderung von *A. M. Ritter*, Das Dogma von Konstantinopel (381) und seine Rezeption innerhalb der Kirchen der Reformation, in: Das Gemeinsame Credo. 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel, hg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente v. *Th. Piffl-Percevic* und *A. Stirnemann*, Innsbruck–Wien 1983, S. 45 f., das Filioque »als nicht auf ökumenischem Konsens beruhender Zusatz« zu streichen.

ökumenischen Gottesdiensten mit Kirchen, bei denen das NC ohne den Zusatz ›filioque‹ im Gebrauch ist, auch lutherische Christen das NC in der Fassung ohne ›filioque‹ mitbeten, weil sie dieses im Sinne einer offenen Formulierung verstehen.[10] Das würde bedeuten, wir dürften gemeinsam unser Glaubensbekenntnis beten, aber Unterschiedliches glauben und meinen. Ist dies wirklich eine ökumenische Haltung auch im Wesentlichen unseres Glaubens? Dann zitiert diese Stellungnahme die Resolution des Lutherischen Weltbundes von 1990, und es »wird für angemessen gehalten, ›daß dann, wenn Kirchen in Ländern mit starkem orthodoxen Bevölkerungsanteil einen gemeinsamen Text (sc. des NC) in der Landessprache erstellen, die lutherische Kirche einer Fassung ohne das ›westliche‹ filioque zustimmen kann‹. Die Kirchenleitung stellt fest, daß es im deutschen Sprachraum keinen starken orthodoxen Bevölkerungsanteil in dem hier gemeinten Sinne gibt ...«[11] Kann man wirklich dem Inhalt des rechten Glaubens je nach Mehrheiten oder Minderheiten zustimmen oder nicht zustimmen? Entscheidet die Quantität über die Qualität des wahren Glaubens? Diese Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD fordert zurecht in ihrem 3. Punkt: »Grundsätzlich ist es in unserer kirchlichen Situation geboten, die liturgischen Kerntexte nicht ohne zwingende Gründe zu verändern. Dies gilt um so mehr für Texte, die von der Gemeinde gesprochen werden.«[12] Den Originaltext des Glaubensbekenntnisses von 381, der nicht nur ein liturgischer Text ist, zu verwenden bzw. *wieder* zu verwenden, bedeutet nicht Veränderung, sondern Wiederherstellung in seiner ursprünglichen Form. Dieser wichtige Text wurde einseitig zunächst in Spanien, in Toledo im 6. Jahrhundert und dann Anfang des 11. Jahrhunderts wiederum einseitig von Papst Benedikt VIII. durch den Einfluß Heinrich II. verändert. Von dieser echten Veränderung einer Entscheidung eines Ökumenischen Konzils, die anschließend von mehreren Ökumenischen Konzilien rezipiert und bestätigt wurde, spricht die Stellungnahme der Kirchenleitung nicht, sondern sie meint, daß »die Lehre des ›filioque‹ eine weiterführende Interpretationsleistung darstellt«[13], die uns, also »den ökumenischen Partnern«, »immer wieder verständlich«[14] gemacht werden muß. Welche Bedeutung wird also hier dem Glaubensbekenntnis des Zweiten Ökumenischen Konzils beigemessen, und schließlich den Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends überhaupt? Für mich ist es tatsächlich erstaunlich, daß die Kirchenleitung der VELKD dem veränderten Text des Glaubensbekenntnisses durch den Bischof von Rom, den Papst, und nachweislich durch den politischen Einfluß Heinrichs II., eine größere Bedeutung zuerkennt als dem Urtext des Ökumenischen Konzils. Und während die Kirchenleitung der VELKD den Urtext des Konzils für veränderlich betrachtet, hält sie an der Unveränderlichkeit des veränderten Textes fest! Außerdem hat doch der Lutherische Weltbund mit der Gesamtorthodoxie im zweiten gemeinsamen Dokument des offiziellen theologischen Dialogs im Jahre 1987 über »Schrift und Tradition« auf Kreta folgendes, über das ich mich sehr gefreut habe, bekundet: »Die heilige Tradition als fortwährendes Wirken des Heiligen Geistes in der

---

[10] Stellungnahme der Kirchenleitung der VELKD zu einigen Fragen des Wortlautes des Nicaeno-Constantinopolitanums, I,7, vom 26.6.1997.
[11] A.a.O., I,8.
[12] A.a.O., 3.
[13] A.a.O., I,6.
[14] Ebd.

Kirche kommt im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck. Die Beschlüsse von Ökumenischen Konzilien sind besonders wichtige und verbindliche Ausprägungen dieses mannigfaltigen Wirkens des Heiligen Geistes.«[15] Diese Feststellung wird vom gemeinsamen Dokument über »Die Ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche« (Dänemark 1993) übernommen und weiter entfaltet, wo es heißt: »Ökumenische Konzile haben nicht nur historische Bedeutung, sondern sind für das kirchliche Leben unverzichtbar ... Die Lehren der ökumenischen Konzile der Alten Kirche sind für den Glauben und das Leben unserer Kirchen heute normativ. Die trinitarischen und christologischen Formulierungen dieser Konzile sind eine unerläßliche Anleitung zum Verständnis von Gottes Heilswerk in Christus und die Grundlage für alle späteren dogmatischen Klärungen.«[16] Diese gemeinsame Formulierung des Dokuments als eine Grundposition unserer Kirchen betrachte ich als erfreulich und sehr wichtig. Und für das Glaubensbekenntnis selbst steht in diesem Dokument: »Das Nikaeno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ist die bekannteste Glaubensaussage aus den alten Konzilien, und da jetzt seine ursprüngliche Form im Westen immer gebräuchlicher wird, ist es ein immer lebendigeres Band zwischen unseren Kirchen.«[17] Also auch die Verwendung des Originaltextes im Westen wird hier positiv aufgenommen. Es steht zwar in diesem Dokument der lapidare Satz: »Die Lutheraner haben das Nikaino-Konstantinopolitanum mit dem Filioque-Zusatz rezipiert«[18], was auch dort von den Orthodoxen zur Kenntnis genommen wurde, von da aber bis hin zur Aufforderung, die Neuentdeckung und intensive Verwendung des Originals in den eigenen Kirchen abzulehnen und das Filioque als eine »weiterführende Interpretationsleistung« zu bewerten, die eben, wie gesagt, uns immer wieder vor Augen geführt und verständlich gemacht werden soll, ist eine große Differenz, die der gesamten Intention des Inhalts der gemeinsamen Dokumente unseres offiziellen Dialogs widerspricht und sich gegen die allgemeine theologische und ökumenische Entwicklung auch in diesem Punkt stellt. Auch der ökumenische Partner wird durch solche zu leichtfertigen Formulierungen nicht ernst genommen. Ja mehr noch, sogar die Konzilsteilnehmer des 2. Ökumenischen Konzils, welche dieses Credo formuliert haben, werden korrigiert. Aber es gibt ja überall so viele Bemühungen, dieses Glaubensbekenntnis in seiner Urfassung als das verbindende und verbindliche Glaubensbekenntnis zu rezipieren. Genau diesem Ziel und diesen Bemühungen will die Studie »Wir glauben, wir bekennen, wir erwarten« ausdrücklich dienen, »denn sie (die Bemühungen) können dazu beitragen, dieses Bekenntnis in seinem ursprünglichen Wortlaut als verbindendes Element des Glaubens aller Christen neu zu entdecken.«[19] Es ist wichtig, hier auch die Feststellungen in der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de

---

[15] Das ganze Dokument siehe in: *Theodor Nikolaou*, Der offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, *Orthodoxes Forum* 4 (1990) 91. Vgl. *Gregorios Larentzakis*, Schrift und Tradition aus der Sicht eines griechisch-orthodoxen Theologen, *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 43.

[16] *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 107.

[17] Ebd.

[18] *Orthodoxes Forum* 7 (1993) 108.

[19] Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Deutscher Ökumenischer Studienausschuß (DÖSTA), hrsg. v. *Wolfgang Bienert*, mit einem Geleitwort von Bischof Joachim Wanke, Erfurt, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Eichstätt 1997, S. 9.

Compostella im Jahre 1993 in Erinnerung zu rufen, wie sie im Bericht der Sektion II »Den einen Glauben zur Ehre Gottes bekennen« steht, wo es heißt: »Der Kanon der Schrift begründet die von Gott gegebene Einheit der Kirche vor allem in der Wahrheit des Evangeliums (Gal. 2,5.14) und der Lehren, die später herausgestellt und im Bekenntnis von Nizäa-Konstantinopel weiterentwickelt wurden. Diese Einheit und diese Lehren nicht anzuerkennen, bedeutet, sich selbst außerhalb der Christenheit zu stellen.«[20] In seiner Grußbotschaft an diese Weltkonferenz schlug sogar der Ökumenische Patriarch Bartholomäos I. folgendes vor: »Mit großer Genugtuung begrüßen wir die Tatsache, daß Glauben und Kirchenverfassung das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) in seiner ursprünglichen Form als Grundlage unseres Ausdrucks des apostolischen Glaubens anerkannt hat. Wir ergreifen die Gelegenheit, den Vorschlag zu machen, daß an der Schwelle zum dritten Millenium die Führer der großen christlichen Gemeinschaften eine gemeinsame feierliche Erklärung ablegen, die alle Christen auffordert, ihre Einheit auf dieser Grundlage aufzubauen.[21]«

So verstehe ich auch die Bedeutung dieses Glaubensbekenntnisses und so interpretiere ich mit Genugtuung die Entscheidung, die erste Arbeitssitzung unserer hiesigen Begegnung ausgehend von unserem Glaubensbekenntnis mit diesem Thema zu beginnen: »Ich glaube an den einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde«.

Weil also dieses Glaubensbekenntnis das Wesentliche und die Mitte des christlichen Glaubens zum Ausdruck bringt, ist es wichtig, daß die Konzilsväter des Zweiten Ökumenischen Konzils mit der Quelle und dem Fundament aller Existenz beginnen, mit Gott *Vater, dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde.* In unserem Thema wurden zwar die Ausdrücke »Vater« und »Allmächtiger« ausgelassen, ich glaube aber, daß diese Ausdrücke die Voraussetzungen für den nächsten Teil des Satzes »den Schöpfer des Himmels und der Erde sind. Dieser Satz beinhaltet tatsächlich das Fundament unseres Glaubens im Zusammenhang mit unserer Existenz. Und dieser Satz wurde vor allem im Westen am meisten mißverstanden, und die Mißverständnisse konnten trotz vieler Bemühungen noch nicht ausgeräumt werden. Zunächst die Begriffe »Vater« und »Allmächtiger«. Immer noch wird in manchen Kreisen der Begriff »Vater«, πατήρ, mit dem Patriarchalismus in Verbindung gebracht, der abzuschaffen sei. Diese Absicht wird noch verstärkt, wenn dazu der Begriff Παντοκράτωρ in einer tendenziösen Interpretation des Allmächtigen bzw. Omnipotenten herangezogen wird. Dann ist man sehr nah daran, sich selbst von dem so verstandenen Gott zu befreien. Dies nicht nur wenn man das Glaubensbekenntnis betet, sondern auch wenn man eine orthodoxe Kirche betritt und den Παντοκράτωρ in der Kuppel sieht. Aber wenn diese Empfindungen bei westlichen Christen dazukommen, dann muß ich sagen, daß solche Empfindungen der orthodoxe Christ nicht hat. Das ist ein westliches Problem. Für den orthodoxen Christen ist der Πατὴρ und Παντοκράτωρ der Schöpfer, der Erhalter, auch der Richter, aber der Liebende. Der Mensch erwartet von ihm Liebe, Erlösung, Annahme in die Sohnschaft des Vaters. Der

---

[20] Santiago de Compostella 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 3. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, hg. v. *Günther Gaßmann und Dagmar Heller*, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 67), Frankfurt am Main 1994, S. 230.

[21] A.a.O., S. 259.

Πατὴρ und Παντοκράτωρ ist nicht nur der Allmächtige, der gerechte und strenge Richter, der alles kann und der Macht demonstriert. Er ist der Mächtige, nicht um alles willkürlich, patriarchalisch im heutigen Sinne zu machen, was ihm gerade einfällt, sondern um die Welt und die Menschen zu schaffen und sie in eine liebende Koinonia zu setzen, um sie dann auch zu erlösen und in seine Gemeinschaft, wiederum aus Liebe, zurückzuholen. Dieses differenzierte Verständnis und in der Konsequenz auch die differenzierten Empfindungen in der Gottesfrage hat Anne Jensen, die römisch-katholische Theologin und neue Professorin für Ökumenische Theologie und Patrologie in Graz, ausgearbeitet und meint: »Im Westen ist der ›Allmächtige Vater‹ die prägende Gottesvorstellung gewesen. Schon in den sprachlichen Versionen des Glaubensbekenntnisses ist eine Sinnverschiebung festzustellen: Der griechische ›Pantokrator‹ hat die Konnotation ›Herrscher über das All‹, über den Kosmos, das lateinische ›Pater Omnipotens‹ dagegen evoziert den Vater, der alles kann und – implizit – alles darf. Im Westen ist der Begriff des Vaters durch die gedankliche Verbindung mit willkürlicher Herrschermacht stark seines biblischen Inhalts beraubt worden. Im Osten sind die charakteristischen Züge des Gottesbildes die Barmherzigkeit und die ›Philanthropia‹, die Freundschaft, Liebe zu den Menschen.«[22] Tatsächlich finden wir in der griechischen Patristik wie auch in der Liturgie in überwältigender Fülle all die Bezeichnungen über Gott, welche auf seine Liebe, seine Philanthropie, seine Barmherzigkeit, seine Güte, sein Erbarmen, seinen Vergebungswillen, seine Hingabe, Opferbereitschaft usw. hinweisen, Eigenschaften, die als die Grundlage und die Motivation seiner Handlungen vorausgesetzt werden: Von der Schöpfung der Welt, des Himmels und der Erde und all dessen, was sichtbar und unsichtbar ist, bis hin zur Entsendung seines Sohnes zu uns und für unser Heil, bis zu seiner Kreuzigung und Auferstehung. Denn Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zu ihrem Heil gelangen (1 Tim 2, 4). Diese positive Sicht von der Protologie bis zur Soteriologie und Eschatologie muß allen Menschen bewußter werden, damit auch manche Vorurteile bezüglich des Gott-*Vaters* und des Παντοκράτορος überwunden werden.

Die Bezeichnungen Gottes als Vater, als Allmächtiger und als Schöpfer weisen darauf hin, daß der christliche Gott ein liebender, handelnder Gott ist. In erster Linie wird nicht das göttliche Wesen angesprochen, die abstrakte οὐσία, von der aus man dann zu den drei göttlichen Hypostasen bzw. Personen kommt, sondern umgekehrt: Gott existiert in drei konkreten Personen bzw. Hypostasen, die eine Gemeinschaft bilden und handeln. Und wenn hier der Vater angesprochen wird, folgt dem Vater, auch in der Konsequenz der Sprachregelung selbst, der Sohn bzw. auch der Hl. Geist. Nicht das abstrakte Wesen also, sondern das »Personale«, der Vater, steht im Vordergrund. Das ist grundlegend für die griechische Patristik und selbstverständlich für die orthodoxe Theologie bis heute.[23]

---

[22] *Anne Jensen*, Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie, *Una Sancta* 40 (1985) 142 f.

[23] Die langwierigen und mühevollen Diskussionen im Westen über den Begriff πρόσωπον und die Vorschläge zu dessen Abschaffung helfen uns nicht, die vorhandenen Probleme zu lösen. Wir haben keinen besseren Begriff. Die Kirchenväter, vor allem die großen Kappadozier, haben diese intensiv behandelt. Die Lösung, die sie erarbeitet haben, auch sprachlich, wurde von niemandem übertroffen. Allerdings wurde sie im Westen nicht immer verstanden und als eine philosophische Spekulation oder als »Hellenisierung des Christentums« leider

Die gemeinschaftliche, kommunionale Existenz der gleichwertigen göttlichen Personen ist auch die Voraussetzung für deren gemeinschaftliche Wirkung. Im Bezug auf die Welt und die Menschen geschieht dies allem voran in der Schöpfung. Die Kirchenväter formulieren es fast gleich. Alles ist geschaffen vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist und zwar aus Liebe.[24] Die Schöpfungstheologie hängt also unmittelbar mit der Trinitätstheologie zusammen, denn, wie die Kirchenväter immer wieder betonen, hat Gott alles in einer gemeinschaftlichen, synergetischen Handlung geschaffen.[25] In diesem Sinne ist der Himmel und die Erde, die ganze Welt und als Abschluß und Krönung das ganze Menschengeschlecht geschaffen. Johannes Damaskenos faßt zusammen: »Gott verharrte nicht im Sehen seines eigenen Seins in den Personen der Heiligen Dreieinigkeit, sondern ließ aus dem Übermaß seiner Güte Existenzen entstehen, die befähigt sind, das Gute von ihm zu empfangen und an seiner unendlichen Güte teilzuhaben. Darum ruft der Dreieinige Gott seine Kreaturen aus dem Nichtsein ins Sein und schafft alle Dinge (δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα), sichtbare und unsichtbare, und letzten Endes den Menschen selbst, ein Geschöpf geschaffen aus unsichtbarer und sichtbarer Wesenheit.«[26] Interessant ist hier die Feststellung, daß das Unsichtbare und das Sichtbare auch auf die doppelte Natur des Menschen bezogen wird und somit auf die ganzheitliche Dimension seiner Existenz. Gemeint ist natürlich nicht nur die bekannte Teilung, Leib und Seele, sondern auch der Verstand des Menschen, der ihm die Möglichkeit gibt, freie Entscheidungen zu treffen. Und Johannes Damaskenos dazu: »Haben wir doch den Verstand erhalten, um ihn zu benutzen. Denn wo Verstand ist, dort ist auch Willensfreiheit.«[27]

Es sei hier noch eine kurze Bemerkung angebracht, denn in der westlichen Sicht der Gottesfrage und in Verbindung mit der Schöpfung wird gemeint, daß gerade dadurch die »Selbstmitteilung Gottes des Vaters« geschieht.[28] Bei dieser »Selbstmitteilung« Gottes muß aber differenziert und klargestellt werden, daß es sich dabei nicht um die Selbstmitteilung des göttlichen Wesens handelt, denn es ist unzugänglich, sondern der göttlichen Energien. Wir haben es hier mit einem eigentlich altbekannten Problem der immanenten und der ökonomischen Trinität in der theologischen Diskussion zwischen Osten und Westen zu tun, das vielleicht auf den ersten Blick als eine nebensächliche, irrelevante Spekulation angesehen werden kann, sich jedoch bei genauerer Reflexion doch als ein wichtiger Teil der Gottesfrage und der Wirkung Gottes erweisen wird. Deshalb legen die Orthodoxe Kirche und Theologie großen Wert auf diese Unterscheidung. Nikolaou schreibt

---

falsch verstanden und abgelehnt. Zum Glück gibt es heute, auch im Westen, viele Stimmen, die korrigieren und richtigstellen.

[24] Vgl. *Gregor von Nyssa*, Große Katechese, 5: *PG* 45, 21: »... οὐκ ἀνάγκῃ τινί πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεὶς ἀλλ' ἀγάπης περιουσίαν...«

[25] Vgl. *Gregor der Theologe*, Orat. 38, 9: *PG* 36, 320 C. *Johannes Damaskenos*, De fide orth. II, 2, (15): *PG* 94, 365 A. Vgl. *G. Larentzakis*, Einheit der Menschheit. Einheit der Kirche bei Athanasius. Vor- und nachchristliche Soteriologie und Ekklesiologie bei Athanasius von Alexandrien, (Grazer Theologische Studien 1), Graz ²1981, S. 107 f.

[26] *Johannes Damaskenos*, Darlegung des orthodoxen Glaubens II, 2: *BKV* Bd. 44, S. 45. Vgl. *Christophoros Pulec*, Die kosmische Dimension der Schöpfung, *Ökumenisches Forum* 12 (1989) 177.

[27] *Johannes Damaskenos*, Darlegung des orthodoxen Glaubens II, 7: *BKV* Bd. 44, S. 41.

[28] Vgl. *Alois Grillmeier*, Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum 381–1981. Kurze theologische Auslegung, in: *Das Gemeinsame Credo*. 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel, hg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente v. *Th. Piffl-Percevic* und *A. Stirnemann*, Innsbruck – Wien 1983, S. 96.

bezugnehmend auf diesen Satz des Glaubensbekenntnisses folgendes: »Alles Geschaffene, alles Seiende ist das Werk Gottes. Selbst die Existenz Gottes kann nicht ohne Beziehung zu der Schöpfung verstanden werden. Der Akt der Schöpfung ist ein Akt der Offenbarung Gottes und seiner Beziehung zu der Schöpfung. Gott ist unzugänglich und unbegreifbar. Sein einfaches Wesen entzieht sich völlig der menschlichen Erkenntnis. Was der Mensch erkennt, ist nicht das Wesen Gottes, sondern sind seine herabsteigenden Energien. Die Schöpfung ist der erste und überaus wichtige Akt, der nicht nur den Schöpfer offenbart, sondern auch das Woher und das Wohin der Schöpfung bestimmt.«[29]

Die existenzielle Verbindung zwischen Gott dem allmächtigen Vater und dem Leben der Menschen sieht auch der Kommentar der Studie der Kommision für Glauben und Kirchenverfassung: »Christen bekennen den einen Gott als allmächtigen Vater. Damit bekräftigen sie ihr Vertrauen darauf, daß ihr Leben und Tod von der elterlichen Sorge eines Gottes umfangen sind ... Wenn dieser liebende und treue Gott zugleich als ›allmächtig‹ bezeichnet wird, wird damit auf die Gewißheit verwiesen, daß alles, was Leben, Wirklichkeit und Geschichte ist, nicht sich selbst oder weltlichen Mächten und Gewalten überlassen bleibt, sondern in einem Gott gegründet ist und von ihm getragen wird, dessen Macht genauso grenzenlos ist wie seine Liebe«.[30] Wir müssen tatsächlich alles daran setzen, daß diese Sicht und Grundauffassung christlicher Gotteslehre ihre Stellung auch zwischen den Menschen, Männern und Frauen, vor allem im Westen, wieder einnimmt, sonst wird weiterhin so viel Substanz und Energie vergeudet in einem Kampf gegen eine Position, die den Partner wirklich nicht trifft. Wenn manche Christen oder Christinnen mit den Begriffen πατὴρ und Παντοκράτωρ Probleme haben, müssen sie deren Ursachen anderswo suchen, auf keinen Fall in der christlichen Gottesfrage bzw. sicherlich nicht im ersten Satz unseres Glaubensbekenntnisses, oder sogar im Pantokratorbild der orthodoxen Ikonographie.

Daß es in manchen kirchlichen Bereichen Anlässe zu solchen Mißverständnissen gegeben hat oder auch heute noch gibt, weiß ich auch. Aber gerade in diesen Bereichen ist eine Umkehr erforderlich, auch bei uns in der Orthodoxen Kirche, damit die christliche Botschaft nicht allzulange noch getrübt bleibt. Also, dieser Schöpfer, der in seiner grenzenlosen Liebe alles schafft und erhält, auch als liebender Vater dem Menschen, Mann und Frau, das Dasein auf wunderbare Weise schenkt, hat mit patriarchalischen, willkürlichen und diktatorischen Merkmalen nichts zu tun. Im Gegenteil. Von ihm, dem trinitarischen Gott, haben wir die Urquelle und das Vorbild unserer gemeinschaftlichen Existenz, was allmählich in der gesamten Ökumene immer deutlicher anerkannt und rezipiert wird. Und dieses Vorbild soll bei uns noch mehr wirksam werden, in einer Gesellschaft, die oft ohne Vaterliebe *und* ohne Mutterliebe auszukommen glaubt. Nicht umsonst hat Gregor von Nazianz auch für die Ehe bzw. Familie die Gemeinschaft des Drei-

---

[29] *Theodor Nikolaou*, Herrlichkeit der Schöpfung. Ein Orthodoxer Beitrag, *Ostkirchliche Studien* 34 (1985) 152.

[30] Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Frankfurt a.M.- Paderborn ^{2}1993, S. 33.

einigen Gottes als Vorbild hingestellt, in der die Liebe, die Gemeinschaft und die Gleichwertigkeit der Personen maßgeblich sind.[31]

Die Allmacht des Gott-Vaters befähigt Ihn alles zu schaffen. Die voraussetzende Verbindung im Glaubensbekenntnis ist sehr deutlich. Alles stammt von ihm: Der Himmel und die Erde, das Sichtbare und Unsichtbare. Ist diese Erkenntnis dem Menschen immer bewußt geblieben? Oder gibt es wiederum die Autonomiebestrebungen des Menschen, der alles allein machen will, ohne den Schöpfer Gott, sogar manchmal gegen ihn? Denn Gott darf nicht *allmächtig* sein. Aber er, der Mensch, betrachtet sich selbst als allmächtig und die ganze Schöpfung nicht selten als ausbeutungsfähig. Wiederholt der Mensch nicht seine Ursünde, nämlich die Autonomisierungsversuche im »Paradies«? Gerade die Erkenntnis und Anerkennung, daß alles der Dreieinige Gott, der Vater durch den Sohn im Heiligen Geist, geschaffen hat, hilft uns Menschen, uns selbst und die ganze Schöpfung richtig und vielleicht erneut richtig zu bewerten und zu beurteilen, damit wir daraus die Konsequenzen für uns selbst, aber auch für die Schöpfung ziehen.

Für uns selbst 1.) um uns geborgen und glücklich in den Händen unseres liebenden Demiourgen, unseres Vaters, zu fühlen und nicht durch Mißverständnisse einer Angstpädagogik, als Sklaven und Untertanen unter dem willkürlichen, autoritären, patriarchalischen und omnipotenten Gott. Es ist wichtig, ich möchte es wiederholen, diese Sicht unseres Verhältnisses mit Gott hervorzuheben, damit der Prozeß der Realisierung der vertikalen Gemeinschaft von Gott und Mensch angstfrei, mit Optimismus und Freude gefördert werden kann.

2.) Es ist für uns wichtig, weil, wenn wir uns untereinander und miteinander als die Geschöpfe dieses liebenden Gott-Vaters verstehen und akzeptieren, daß *alle* »unabhängig von Geschlecht, Rasse, Nation und Sprache das Gottesbild in sich tragen«, dann auch alle gleichberechtigte Glieder der Gesellschaft sind, wie die Botschaft der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung von Basel im Mai 1989 feststellte.[32] Auch die Botschaft der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz vom 23.–29. Juni 1997 schließt mit der Feststellung: »Jeder Mensch ist nach dem Bild des Dreieinigen Gottes geschaffen«. Diese Feststellungen, würden sie akzeptiert und respektiert, bilden also die beste Voraussetzung für die Überwindung der zwischenmenschlichen Spannungen und Probleme, ja sie verhindern, daß solche Probleme überhaupt entstehen. Nimmt man auch diese Feststellung als Grundlage für die Bewertung und für die Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen, zwischen den Völkern und zwischen den Ethnien, dann kommen wir von orthodoxer Seite zur zwingenden Schlußfolgerung, daß aus schöpfungstheologischen bzw. christlich-anthropologischen Gründen nicht begründet werden kann, daß ein Geschlecht oder einzelne Menschen oder ein Volk bzw. ein Ἔθνος qualitativ besser sein kann als andere, genausowenig, daß manche qualitativ minderwertiger seien als andere. Aus dieser schöpfungstheologischen Perspektive muß also jeder fanatische

---

[31] Vgl. *Gregor von Nazianz*, Hom. 37,7, In Mt.: *PG* 36, 292 A. Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Ehe – Mysterium der Liebe. Einige Aspekte zur Eheauffassung und Familiengestaltung aus orthodoxer Sicht, in: Horizonte sittlichen Handelns, hg. v. *Otto König* und *Alois Wolkinger*, (Grazer Theologische Studien, 14), Graz 1991, S. 323.

[32] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Das Baseler Ereignis »Frieden in Gerechtigkeit« (15.–21. Mai 1989). Einheit der Kirchen-Einheit Europas, in: Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv. Für Philipp Harnoncourt zum 60. Geburtstag, hg. v. *Erich Renhart* und *Andreas Schnider*, Graz 1991, S. 395.

und gefährliche Nationalismus abgelehnt und uneingeschränkt verurteilt werden, wie dies auch der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel Bartholomaios I. und alle Oberhäupter der Gesamtorthodoxie getan haben.[33] Dies möchte ich auch hier erwähnen, weil immer wieder von orthodoxer Seite eine solche Stellungnahme gewünscht wird, als ob dies noch nicht geschehen wäre. In diesem Sinne darf der Begriff »*Nationalkirchen*« als Bezeichnung der in der polyzentrischen Grundstruktur und in Communio stehenden Orthodoxen Autokephalen Kirchen als mißverständlich, irreführend und falsch nicht verwendet werden. Die Nation stellt nicht das Grundkriterium der Strukturierung der Orthodoxen Kirchen dar. Und wenn da und dort auch innerhalb der Orthodoxie dieser Eindruck entstehen könnte, muß alles getan werden, um alle Mißverständnisse zu beseitigen. Die Orthodoxe Kirche respektiert aber und schützt die Identität der Völker in einer kulturellen Vielfalt.

3.) Das bewußte Wissen, daß wir von Gott geschaffen wurden und daß wir die Bedingungen unserer Existenz von unserem Gott-Vater bekommen haben, muß uns zur Selbsterkenntnis, zum γνῶθι σαὐτὸν führen, um uns unsere Endlichkeit und Begrenztheit bewußter zu machen. Und gerade hier müssen wir mit unseren Autonomisierungstendenzen zurückhaltender werden. Wir können nicht alles erreichen und all das, was wir können, dürfen wir auch nicht grenzenlos und unterschiedslos. Reflektieren wir intensiver diese Überlegungen, kommen wir automatisch in das sehr aktuelle und relevante Thema der menschlichen Möglichkeiten, die der Mensch für sich erreicht hat, welche aber in Verbindung mit seinem Leben, seiner Gesundheit, seinem Körper usw. stehen, zugleich aber in Verbindung mit der ihn umgebenden Natur bzw. Welt. Inwieweit ist der Mensch manipulierbar? Bis zu welchem Zentrum seiner Existenz sind Eingriffe möglich und/oder erlaubt? Sprich Genmanipulation, »verbrauchende Embryonenforschung«, Klonierungsmöglichkeiten der Tiere, auch des Menschen?[34] Somit befinden wir uns gerade im Schnittpunkt des Verhältnisses der Menschen zur ganzen Schöpfung. Wie verhält sich der Mensch ihr gegenüber, wie hat er sich ihr gegenüber zu verhalten?

4.) Auch für die Schöpfung ist die schöpfungstheologische Sicht des ersten Artikels unseres Glaubensbekenntnisses von eminenter Bedeutung: Die ganze Schöpfung ist das Werk Gottes, des allmächtigen Vaters, und sie ist gut. Deshalb ist diese Schöpfung als solche, als Werk und Gabe Gottes zu respektieren und zu bewahren. Deshalb ist das Thema des konziliaren Prozesses im Zusammenhang mit der Bewahrung der Schöpfung wichtig, deshalb sind die vielfältigen Aktivitäten innerhalb der einzelnen Kirchen und in der Ökumene sinnvoll und unerläßlich. Die griechischen Kirchenväter sprechen immer wieder von diesem Sachverhalt und betrachten den Menschen nicht als uneingeschränkten Besitzer der Schöpfung, sondern als οἰκονόμον, das heißt als vernünftigen und

---

[33] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Versöhnung in ihrer theologischen Dimension. Orthodoxe Aspekte, *Ökumenisches Forum* 19 (1996) 169 ff.

[34] Interessant ist die »Erklärung Grazer Wissenschaftler zum Schlußdokument der I. Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit«, die mit solchen Problemen sich befaßte und den Delegierten in Graz mit konkreten Maßnahmen zur Berücksichtigung bei ihrer Arbeit unterschrieben vorgelegt wurde.

umsichtigen Verwalter.[35] Eine solche Haltung würde den Menschen der Natur gegenüber mäßigen und ihn vor jeder Übertreibung bremsen.

Ich denke gerne zurück an die theologische Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Bukarest vom 22.–26. März 1982 zum Thema: »Das Seufzen der Schöpfung. Christen Europas auf der Suche nach ihrer Verantwortung heute«.[36] In dieser Verantwortung setzte die KEK ihre Arbeit fort und hat in Zusammenarbeit mit dem Rat der römisch-katholischen Bischofskonferenzen Europas den konziliaren Prozeß fortgesetzt und intensiviert. In Basel, bei der Ersten Europäischen Ökumenischen Versammlung, wurden wichtige Feststellungen getroffen bis hin zur Aufforderung an alle Christen Europas durch die Botschaft, in der es heißt: »Laßt uns der Illusion den Kampf ansagen, daß der Ausbeutung der Natur keine Grenze gesetzt wird. Der friedliche Umgang mit der Natur setzt die Absage an lebensbedrohende Strukturen in Wirtschaft und Gesellschaft voraus. Es ist uns in diesen Tagen erneut klar geworden, daß der heutige Verbrauch von Ressourcen und Energie drastisch reduziert werden muß. Von uns allen ist ein radikal veränderter, einfacher Lebensstil gefordert.«[37] Ähnlich klar formulierte auch die Botschaft von Graz, in der zunächst u.a. folgendes festgestellt wurde: »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.« Dann sprechen die Delegierten die Verpflichtung der Kirchen Europas an zur »Unterstützung einer Politik zur Bewahrung der Umwelt in ihren eigenen Aktionsfeldern«, um schließlich, aus dem Engagement für den Versöhnungsprozeß heraus, »die politischen Entscheidungsträger und alle Bürgerinnen und Bürger dringend aufzurufen, die notwendigen Maßnahmen zu ergreifen, um den gegenwärtigen Trend der Umweltzerstörung und Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Welt umzukehren und nachhaltige Lebensbedingungen für die gesamte Schöpfung zu schaffen«. Bei den »Handlungsempfehlungen« wurden in Graz auch ganz konkrete Maßnahmen als Vorschläge ausgearbeitet und formuliert, u. a.: »5.1 Wir empfehlen den Kirchen, die Bewahrung der Schöpfung als Bestandteil des kirchlichen Lebens auf allen seinen Stufen zu betrachten und zu fördern: Das könnte auch durch einen gemeinsamen Tag der Schöpfung geschehen, wie er im Ökumenischen Patriarchat gefeiert wird.« Ich erinnere nur daran, daß dies der 1. September jedes Jahres ist und daß diesen Vorschlag des Ökumenischen Patriarchates bereits die Gesamtorthodoxie übernommen hat, wie alle Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen im Jahre 1992 in ihrer gemeinsamen Erklärung unterschrieben ha-

---

[35] Vgl. z.B. *Johannes Chrysostomos*, Homilie 10, in 1 Kor 2: *PG* 61, 84: »... ἵνα μὴ ὡς δεσπότης ἑαυτῷ ἐκδικῇ, ἀλλ' ὡς οἰκονόμος διοικῇ ...« Vgl. auch *Emilianos Timiadis* (Metropol. von Sylibrien), Actualité écologique du Credo de Nicée, in: Μνήμη Συνόδου Ἁγίας β΄ Οἰκουμενικῆς (Ἐν Κωνστατινουπόλει 381), Bd. I, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, Thessaloniki 1983, S. 674.

[36] Vgl. Studienheft Nr. 14, hg. v. *der Konferenz Europäischer Kirchen*, Genf 1982. Vgl. auch *Grigorios Larentzakis*, Das Seufzen der Schöpfung – Christen Europas auf der Suche nach ihrer Verantwortung heute. Theologische Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Bukarest (22.–26. März 1982), *Ökumenisches Forum 5* (1982) 51–106.

[37] Vgl. *Grigorios Larentzakis*, Das Baseler Ereignis »Frieden in Gerechtigkeit« (15.–21. Mai 1989). Einheit der Kirchen – Einheit Europas, in: Sursum Corda. Variationen zu einem liturgischen Motiv, Für *Philipp Harnoncourt* zum 60. Geburtstag, hg. v. *Erich Renhart* und *Andreas Schnider*, Graz 1991, S. 395.

ben.[38] Den Gottesdienst dazu verfaßte der Mönch vom Berg Athos Gerassimos Mikragiannanitis.[39] »5.2 Wir empfehlen den Kirchen, die Entwicklung eines Lebensstils zu fördern, der an den Kriterien der Nachhaltigkeit und sozialen Gerechtigkeit ausgerichtet ist, und alle Bestrebungen zu unterstützen, die auf eine Wirtschaft abzielen, die den gleichen Maßstäben genügt ... 5.3 Wir empfehlen den Kirchen, sich dem Agenda 21-Prozeß anzuschließen und ihn mit dem ökumenischen bzw. konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung zu verbinden ...«, und »5.4 Wir empfehlen KEK und CCEE, ein europäisches Netz von Umweltverantwortlichen einzurichten und bei ihren Aktivitäten als Partner anzuerkennen.« Bei jeder dieser Empfehlungen gibt es auch eine begründende Erklärung dazu, die ich hier aus Zeitgründen nicht anführen kann. Ich wollte diese ökumenischen Texte aus der gesamteuropäischen Ökumene hier noch einmal wiederholen, damit die Stimme aus den europäischen Kirchen nicht in Vergessenheit gerät, denn man hört immer wieder die allzu leicht gemachten Feststellungen, man habe ja auch bei diesen Europäischen Ökumenischen Versammlungen nichts Konkretes gesagt. Es liegt doch an uns, diese Stimmen zu hören und, wenn wir tatsächlich wollen und den Inhalt unseres Glaubensbekenntnisses, das wir immer wieder in unseren Gottesdiensten wiederholen, ernst nehmen, in die Praxis umzusetzen.

Wichtige Hinweise für eine aktuelle und verständliche Interpretation dieser Stelle unseres Glaubensbekenntnisses bietet uns das Kapitel: »II. Auslegung für heute« der ökumenischen Studie der Kommision für Glauben und Kirchenverfassung, »Gemeinsam den einen Glauben bekennen,«[40] wie auch die Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses »Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten« im Kapitel »Der Schöpfer und seine Schöpfung.«[41]

Abschließend wünsche ich mir, daß wir dieses Glaubensbekenntnis in seiner unveränderten Fassung in unseren Kirchen mehr akzeptieren und verwenden, und das bedeutet, daß wir auch seinen Inhalt, und was uns heute besonders betrifft, also seinen ersten Artikel, sehr ernst als einen wesentlichen Bestandteil unseres Glaubens betrachten und in unserem Leben praktizieren.

---

[38] Einführung und deutsche Übersetzung siehe in: *Grigorios Larentzakis*, Die Gesamtorthodoxie und die Probleme von heute. Zur Konsultation aller Vorsteher der Orthodoxen Kirchen (13.–15.3.1992 in Konstantinopel), *Ökumenisches Forum* 15 (1992) 321 ff., hier S. 329.

[39] Die deutsche Übersetzung siehe in: *Una Sancta* 47 (1992) 228–238.

[40] Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, Frankfurt a.M. – Paderborn ^{2}1993, S. 43 ff.

[41] Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung: Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das ökumenische Glaubensbekenntnis von 381, Deutscher Ökumenischer Studienausschuß (DÖSTA), hg. v. *Wolfgang Bienert*, Eichstätt 1997, S. 23 ff.

Theologische und pastorale Reflexionen zur orthodoxen Taufpraxis

von Peter Plank, Würzburg

Das Leben der Kirche gleicht einer Ellipse, deren zwei Pole Taufe und Eucharistie bilden. Um die herum ranken sich alle übrigen Sakramente, hl. Handlungen, Gottesdienste, die auf sie hinzielen oder sich von ihnen herleiten. Beide, Taufe und Eucharistie, sind kirchliche Grundakte göttlich-menschlichen Zusammenwirkens: Gottes Geist macht das in Christus ein für allemal geschehene Heilswerk jeweils zur Gegenwart, zum Hier und Heute, und der Mensch öffnet sich durch seinen Glauben dem Geschenk dieses Heils, das ihn rettet.

In beiden Fällen, in Taufe und Eucharistie, gehören Glaube und Sakramentenempfang untrennbar zusammen. Dem Empfang der hl. Gaben von Leib und Blut Christi geht die vom Bischof oder seinem Vertreter, dem Priester, gesprochene Anaphora voraus, die nichts anderes ist als die Entfaltung des trinitarischen Glaubens der Kirche: der Lobpreis des Vaters, der Dank für das Heilswerk des Sohnes und die Bitte um die Vergegenwärtigung des Sohnes durch den Heiligen Geist. Eine analoge Struktur weist auch die Taufe auf: Dem heiligenden Bad im Wasser geht das Glaubensbekenntnis durch den Täufling bzw., wenn er unmündig ist, durch seinen Paten, voraus. Auch dieses Glaubensbekenntnis stellt die Entfaltung des Glaubens an den Dreieinen Gott dar, auf dessen Namen anschließend der Täufling die Taufe empfängt (Mt 28,19).

Wie die Anaphora zur Eucharistie, so gehört das Glaubensbekenntnis zur Taufe. Dort hat es seinen ursprünglichen Ort. Erst später (5./6. Jahrhundert) wird das »Ich glaube« auch in die hl. Liturgie eingeführt. Da nun beide Ausdruck des einen Glaubens der Kirche sind, verwundert es nicht, wenn sich Anaphora und Glaubensbekenntnis passagenweise stark ähneln. Wir sehen also: Taufe und Eucharistie vermitteln beide dasselbe göttliche Heil und erfordern beide im Vollzug denselben Glauben, nämlich an die Dreieinheit Gottes und die Menschwerdung des Einen aus der Dreiheit, des Sohnes, zum Heil der Welt.

1. Taufe und Eucharistie

Dabei ist die Taufe unabdingbare Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie. Der Täufling muß seinen Glauben laut bekennen, damit die Kirche sich versichern kann, daß er anschließend imstande ist, mit der Gemeinde sein Ja und Amen (vgl. 1 Kor 14,16; 2 Kor 1,20) zur vom Priester vorgetragenen eucharistischen Anaphora in voller Überzeugung zu sprechen. Jeder Kommunikant muß zuvor das reinigende Wasser der Taufe empfangen haben, weil dem natürlichen Menschen, der in die von Gott abgefallene Welt hineingeboren ist, die Fähigkeit fehlt, an Leib und Blut Christi teilzunehmen. Er gehört nach

den Worten des Evangeliums (Mt 7,6) zu jenen Hunden, denen das Heilige nicht vorgeworfen werden darf. Bevor er herantritt zum Heiligen, muß er selbst heilig werden, d.h. von Gott angenommen und erwählt. Und ebendies geschieht durch die Taufe.

An der Eucharistie nimmt der Kommunikant teil, d.h. er erhält seinen Anteil an Leib und Blut Christi gemeinsam mit seinen Brüdern und Schwestern im Glauben und bildet so mit ihnen den einen Leib Christi, die Kirche, d.h. die hl. Liturgie ist notwendigerweise nur in der kirchlichen Gemeinschaft zu vollziehen, macht den einzelnen Gläubigen zum Glied am Leib Christi (vgl. 1 Kor 10,16 f.). An der Taufe aber nimmt man nicht teil. Man empfängt sie, die eine, unteilbare Taufe, und zwar ein einziges Mal. Sie ist ihrem Wesen nach kein Gemeinschaftsgottesdienst. Jeder empfängt sie für sich. Lange Zeit benutzte man zur Erteilung der Taufe nicht die Kirche, sondern gesonderte Baptisterien, während die Gemeinde getrennt davon im Versammlungsraum (Katholikon, sobor´) wartete, bis die Neugetauften einzogen, um sie zu begrüßen mit dem Gesang »Die ihr auf Christus seid getauft, ihr habt Christus angezogen« (Gal 3,27) und dann gemeinsam mit ihnen das hl. Opfer darzubringen und an der einen Eucharistie teilzunehmen.

Aufschlußreich in diesem Zusammenhang scheint eine Beobachtung aus der hl. Schrift: Der Evangelist Lukas berichtet vom Gang zweier Jünger am Auferstehungstag von Jerusalem nach Emmaus (Lk 24,13–31). Unterwegs gesellt sich ihnen ein Unbekannter zu, der sie aus den Schriften des Alten Bundes über die Bedeutung des Kreuzestodes des Messias belehrt und sich ihnen schließlich am Zielort beim Brechen des Brotes als der auferstandene Gekreuzigte selbst offenbart. Es kann wohl kaum ein Zweifel sein, daß diese allbekannte Szene eine eucharistisch-sakramentale Bedeutung hat. Der Auferstandene selbst offenbart sich im Brechen des Brotes und zeigt den Jüngern noch einmal, auf welche Weise sein Heilstod künftig unter ihnen gegenwärtig gesetzt werden soll. Nimmt man noch die vorangegangene Belehrung aus den hl. Schriften sowie das die Brotbrechung einleitende Dankgebet hinzu, so glaubt man förmlich die Grundordnung der eucharistischen Liturgie der Kirche vor sich zu sehen. In unserem Zusammenhang scheint es mir eine besondere Bedeutung zu haben, daß der Herr sich bei dieser seiner sozusagen eucharistischen Theophanie nicht etwa einem, sondern zwei Jüngern zeigte und dementsprechend das eine Brot in Teile für beide brach. Bereits hier tritt der Gemeinschaftscharakter der Eucharistie erkennbar zutage.

Diese Beobachtung gewinnt noch bedeutsam an Schärfe, wenn wir ihr den Bericht von einer Taufe gegenüberstellen, den derselbe Lukas in der Apostelgeschichte niedergeschrieben hat (Apg 8,26–39). Der Kämmerer der Königin von Äthiopien liest auf der Rückfahrt von Jerusalem in den hl. Schriften des Alten Bundes, ohne sie zu verstehen. Philippus gesellt sich ihm, von einem Engel angewiesen, bei, erklärt dem Würdenträger das Gelesene als Prophetie auf den Gottessohn und sein Heilswerk – und tauft den Mann auf seinen Wunsch hin in einem Gewässer am Weg. Die Parallele dieser Episode zum Emmaus-Geschehen liegt auf der Hand: Dem glaubenden Verstehen der Schrift folgt die sakramentale Vermittlung des dort angekündigten Heiles selbst. Ebenso aber wird auch ein bedeutsamer Unterschied der Taufe zum Brotbrechen deutlich: Sie ist kein Gemeinschaftsgeschehen. Der Täufling muß das Taufwasser mit niemandem teilen. Der sakramentale Akt wird vom Täufer an dem einen Täufling vollzogen, ohne daß weitere Personen anwesend, geschweige denn aktiv beteiligt wären.

Diese Beobachtung aus der Hl. Schrift sollte zur Vorsicht mahnen gegenüber neueren Tendenzen in unserer Kirche, die Spendung der Taufe in die öffentliche Feier der hl. Liturgie »einzubauen«. Zwar zielt der Empfang der Taufe hin auf die Teilnahme am eucharistischen Opfer und an den hl. Gaben, aber sie ist nicht deren Teil, sondern ihre davon zu trennende Voraussetzung.

2. Taufe und Glaube

Voraussetzung eines gnadenhaften Empfangs der Taufe aber ist der Glaube, nach dem Wort des Herrn: »Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden« (Mt 16,16). Das nun hat tiefgreifende Konsequenzen für unsere Taufpraxis. Der Taufe jugendlicher oder erwachsener Personen muß unbedingt eine angemessene Glaubensunterweisung vorausgehen. Die Zeit des Katechumenats, d.h. der Unterweisung und des Hineinwachsens in das religiöse Leben der Kirche, in alter Zeit eine Selbstverständlichkeit, hat in unseren Tagen ihre Aktualität wiedergewonnen. Der Katechumenat soll nicht mit einem Theologiestudium verwechselt werden, aber der Taufbewerber sollte mit den Grundzügen des christlichen Glaubens und Glaubenslebens vertraut gemacht werden. Keinesfalls genügt ein irgendwie gearteter diffuser Gottesglaube oder gar die Herkunft aus einer bestimmten Nationalität. Vielmehr müssen die Grundspezifika des orthodoxen Glaubens zur Sprache kommen: Gott ist der Dreieine. Er ist Drei, und Sie sind Einer. Und: Einer aus der Dreiheit ist Mensch geworden, ist sogar durch den Tod in den Bereich der Verstorbenen gegangen, um alle, jene auf Erden und jene unter der Erde, mit sich ins göttliche, ewige Leben zu führen. Trinitätslehre und Christologie bilden das Fadenkreuz des überlieferten christlichen orthodoxen Glaubens. Man kann das mit einfachen und verständlichen Worten sagen. Ob ein Mensch diese »Unwahrscheinlichkeiten« auch glauben kann, wird sich in jedem einzelnen Falle zeigen. Auch und gerade dies ist eine gnadenhafte und letztlich unerklärliche Erwählung Gottes. Wer meint, diese Glaubenswahrheiten nicht annehmen zu können, muß von der Taufe unbedingt ferngehalten werden. Eine Taufe ohne diesen Glauben wird dem Täufling nicht nutzen und der Kirche auch nicht.

Die Taufe ist die Sündenvergebung schlechthin. In der Zulassung bzw. Nichtzulassung zu ihr liegt m.E. der primäre Ort der apostolischen Binde- und Lösegewalt. Sie ist den Bischöfen und – in Abhängigkeit von ihnen – den Priestern anvertraut, und sie sollten sich nicht scheuen, sie, in vollem Bewußtsein ihrer Verantwortung vor Gott, nach beiden Richtungen auszuüben. Kriterium der Vergebung bzw. Nichtvergebung der Sünden, und das heißt zuerst der Zulassung bzw. Nichtzulassung zur Taufe, kann m.E. nur der Glaube des Täuflings sein. Von daher wird im übrigen auch die Bedeutung der Beichte und ihre enge Verbindung zur Taufe deutlich: Die Beichte ist nichts anderes als die Erneuerung der Taufe. Eine in der Beichte erteilte Sündenvergebung kann nur eine Wiederauffrischung bzw. notwendig gewordene Ergänzung der eigentlichen Sündenvergebung in der Taufe sein. Von daher halte ich es für nicht unwichtig, daß der Beichtvater versucht, nicht nur den ethisch-moralischen, sondern auch den Glaubens-Stand des Beichtenden zu ertasten und gegebenenfalls entsprechende Ermahnungen zu geben und Hilfen zu leisten.

3. Taufe und Mündigkeit

Gehören Glaube und Taufe unauflöslich zusammen, so ergibt sich freilich daraus sofort eine weitere Frage: Wie steht es mit der Taufe unmündiger Kinder, die ja seit vielen Jahrhunderten sozusagen zum Normalfall der Taufe geworden ist, obwohl unser Taufritual im Grunde einen erwachsenen Täufling voraussetzt? Gerade auch uns wird sie, etwa von den Baptisten, immer wieder mit brennender Schärfe gestellt. Ich meine, daß wir diese Frage ernst nehmen sollten, glaube aber auch, daß sie nicht so schwer zu beantworten ist, wie es vielleicht zunächst scheinen mag.

Möglicherweise hat sich diese Frage schon zu apostolischen Zeiten in der Kirche gestellt. Wenn es so ist, dann hat die Erinnerung an ein Wort des Herrn wesentlich dabei geholfen, sie zu lösen: »Lasset die Kinder zu mir kommen, und wehret es ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich« (Mt 19,14 parr.). Hintergrund für dieses Herrenwort ist wohl weniger die Arglosigkeit von Kindern, die ihnen sozusagen mit Eintritt in das Erwachsenenalter automatisch abhanden kommt, eine Arglosigkeit, die der Herr in idyllisch anmutender Weise geliebt hätte. Vielmehr scheint dieses Wort nur im Rückgriff auf jene Szene verstehbar zu sein, als das Volk Israel trotz Gottes Weisung auf ungünstige Nachrichten hin sich weigert, in das Land hineinzuziehen, das ihm von Gott bestimmt ist. Die Strafe hierfür ist hart. Vierzig Jahre muß es nun in der Wüste umherirren, bevor dem Volk eine zweite Chance gegeben wird, in das gelobte Land hineinzuziehen. Erleben sollen und werden das aber nur jene, die bei dem unheilvollen Volksbeschluß noch unter zwanzig Jahre alt, also unmündig und deshalb an ihm unbeteiligt waren (Num 14,29–31; Dtn 1,39). Ihnen wird schließlich das gelobte Land geschenkt. In das neue und eigentlich gelobte Land aber, das Gottesreich, von dem der Herr spricht, können nur solche eingehen, die ihn nicht ablehnen, wie die Unmündigen von ehedem.

Ihrer ist das Himmelreich, nicht jener, die den Glauben verweigern. Das heißt angewandt auf die Taufe, verstanden als Eintritt in das Gottesreich, daß Unmündige diese Pforte nach der Weisung des Herrn durchschreiten können und sollen. Es genügt ihre eigene Unfähigkeit zum Unglauben. Sie brauchen aber die Arme derer, die sie tragen, später die leitende Hand derer, die ihre ersten Schritte lenken, sie mitnehmen auf ihren eigenen Lebens- und Glaubensweg. Mit anderen Worten: Kinder sollten nur getauft werden, wenn sie gläubige Eltern oder Paten haben, die festen Willens sind, ihr Möglichstes zu tun, daß die im Kindesalter vollzogene Taufe sich schrittweise mit jenem Glauben verbindet, ohne den eine Taufe keinen Sinn hat. Eine Garantie, daß solches Mühen sein Ziel erreicht und behält, wird freilich niemand geben können, heute, im Zeitalter des grenzenlosen Individualismus und geistiger Atomisierung, noch weniger als früher, als man noch gewohnt war, auch Lebens- und Glaubensfragen in Gemeinschaft, in Familie, Clan, Stamm, Volk zu entscheiden und zu tragen. Ist aber mit einer solchen Erziehung der Kinder im Glauben und im Glaubensleben allem Anschein nach nicht zu rechnen, so sollte ihre Taufe ebenso unterbleiben bzw. aufgeschoben werden wie bei ungläubigen Erwachsenen. Ist die Bereitschaft dazu vorhanden, so kann allerdings an die Stelle der noch nicht möglichen Glaubensunterweisung der Kinder jene ihrer Eltern und Paten treten, auch wenn diese bereits getauft sind, aber den Glauben ihrer Kirche bislang kaum gekannt oder gelebt haben. Gegebenenfalls kann es so auch zur Taufe ganzer Familien oder Fami-

lienteile kommen, von Erwachsenen und Kindern zusammen, so daß Berichte aus der hl. Schrift eine neue Aktualität erhalten, wenn es etwa heißt, der Synagogenvorsteher von Korinth, Krispos, habe den Glauben »samt seinem ganzen Haus« angenommen (Apg 18,8; vgl. 11,14; 16,15.31–33).

Die Taufe darf also nie übereilt erteilt werden. Denn nur den Glaubenden vermittelt sie das Heil. Es muß aber auch klar sein, daß die Taufe nicht der Abschluß einer Art Lehrgang mit Zertifikat darstellt, dem dann nichts folgt, sondern daß sie den Eintritt in eine neue Welt, in das Himmelreich, und den Beginn einer neuen Lebensweise darstellt. Wer nach der Taufe nicht betet, nie oder selten zur Kirche kommt, gleicht einem Menschen, der eine Eisenbahnfahrkarte kauft, aber dann wieder nach Hause geht, ohne zu verreisen. Die Taufe setzt ein Mindestmaß an Glauben voraus, doch soll er dann erst so recht wachsen und gedeihen; sie soll einen Glaubens- und Lebensprozeß in Gang setzen, der anhält, bis es Gott gefällt, den Getauften aus dieser Welt abzuberufen.

4. Taufe und Amt

Der ordentliche Spender der Taufe ist der Bischof und der Priester. Dies ergibt sich aus der bereits angesprochenen apostolischen Vollmacht, die Menschen zu scheiden in solche, denen ihre Sünden vergeben, und solche, denen sie nicht vergeben werden, sowie daraus, daß die Taufe die Sündenvergebung par excellence darstellt.

Nichtsdestoweniger begegnet uns in der Apostelgeschichte ein Täufer, der nicht in bischöflich-priesterlicher Nachfolge der vom Herrn erwählten zwölf Stammväter des Neuen Israel steht, sondern zu jenen Sieben, die nicht zum Gebet, sondern zum Dienst an den Tischen erwählt und geweiht sind (Apg 6,1–6), nämlich Philippus. Es wird uns nicht berichtet, wie das weitere Glaubensleben des Kämmerers der Königin Kandake verlaufen ist. Eines jedenfalls ist sicher: Zur vollen Mitgliedschaft in der Kirche fehlte ihm nach seiner Taufe noch etwas Wesentliches, nämlich die Handauflegung zur Erfüllung mit dem Hl. Geist. Die konnte Philippus ihm nicht vermitteln, sowenig wie er sie den Menschen in Samaria hatte vermitteln können, die er dort gelehrt und getauft hatte (Apg 8,5–17). Dazu hatte es zusätzlich des Kommens und des Gebetes der Apostel Petrus und Johannes bedurft. Zweierlei ist aus dieser Episode zu lernen. Zum einen ist eine Taufe nicht vollendet, der die Besiegelung durch den Hl. Geist fehlt, die in unserer Kirche unter Salbung mit dem hl. Myron vollzogen wird. Die Myronsalbung ist also der abschließende Teil der Taufe, untrennbar mit ihr verbunden, und doch von ihr zu unterscheiden. Taufe und Myronsalbung bilden gewissermaßen die zwei Seiten einer einzigen Münze und sind beide Voraussetzung für den Empfang der Eucharistie.

Zum andern beweist die voneinander getrennte Form der Taufe und der Geistbesiegelung der gläubig gewordenen Samaritaner durch verschiedene Spender, nämlich Philippus einerseits und Petrus sowie Johannes andererseits, daß es in der Kirche von Anfang an verschiedene Ämter mit unterschiedlichen Vollmachten gegeben hat. Bis heute ist ja bekanntlich die Myronsalbung den Bischöfen und Priestern vorbehalten, während das vorausgehende Taufbad im Notfall auch von Diakonen, Kirchendienern oder Laien, gleich ob Mann oder Frau, vollzogen werden kann. In jedem Fall aber ist zur Einführung

eines Menschen in die Kirche, die ihn zur Teilnahme an Leib und Blut Christi fähig macht, insgesamt ein Akt der apostolischen Binde- und Lösevollmacht erforderlich, die Laien und Diakone nicht innehaben.

Eine Art biblischer Gegenprobe dieser These läßt sich an der Berufung des Paulus und dem Bericht seiner Aufnahme in die Kirche (Apg 9; 22,12–16) machen. Ananias von Damaskus erhält vom Herrn den Auftrag, sich des kurz zuvor bei einer sein Leben umkehrenden Christophanie erblindeten Saulus bzw. Paulus anzunehmen. Ananias überbringt ihm die Nachricht: »Du sollst wieder sehend und vom Heiligen Geist erfüllt« werden. Paulus wird sehend und empfängt – offenkundig von Ananias, der ihm die Hände auflegt – die Taufe. Den Worten des Ananias entsprechend ist diesmal der Empfang des Hl. Geistes mit dem der Wassertaufe verbunden. Ananias besitzt offenkundig, im Gegensatz zu Philippus, auch die Vollmacht, den Hl. Geist zu vermitteln. Wir werden also nicht fehlgehen, wenn wir, der Überlieferung entsprechend, in Ananias den ersten Bischof von Damaskus erblicken, nicht etwa einen Laien der dortigen Gemeinde. Wenn es weiter im Text heißt, daß Saulus anschließend Nahrung zu sich nahm, könnte im übrigen damit durchaus angedeutet sein, daß er dort auch erstmals die hl. Gaben empfing. Was könnte näher liegen als dies? Schließlich gab es in Damaskus eine christliche Gemeinde, und zielt jede durch den Geistempfang abgeschlossene Taufe auf den Empfang des Leibes und Blutes Christi in der Gemeinschaft der Kirche ab.

5. Taufe und Orthodoxie

Wir haben von dem unlösbaren Zusammenhang von Glaube und Taufe gesprochen. Der hier gemeinte Glaube kann natürlich nur der eine wahre Glaube sein, der orthodoxe Glaube, den die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche vom göttlichen Geist geleitet bekennt, verkündigt, verteidigt und auslegt. Als Hüterin des Glaubens ist sie auch Spenderin der Taufe. Zwar ist die Kirche als solche hierin unüberwindbar bis ans Ende der Zeiten, jedoch nur als ganze, nicht in ihren Teilen oder einzelnen ihrer Glieder. Deshalb präsentiert sich uns die Kirche in ihrer Geschichte in ständigem Ringen um den wahren Glauben in allen ihren Gliedern, deren Glaube erlöschen kann oder in den sich Defekte einschleichen können. Die Häresie, der Glaubensdefekt, ist nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine Tatsächlichkeit, welche die Kirche in ihrer Geschichtlichkeit unaufhörlich begleitet und bedroht. Deshalb wird sie auch mit der Frage nach der Qualität und Gnadenwirksamkeit der Taufe von solchen konfrontiert, deren Glaube oder Glaubensvollzug durch mehr oder weniger große Defekte verunstaltet ist. Dieses Problem, von Anfang an vorhanden, verdichtet sich zur Mitte des 3. Jahrhunderts zum sogenannten Ketzertaufstreit, in dem Papst Stephan von Rom und Bischof Cyprian von Carthago als Exponenten gegensätzlicher Meinungen aneinander geraten. Während Cyprian die Meinung vertritt, daß die Taufe von Häretikern, also eine Taufe, die unter dem Vorzeichen eines defekten Glaubens gespendet wird, keinerlei Heil vermittelt und deshalb in sich null und nichtig ist, hält Stephan dafür, daß Häretiker, wenn sie zur wahren Kirche sich bekennen, als getaufte Christen zu behandeln seien. Man wird nicht sagen können, es habe sich dabei um einen inner-abendländischen Streit gehandelt. Kategorien dieser Art

kannte die Alte Kirche nicht. Zudem gehörte etwa Bischof Firmilian von Kaisareia in Kappadokien zu den eifrigsten Parteigängern Cyprians. Wegweisend für das gesamte Abendland sollte aber die Auffassung eines weiteren lateinischen Nordafrikaners, nämlich des Bischofs Augustinus, in dieser Frage werden, der schrieb: »Hic (sc. Christus) est qui baptizat«,[1] gleichgültig ob er sich dabei eines Rechtgläubigen oder eines Häretikers als Werkzeug bedient. Von daher erklärt sich etwa die Haltung der Römisch-katholischen Kirche in dieser Frage. Sie erkennt prinzipiell jede Taufe an, die mit Wasser auf den Namen der drei göttlichen Personen gespendet wird. Die Qualität des Taufspenders spielt dabei im Grunde keine Rolle. Da »Christus es ist, der tauft«, kann es sich dabei im Notfall sogar um jemanden handeln, der selbst gar nicht getauft ist. Er muß nur den Willen haben, das zu tun, was die Kirche tut.[2] Ein auch nur ansatzweises inhaltliches Verständnis dieses Tuns ist nicht vonnöten.

Diese Lehre vom Taufspender ist für uns Orthodoxe nicht nachvollziehbar; eine von einem Ungetauften vollzogene Taufe, im Namen welcher Kirche auch immer, können wir nicht anerkennen, da sie jede Rückbindung an die Kirche, die sich in ganz bestimmten Personen konkretisiert, vermissen läßt. Mag nun auch diese Entgleisung in der römisch-katholischen Lehre von der Taufe hier und heute eher theoretischer Natur sein, so greift eine zweite umso mehr ins tägliche Leben der Kirche ein: Seit einiger Zeit läßt diese Kirche getaufte Kinder zur Kommunion zu, die noch nicht gefirmt sind, d.h. deren Taufe noch nicht durch die Gabe des Hl. Geistes vollendet und besiegelt ist. Erst Jahre nach dem ersten Kommunionempfang erfolgt dann die Confirmatio, meist durch einen Bischof – Priester benötigen dazu eine besondere Vollmacht ihres Bischofs – mit dem Effekt, daß es den Theologen äußerst schwer fällt, den Sinn dieses sakramentalen Aktes zu erklären.[3] In neuerer Zeit ist man dazu übergegangen, dieses Geschehen als eine Art Initiations-Ritus ins bewußte religiöse Leben der Erwachsenen zu interpretieren. Es muß nicht verwundern, daß dies letztlich niemanden so recht überzeugen und begeistern kann.

Ich mache auf diese Probleme in der römisch-katholischen Taufpraxis an dieser Stelle deshalb aufmerksam, weil sie Gelegenheit bieten, zu zeigen, daß die Unterschiede zwischen der Orthodoxie und dem römischen Katholizismus sich keineswegs auf jene »klassischen« Punkte (filioque, Azymen, Primat, Epiklese, Purgatorium) beschränken, die in jedem theologischen Handbuch nachzulesen sind, sondern sich auch und gerade auf die täglich geübte Praxis der Spendung der Sakramente bezieht, die oft genug Differenzen offenbart, die tiefer greifen, als viele vermuten mögen.

Wie aber schätzt unsere eigene Kirche, die Orthodoxe, die Taufe von andersgläubigen Christen ein? Wie verfährt sie gegebenenfalls mit solchen, die, in nicht-orthodoxen Kirchen getauft, sich ihr anschließen möchten? Diese Frage geht – dies sei hier eigens betont – in ihrer Bedeutung über die Regelung der Modalitäten beim Übertritt einzelner weit hinaus. Vielmehr zeigt sich am jeweiligen Konversionsverfahren, was die Orthodoxie von jener Glaubensgemeinschaft insgesamt hält, welcher ein Konvertit entstammt. Es

---

1 Tract. VI, 7 in Jo: *CChL* XXXVI, 57

2 Decretum pro Armenis des Florentinums: *DS* 1315.

3 Auch in röm.-kath. Kreisen scheint sich allmählich ein diesbezügliches Problembewußtsein zu bilden. Vgl. etwa: *G. Feige,* Die katholische Firmpraxis angesichts orthodoxer Bedenken, *StdO* Jg. 1996, Heft 3 (FS K. Onasch), S. 13 f.

zeigt deutlicher als viele theologische Traktate und Dispute, welche ekklesiale Qualität die orthodoxe Kirche den anderen zumißt, wie schwer die Differenzen nach ihrem Urteil wiegen, die sie von ihnen trennen.

Leider ergibt ein Blick in die jüngere Vergangenheit und in die Gegenwart der Gesamt-Orthodoxie hierin kein einheitliches Bild. Weniger belastet uns Heutige wohl die Tatsache, daß die Moskauer Kirche in der Zeit von 1620 bis 1667 römische Katholiken wiedertaufte, Protestanten noch bis 1721, zumal wir wissen, daß (kirchen-)politische, nicht dogmatische Gründe zu dieser Entscheidung geführt haben,[4] die denn auch nach einer gewissen Zeit, der alten Überlieferung entsprechend, wieder aufgehoben wurde.[5] Seither ist es durchgängige Praxis der russischen Kirche, die Taufe und Firmung sowie gegebenenfalls die Weihen römisch-katholischer Konvertiten grundsätzlich anzuerkennen, und sie lediglich durch Abschwörung aller Häresie, Beichte und Teilnahme an den hl. Gaben aufzunehmen, Protestanten aber wegen des Fehlens des apostolischen Amtes bei ihnen durch Myronsalbung.

Irritierender als die besagte zeitweise Schwankung in dieser Frage in der Moskauer Kirche des 17. Jahrhunderts wirkt der Beschluß des Ökumenischen Patriarchats unter Kyrillos V. aus dem Jahre 1755, alle Lateiner künftig als Ungetaufte zu betrachten und zu behandeln.[6] Wiewohl diese Entscheidung vergleichbare kirchenpolitische Hintergründe besaß wie jene von Moskau im Jahr 1620, steht sie bis heute grundsätzlich in Kraft. Zwar wird sie durchaus nicht immer angewandt, vor allem nicht, wenn dies untunlich erscheint, doch muß dazu stets, ausgesprochen oder unausgesprochen, der Grundsatz der Oikonomia herangezogen werden, um der an und für sich bestehenden Rechtsnorm durch eine Art ausnahmsweiser Begnadigung die Schärfe zu nehmen.[7] In der heutigen Praxis läuft diese Oikonomia meist darauf hinaus, daß die griechische Kirche sich bei der Aufnahme römischer Katholiken mit der Myronsalbung begnügt.

Eine solch divergierende Theorie und Praxis macht nicht nur auf Außenstehende einen verwirrenden Eindruck. Gerade in der Diaspora, in der verschiedene orthodoxe Kirchen oft mühsam nach einer praktischen Verwirklichung ihrer z.T. recht theoretischen Einheit suchen müssen, bereitet sie nicht geringe Probleme. Nicht zuletzt stellt sie die Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Orthodoxie im ökumenischen Gespräch mit anderen Kirchen ernsthaft infrage.

---

4 *Metr. Makarij (Bulgakov)*, Istorija Russkoj Cerkvi, Bd. XI, St. Petersburg 1882 (ND Düsseldorf 1969), S. 23–30.

5 Vgl. *E. Chr. Suttner*, Petr Mogilas Eintreten für die Taufe abendländischer Christen, in: *K. Chr. Felmy u.a. (Hgg.)*, Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', Göttingen 1988, S. 903–914.

6 Dokumente hierzu: *Mansi* XXXVIII, 575–634; vgl. *T. Ware*, Eustratius Argenti. A study of the Greek Church under Turkish Rule, Oxford 1964, S. 65–107.

7 Dazu: *E. Chr. Suttner*, »Ökonomie« und »Akribie« als Normen kirchlichen Handelns, *OstkSt* 24 (1975) 15–26.

6. Taufe und Trinität

Ordnung im eigenen Hause zu schaffen tut also not. Wir gehen diese Aufgabe wohl am besten an, indem wir, unter Ausblendung aller kirchenpolitischen Ambitionen und Animositäten früherer und heutiger Zeiten, den Blick auf die altüberlieferte Einstellung der Orthodoxen Kirche zur Taufe in nicht-orthodoxen Glaubensgemeinschaften richten. Wichtige Ansätze zu ihrer differenzierten Einschätzung bieten bereits die Kanones 8 und 19 des Nicaenum I,[8] der Kanon 1 des hl. Basileios[9] sowie der sog. Kanon 7 des Constantinopolitanum[10]. Doch hat es erst ein Priester der Agia Sophia zu Konstantinopel namens Timotheos – wohl im 6. Jahrhundert – unternommen, die diesbezügliche Haltung der Kirche in einer Art Sendschreiben systematisch und umfassend darzulegen.[11] Seine Arbeit hat offenkundig allenthalben Anerkennung und Beifall gefunden, so daß sie in normative Rechtssammlungen der Orthodoxie wie den griechischen Nomokanon und die slavische Kormčaja kniga[12], als ganze Aufnahme und im Kanon 95 des Trullanum (692)[13] ihre Zusammenfassung gefunden hat. Timotheos schreibt dort zu Beginn:

»Drei Ordnungen gibt es in bezug auf jene, die sich der heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes anschließen wollen. Die erste Ordnung gilt für jene, welche der hl. Taufe noch entbehren, die zweite für solche, die nicht getauft, sondern nur mit dem hl. Myron gesalbt werden müssen, die dritte schließlich für die, welche weder die Taufe noch die Salbung benötigen, sondern nur ihre eigene und jede andere Irrlehre zu verwerfen haben.«

Dieser Einteilung nun folgt eine lange Liste von häretischen Gruppierungen, die jeweils durch eine kürzere oder längere Charakterisierung vorgestellt werden. Sie ist für uns deshalb so interessant, weil für jede einzelne der behandelten Gruppen festgelegt wird, welche der drei eingangs erwähnten Aufnahmeweisen anzuwenden ist, wenn ihre Angehörigen zur Orthodoxen Kirche konvertieren wollen.

Zu taufen sind danach etwa die Markioniten, die Enkratiten, Anhänger gnostischer Systeme, die Nikolaiten, Montanisten, Manichäer, also Angehörige synkretistischer Glaubensgemeinschaften, bei denen christliche Züge oft nur mehr mühsam erkennbar sind. Doch zählt Timotheos unter den zu Taufenden auch eindeutig christliche Sekten auf, als da sind: Eunomianer, Anhänger des Paulos von Samosata und des Photeinos, Sabellianer, Gefolgsleute des Markellos von Ankyra u.a. Ihnen ist gemeinsam, daß ihr Trinitätsglaube schwerste Defekte und Verbiegungen aufweist, bei denen somit das Wesen des christlichen Glaubens tief gestört, wenn nicht zerstört ist, etwa durch die vollständige Leugnung der Gottheit Christi in einer radikalisierten Form des Arianismus oder eine Erklä-

---

[8] *G. A. Rhalles – M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. II, Athen 1852, S. 133 bzw. 158 f.

[9] *Rhalles-Potles*, a.a.O., Bd. IV, Athen 1854, S. 89–92.

[10] *Rhalles-Potles*, a.a.O., Bd. II, S. 187. Tatsächlich handelt es sich um ein Zitat aus einem Schreiben des konstantinopolitanischen Klerus an den Patriarchen Martyrios von Antiocheia (461–465): *I. Ortiz de Urbina*, Nizäa und Konstantinopel (= Geschichte der Ökumenischen Konzilien I), Mainz 1964, S. 233.

[11] *Migne, PG* 86, 9–74.

[12] *V. Beneševič*, Syntagma XIV titulorum sine scholiis secundum versionem palaeo-slovenicam adjecto textu graeco e vetustissimis codicibus manuscriptis exarato, Bd. I, St. Petersburg 1906, S. 707–738 (griech. und slav. kritischer Text).

[13] *Rhalles-Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. II, S. 529–531.

rung der göttlichen Trias als eines bloßen Wechsels der äußeren Erscheinungsformen des einen Gottes.

Zu salben, nicht aber zu taufen, sind nach Timotheos etwa Quartodezimaner, Novatianer, Arianer, Makedonianer und Apollinaristen. Daß Quartodezimaner und Novatianer nicht getauft werden sollen, ist dabei leicht nachvollziehbar. Handelt es sich bei ihnen doch nicht um eigentliche Häretiker, sondern um Schismatiker, die glaubten, sich von der Großkirche bestimmter Praktiken wegen fernhalten zu müssen, die sie selber für essentiell hielten, die jedoch in Wirklichkeit eher disziplinärer Natur waren (Ostertermin bzw. Bußpraxis). Überraschender erscheint der Verzicht auf die Taufe von Arianern, Makedonianern und Apollinaristen, hatten sie doch ohne Zweifel Häresien angehangen, mit denen die Kirche im 4. Jahrhundert und z.T. noch lange darüber hinaus hart zu ringen hatte. Bestritten die Arianer und die Makedonianer die dem Vater wesensgleiche Gottheit des Sohnes bzw. des Hl. Geistes, so setzten die Apollinaristen in Christus anstelle der menschlichen Vernunftseele seine Gottheit und sprachen ihm somit indirekt den Kern seiner menschlichen Natur ab. Wenn die Alte Kirche sich dennoch mit der Myronsalbung ehemaliger Anhänger dieser Irrlehren begnügte, so ist daraus zu schließen, daß sie in diesen Fällen den trinitarischen (bzw. christologischen) Glauben zwar ernsthaft gestört, aber nicht zerstört sah.

Schließlich nennt Timotheos noch jene beim Namen, von denen beim Übertritt nur die Abschwörung ihrer Häresie zu verlangen ist: die Melitianer etwa, ägyptische Schismatiker, die sich mit der Wiederaufnahme in der Verfolgung Abgefallener nicht abfinden wollten, und vor allem die Nestorianer und verschiedene Gruppen von Monophysiten.

Nun hat die Häresienliste des Timotheos, von den zuletzt genannten Nestorianern und Monophysiten abgesehen, für uns zwar keine unmittelbare Bedeutung mehr. Doch liefert sie bei näherem Zusehen durchaus wesentliche Kriterien, die der Überlieferung nach anzuwenden sind, wenn es um die Beurteilung der Ekklesialität nicht-orthodoxer christlicher Glaubensgemeinschaften überhaupt und die Wahl der Verfahrensweise bei eventuellen Übertritten von ihnen zur Orthodoxen Kirche geht. Entscheidend ist und bleibt dabei zunächst die Frage, ob bei ihnen die Essenz des trinitarischen (und christologischen) Glaubens gewahrt und die Taufe unter dem Bekenntnis dieses Glaubens gespendet wird. Zum zweiten ist zu prüfen, ob die betreffende Gemeinschaft ein kirchliches Amt apostolischer Herkunft und Vollmacht besitzt, dessen Träger allein die Taufe durch die Erfüllung der Getauften mit dem Hl. Geist vollenden können.

Zwar werden wir schwerlich darüber hinwegsehen können, daß der lateinische Zusatz des *filioque* zum nikaino-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis, der sich in der Römisch-katholischen Kirche durchgesetzt hat und den sie nahezu allen Glaubensgemeinschaften, die aus ihr im Laufe des 2. Jahrtausends hervorgegangen sind, vererbt hat, einen höchst fragwürdigen Charakter trägt, weil es dem Vater als einziger und bleibender Quelle der trinitarischen Gottheit eine zweite zur Seite zu stellen scheint. Doch wird der trinitarische Glaube dadurch nicht in seinem Kern zerstört oder wesentlich infrage gestellt. Wenn wir also sogar Arianer und Pneumatomachen, gäbe es denn solche, nicht taufen würden, so werden wir das auf keinen Fall mit römischen Katholiken, Anglikanern, Lutheranern oder Reformierten etwa des *filioque* wegen tun können oder auch nur dür-

fen, ohne die Überlieferung unserer eigenen Kirche mit Füßen zu treten. Auch werden wir solche Christen, wenn sie von Trägern des überlieferten apostolischen Amtes die Gabe des Hl. Geistes empfangen haben, nicht gut durch die Myronsalbung aufnehmen können, wenn unsere orthodoxe Überlieferung es ausdrücklich anordnet, dies bei Nestorianern und Monophysiten zu unterlassen.

Ein solches apostolisches Amt aber besitzen die meisten reformatorischen Gemeinschaften nicht, ja lehnen es als solches überhaupt ab, so daß ihre Gläubigen sich m.E. in ebenjener Lage befinden, wie die Samaritaner nach ihrer Taufe durch Philippus vor der Ankunft des Petrus und Johannes. Bestanden bislang in dieser Hinsicht bezüglich des Anglikanismus gewisse Schwankungen, so hat durch die Einführung der Weihe von Frauen das besagte Problem für diese Gemeinschaft eine völlig neue Dimension erhalten. Dasselbe gilt auch für die Altkatholiken. Bei dieser Bemerkung bin ich mir durchaus darüber im klaren, daß die Frage der Weihe von Frauen sich auch in der Orthodoxen Kirche stellen wird, ja daß sie hier und dort bereits ernsthaft diskutiert und gar schon von namhaften Theologen und Hierarchen befürwortet wird. Möglicherweise steht uns diesbezüglich ein gewaltiges und schmerzhaftes Ringen bevor, das an Heftigkeit den Kämpfen des Altertums um Trinitätslehre und Christologie in nichts nachsteht, weil dieses Thema die Emotionen der Menschen unserer Zeit aufwählt wie kaum ein anderes.

Wut und Aufregung sind aber denkbar ungeeignete Berater bei der Lösung theologischer Probleme. Dies beweisen auch die Entscheidungen über die Taufe der Lateiner von 1620 und 1755, die man wohl heute als Fehlentscheidungen wird ansehen müssen. Wenn ich sie abschließend noch einmal aufgreife, so deshalb, weil in beiden Fällen mangels anderer theologischer Begründungen auf die altkirchliche Vorschrift des dreimaligen Eintauchens des Täuflings ins Wasser zurückgegriffen wurde, und auch heute in manchen orthodoxen Kreisen die Ablehnung der Taufe der Römisch-katholischen Kirche und protestantischer Gemeinschaften damit gerechtfertigt wird. Nun findet sich diese Vorschrift der dreimaligen Immersion des Täuflings tatsächlich in einigen altkirchlichen Kanones, etwa dem 49. und 50. der Apostel[14]. Doch kennt schon die Alte Kirche in begründeten Ausnahmefällen auch die Taufe durch Übergießen oder gar nur durch Besprengung, die in den sog. westlichen Kirchen allmählich zum Normalfall geworden ist. Diese Entwicklung mag man bedauerlich finden. Doch taugt sie keinesfalls als Begründung für eine neuerliche Taufe. Im übrigen gilt hier das Sprichwort, daß keiner mit Steinen werfen sollte, wenn er im Glashaus sitzt. Denn ich plaudere wohl kaum ein Geheimnis aus, wenn ich daran erinnere, daß zumindest heute auch in orthodoxen Kirchen nicht wenige Taufen durch Übergießen, nicht durch Tauchung gespendet werden. Welchen Sinn könnte es haben, angesichts dieser Tatsache mit zweierlei Maß zu messen? Mit Recht ist zu fragen, ob eine solche Praxis überlieferungsgerecht ist, und ob in ihr das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus, das nach dem Wort des Apostels (Röm 6,4–8) in der Taufe geschieht, einen dem Mysterium angemessenen Ausdruck findet. Aber wer diese Frage stellt, kann und muß sie auch an orthodoxe Kirchen stellen.

---

[14] *Rhalles-Potles*, a.a.O., Bd. II, S. 65–67.

Das Priestertum in den kanonischen Vorschriften der alten ungeteilten Kirche

von Georgios Panagopoulos, Patras

Dem schon von Anfang des 2. Jahrhunderts an in verschiedenen Weihestufen gestalteten klerikalen Stand versuchte die Kirche durch ihre synodale Gesetzgebung wie auch durch die Initiativen einzelner Bischöfe den rechtlichen Rahmen zu schaffen, um das Ansehen ihrer Diener abzusichern und die Erfüllung der priesterlichen Botschaft zu ermöglichen. Im folgenden stellen wir uns die Aufgabe, einen möglichst klaren Abriß der kirchlichen Gesetzgebung, die sich auf das Priestertum bezieht, zu geben, indem wir deren wichtigste Aspekte betrachten.

1. Die verschiedenen Weihestufen

Bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts begegnen wir zwei Gruppen des Klerus, der des höheren und der des niederen. Ignatios von Antiochien differenziert am deutlichsten zwischen Bischof, Presbyter und Diakon, während die Didache, Justin und Tertullian das Amt des Lektorats erwähnen[1]. Im 3. Jahrhundert ist in den Quellen die vollständige Reihe der klerikalen Stufen belegt,[2] und ein Jahrhundert später bezeichnet der Papst Innozenz I. die höheren Kleriker als »clerici superioris« und die niederen als clerici inferioris ordinis.[3] Im Osten erwähnen die Kanones des 4. Jahrhunderts die drei höheren Weihestufen[4] und von den niederen den Lektor – der als Einstiegsstufe in den klerikalen Stand angesehen wird[5] – den Sänger, den Subdiakon und den Exorzisten.[6] In den westlichen

---

[1] *Ignatios von Antiochien,* Brief an die Philadelphier, Anfang, hrsg. v. *J. A. Fischer,* Die Apostolischen Väter, München 1981, S. 194 und Brief an die Trallianer, 3,1 (*Fischer,* S. 174). *H. Leclercq,* Lecteur, in: *DACL,* Bd. 8/2, Sp. 2242.

[2] Siehe den Brief des Bischofs von Rom, Kornelius, an Fabian von Antiochien bei *Eusebios v. Kaisareia,* Kirchengeschichte, VI, 43, II. Vgl. *J. Gaudemet,* L' Église dans l' Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 100; auch *L. J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles* (Hgg.), Geschichte der Kirche, Bd. 1: Von der Begründung der Kirche bis zu Gregor dem Grossen, Einsiedeln u. a. 1963, S. 210.

[3] In einer Konstitution von 398 (Cod. Th. 16, 2, 31) wird der höhere Klerus als Sacerdotium und der niedere als Ministerium bezeichnet. Vgl. *Chr. Schweizer,* Hierarchie und Organisation der römischen Reichskirche in der Kaisergesetzgebung vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert, Bern u.a. 1991, S. 33. Der byzantinische Fachausdruck ist »ἔσωθεν τοῦ βήματος« und »ἔξωθεν τοῦ βήματος«. *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 238, Anm. 2. Vgl. *K. Kallinikos,* Ὁ χριστιανικὸς Ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, Athen 1969, S. 446 f.

[4] Apost. Kan. 69, in: *G. A. Rallis / M. Potlis,* Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν Κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 (Ndr. Athen 1966), S. 38.

[5] Vgl. *Leclercq,* Lecteur, in: *DACL,* Bd. 8/2, Sp. 2247–69.

[6] Kan. 23 und 24 Laod., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 192. Der Kan. 23 unterscheidet nachdrücklich die niederen von den höheren Ämtern, indem er den Lektoren und Sängern das Tragen des ὡράριον, des cha-

Quellen treten dagegen häufiger die Ämter des Ostiarius, des Exorzisten und des Akolouthen in Erscheinung. Da die niederen Stufen des Klerus eigentlich nicht zum Priestertum gehören, werden wir uns im folgenden mit ihnen kaum beschäftigen. Nur zwei Punkte sollen hier näher betrachtet werden.

Erstens: Während die höheren Ämter bereits im 3. Jahrhundert überall in der ungeteilten Katholischen Kirche auftauchen, ist es hinsichtlich der niederen nicht der Fall. Als Beispiel läßt sich dabei erwähnen, daß das Konzil von Elvira (ca. 306) sich nur auf die Subdiakone bezieht. In Rom erwähnt Papst Siricius (5. Jh.) alle klerikalen Stufen, während es zu dieser Zeit in Mailand unklar ist, ob Subdiakone, Akolouthen und Ostiarien überhaupt vorhanden sind. Unklarheit herrscht auch in der kaiserlichen Gesetzgebung: In einer Konstitution des Arkadios vom Jahre 399 (CTh, 12, 1, 163) sind nur die Lektoren und die Subdiakone anzutreffen. Der Grund dafür dürfte eigentlich in der Tatsache liegen, daß die niederen Stufen im Gegensatz zu den höheren ihren Ursprung nicht vom göttlichen Recht herleiten. Sie sind aus den verschiedenen Bedürfnissen der einzelnen Ortskirchen entstanden und wurden nach den jeweiligen Umständen gebildet.[7]

Zweitens: Der Terminus, der in späterer Zeit für die Weihe der höheren Grade bevorzugt gebraucht wurde, ist »χειροτονία« (Handausstreckung). Für die niederen Stufen wurde der Terminus »χειροθεσία« (Handauflegung) hauptsächlich verwendet.[8] Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß der Begriff χειροτονία ursprünglich den Wahlakt, insbesondere die Aufhebung der Hand zum Zeichen der Stimmabgabe bezeichnete. Frühzeitig wurde er aber auch für die Bezeichnung des eigentlichen Weihesakraments in Anspruch genommen, obwohl Quellenbelege für seinen ursprünglichen Sinn sogar noch im 5. Jahrhundert vorhanden sind.[9] Aber auch was den Gebrauch der Begriffe χειροτονία und χειροθεσία anbelangt, weisen die hl. Kanones aus dem 4. und 5. Jh. terminologische Schwankungen auf, die sich auf die Tatsache zurückführen lassen, daß die altkirchliche Tradition keine strenge Unterscheidung zwischen Sakramenten und Sakramentalien und darüber hinaus keine festgelegte Zahl der Sakramente kannte.[10] So verwenden die Väter des 4. Ökumenischen Konzils (451) in ihrem 6. Kanon zur Bezeichnung der Weihe der oberen Stufen sowohl den Terminus χειροτονία als auch den in der späteren Zeit ausschließlich dem niederen Klerus vorbehaltenen Terminus χειροθεσία.[11]

---

rakteristischen sakralen Gewands des Diakons während des Gottesdienstes verwehrt. Vgl. den Kommentar von Balsamon zu Kan. 22 Laod., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 191f.

7 *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 238. Zu den niederen Weihestufen siehe *E. Wieland,* Die genetische Entwicklung der sogenannten Ordines minores in den ersten drei Jahrhunderten, (RQ, Suppl. 7). Freiburg 1897; *A. Catoire,* Le sous-diakonat dans l´ église grecque, *Echo d´ Orient* 13 (1910) 22–24.

8 *H.-G. Beck,* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1957, S. 79; *W. Plöchl,* Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München, ^{2}1960, S. 177.

9 Siehe *Markus Diakon* (Anfang des 5. Jh.), Vita des hl. Porphyrios von Gaza, c. 16, hrsg. v. *H. Gregoire* und *M. A. Kugener*, Paris 1930, S. 14–16, und den Kommentar auf S. 92f.

10 *N. Matsoukas,* Μυστήριον ἐπί τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων, Thessaloniki 1992, S. 11–37; *ders.* Δογματική καί Συμβολική Θεολογία Γ, Thessaloniki 1997, S. 272 ff.

11 Kan. 6 Chalk., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 230; Kan. 9 Neok., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 84.

Spätestens an dieser Stelle sind in Bezug auf die altkirchliche Institution der Diakonissen einige Bemerkungen aus rechtshistorischer Sicht zu machen.[12] Die Entwicklung der Institution ist im Osten und Westen nicht einheitlich. Auch ist es äußerst umstritten, ob die Diakonissen tatsächlich dem ordo clericalis angehörten und ihrer Weihe der sakramentale Charakter zukam. Es gibt Quellenzeugnisse, die zuverlässige Beweise für die These liefern, daß sie dem klerikalen Stand zugerechnet wurden. Das scheint vor allem bei den Quellen der ersten drei Jahrhunderte der Fall zu sein, wie etwa in den Apostolischen Konstitutionen, der Didaskalia der Apostel und anderen. Hingegen zählt der 19. Kanon des 1. Ökum. Konzils von Nikaia (325) – nach der Interpretation mancher moderner Autoren – die Diakonissen zu den Laien und spricht ihnen, gleich wie andere Quellen der Zeit, den sakramentalen Charakter ab.[13] Schließlich untersagte der 26. Kanon des Konzils von Orange[14] (Mitte des 5. Jh.s) die Ordination der Diakonissen, die im Westen jedoch erst später verschwanden. Auch im Osten hatte schon etwas früher (4. Jh.) der 11. Kanon des Konzils von Laodikeia das Einsetzen von Diakonissen[15] als einem besonderen Amt in der Kirche für unzulässig erklärt.

Nun gehen wir auf die Behandlung der drei höheren Weihestufen über, die dem Begriff des Priestertums schlechthin angehören. Aufgrund der Bestimmung des 15. Kanons von Neokaisareia[16] läßt sich mit gutem Grund die Vermutung anstellen, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten in jeder Ortskirche meistens nur bis höchstens sieben Diakone eingesetzt werden durften. Wie aus dem Brief des Papstes Kornelius an Fabianos von Antiochien (3. Jh.) deutlich hervorgeht, trifft dies auch für die Kirche von Rom zu, wo die sieben Diakone ein Collegium bildeten, dessen Vorsteher bereits am Ende des 4. Jh.s Archidiakonus hieß und aus dessen Mitte meist der Bischof von Rom gewählt wurde. Dieser Zahl begegnet man in Rom noch bis zum 7. Jh.[17] Allerdings legt der obenerwähnte Kanon fest, daß das Beispiel der sieben Diakone der Apostelgeschichte keinen für das kirchliche Leben verbindlichen Präzedenzfall darstellen könnte, von daher sei

---

[12] Literatur in Auswahl: *A. Kalsbach*, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, 1926 (RQ 22 Suppl. H.); *ders.*, Diakonie, Diakonisse, in: *RAC* 3 (1957) 909–928; *E. Theodorou*, Ἡ »χειροτονία« ἢ »χειροθεσία« τῶν διακονισσῶν, Athen 1954; *ders*, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination, *Una Sancta* 33 (1978) 162–172; *R. Gryson*, Le ministere des femme dans l' Église ancienne, Gembloux 1972; *C. Vagaggini*, L' ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Or.Chr.Per.* 40 (1974) 145–189; *N. Afanasiev*, Presbytides or Female presidents, *in: Th. Hopko (Hg.)*, Women and the Priesthood, Crestwood, N.Y. 1983, S. 61–74; *P. G. Caron*, Lo »status« delle diaconesse nelle legislazione giustinianea, in: *Atti dell' Accademia romanistica constantiniana. IX Convegno internazionale*. Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Giurisprudenza, Napoli 1990, S. 217–230.

[13] *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 158–159. Vgl. *K. Baus / E. Ewig*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283 und Anm. 20 mit weiterer spezieller Literatur.

[14] *Bruns*, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII, Bd. 2, S. 126.

[15] Der Kanon benutzt den Terminus πρεσβύτιδες, eine andere Bezeichnung der Diakoninnen, die beim *hl. Epiphanios v. Salamis*, Contra Haer., 79, 6 anzutreffen ist. Vgl. *N. Afanasiev*, Presbytides or Female presidents, in: *Th. Hopko (Hg.)*, Women and the Priesthood, Crestwood, N.Y. 1983, S. 61 f.

[16] *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 94. Siehe aber den Kan. 16 des Trullanums, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 339–340.

[17] Die kleineren Kirchengemeinden mußten sich jedoch mit weniger als 7 Diakonen begnügen. *J. Gaudemet*, L' Église dans l' Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 102, Anm. 7.

die Erweiterung der Zahl der Diakone jeder Ortskirche über die apostolische Sieben zulässig.

Die Diakone wirkten als Gehilfen des Bischofs bei dessen Sakralhandlungen mit. Da ihnen die Priesterweihe mangelte, waren sie nicht Spender der Sakramente. Sie wurden wohl aber zur Überbringung und Verteilung der Kommunion eingesetzt.[18] Weil sie nicht nur die direkten Mitarbeiter des Bischofs waren, sondern zuweilen sogar seine Vertreter – sie wurden regelmäßig zur Verwaltung des Kirchenvermögens herangezogen[19] – war ihr Ansehen und ihr Einfluß oft größer als jene der Presbyter. Die einschlägigen Quellen lassen erkennen, daß sie oftmals den Presbytern reservierte liturgische Funktionen für sich in Anspruch zu nehmen bestrebt waren oder die Vorrangstellung der Presbyter bestritten. Verschiedene Synoden mußten sie daher an ihren wirklichen Rang erinnern und sie eindeutig auf den Platz nach den Presbytern verweisen. So verbietet der 15. Kanon des Konzils von Arles[20] (314) den Diakonen, das heilige Opfer darzubringen. Mit Kanon 18 stellte sich dasselbe Konzil der Hoffart der Diakone entgegen, die sich den Presbytern gegenüber respektlos betrugen. In gleicher Zeit untersagte im Osten das Konzil von Ankyra (314) den Diakonen, die während der römischen Verfolgungen geopfert hatten und, nachdem sie zur Kirche zurückgekehrt waren, Buße taten, »... τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν«, d. h. das heilige Brot und den Kelch darzubringen oder zu predigen.[21] Auch die Konzilsväter des I. Nicaenum gingen gegen die Ambitionen mancher Diakone vor, die in einigen Gemeinden während der Kommunion die Presbyter ihres Vorrangs zu berauben versuchten.[22] Im Westen betont die Statuta ecclesiae antiquae (c. 37)[23], daß die Rolle des Diakons die des Dieners des Bischofs sei, dessen Autorität er sich zu fügen habe.

---

[18] *W. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München [2]1960, S. 66. Im Gegensatz zum Osten durften die Diakone im Westen im Auftrag des Bischofs das Sakrament der Taufe vollziehen. *J. Gaudemet*, a.a.O., S. 102; *K. Bihlmeyer / H. Tüchle*, Kirchengeschichte I, Bd. 1, Paderborn u.a. [19]1996, S. 107.

[19] *Baus / Ewig*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S.281; *J. Gaudemet*, a.a.O., S. 102.

[20] *F. Lauchert*, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg – Leipzig 1896, S. 28: »De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.«. Zur Interpretation dieses Kanon siehe *E. Dassmann*, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, *Hereditas* 8 (1994) 183ff.

[21] *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 22–23. Über den tatsächlich rätselhaften Sinn dieser Regel wurde viel diskutiert. Handelt es sich hierbei um das Überbringen der hl. Kommunion zu den Gläubigen oder nur um den Beistand der Diakone für den Presbyter bzw. Bischof bei der Feier der Eucharistie? Vgl. *J. Gaudemet*, L'Église dans l'Empire romain (VIe–Ve siècles), Paris 1958, S. 103. Die Auskunft, die von *J. Phountoulis*, Ἐρωτήσεις καὶ ἀπαντήσεις σὲ λειτουργικὲς ἀπορίες, Bd. 2, Athen [3]1989, S. 256 gegeben wird, daß in der alten Kirche die Diakone während der Anaphora das Brot und den Kelch emporhoben, wobei der zelebrierende Bischof das Konsekrationsgebet sprach, könnte möglicherweise ein neues Licht auf die einschlägige Problematik werfen.

[22] Kan. 18, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 154. Zur Situation in der Kirche von Rom siehe *F. Prat*, Les prétentions des diacres romains au IVe siècle (Recherches des sciences religieuses), Paris 1912. Ähnliche von dem Hochmut gewisser Diakone verursachte Probleme, kamen auch im 11. Jh. innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus vor. *H.-G. Beck*, Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz, Wien 1981, S. 44 ff; reichhaltiges Material bei *V. Tiftixoglou*, Gruppenbildungen im konstantinopolitanischen Klerus, *ByZ* 62 (1969) 25–72.

[23] *Bruns*, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII, Bd. 1, S. 145.

Aber auch in bezug auf das Presbyteriat werden im 4. und 5. Jh. Versuche unternommen, es dem Bischof gegenüber aufzuwerten und dies auch theoretisch zu begründen. Die Auffassung des Aerios von Sebaste, der zufolge Episkopat und Presbyteriat dem Range nach gleich sind, weist Epiphanios von Salamis mit der Begründung zurück, nur der Bischof könne Presbyter weihen. Auch Johannes Chrysostomos sieht in der Vollmacht des Bischofs, die Klerikerweihe vorzunehmen, den grundlegenden Unterschied zwischen beiden Ämtern.[24] In der Tat kennt die kanonische Tradition der alten Kirche eine Reihe von Funktionen die dem Presbyter abgesprochen und nur dem Bischof vorbehalten worden sind. Daher dürfen die Presbyter alle Handlungen in der Kirche vornehmen, mit Ausnahme dessen, was die Grundlage dieser Handlungen selbst bildet. So teilen die hl. Kanones dem Bischof ausschließlich nicht nur das Ordinationsrecht der Kleriker, sondern auch das Weiherecht von Antimensien und neuerrichteten Kirchen[25] sowie die Bereitung bzw. Segnung des Salböls (Chrisam) zu. Zu dieser Liste der nur dem Episkopat vorbehaltenen Handlungen fügt der 6. Kanon des Konzils von Karthago (419) die Weihe der »Jungfrauen« (κορῶν καθιέρωσις) hinzu, deren geistliche aber auch materielle Betreuung eine weitere Aufgabe des Bischofs ist.[26] Außerdem obliegt ausschließlich dem Bischof, sowohl nach der kirchlichen Glaubenslehre als auch der kirchenrechtlichen Tradition, die Vollmacht des Beichtsakramentes, und nur er ist berechtigt, den bußetuenden Sünder wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen. Der 7. Kanon von Karthago[27] sowie andere Kanones sehen jedoch die Möglichkeit vor, daß auch Presbyter im bischöflichen Auftrag die Beichte abnehmen dürfen.

Aus dem Obenerwähnten wird man wohl recht den Schluß ziehen dürfen, daß entsprechend der kirchlichen Glaubenslehre, deren Ausdruck im disziplinären – verwaltungsmäßigen Bereich die hl. Kanones sind, dem Bischof die oberpriesterliche Gewalt in der Ortskirche zuteil wird[28], weil er als Vorsteher der eucharistischen Gemeinde das Mysterium der realen Gegenwart Christi unter uns vergegenwärtigt, indem er Vertreter und Abbild Jesu Christi ist (εἰς τύπον καὶ τόπον Χριστοῦ).[29]

---

[24] Vgl. *K. Baus /E. Ewig*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin*, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 281f.

[25] Vgl. den Kommentar von Balsamon und Aristenos zum Kan. 7 des II. Nicaenums, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 582.

[26] Kan. 6 und 44 Karth., in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 309 und 410.

[27] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 313.

[28] Apost. Kan. 39, 40, 41; Kan. 9 Ant. Vgl. *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1957, S. 71f.

[29] Siehe *Ignatios von Antiochien*, Brief an Smyrn. 8, 1–2; Tral. 3,1; auch *Gregor von Nazianz*, 2. Rede, PG 35, 501. Vgl. *D. Staniloae*, Orthodoxe Dogmatik, Bd. 3, Gütersloh 1995, S. 126 ff.; *J. Zizioulas*, Ἡ ἑνότης τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ καὶ τῷ Ἐπισκόπῳ κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, Athen ^{2}1990.

2. Der Eintritt in den Klerus

a. Voraussetzungen

Im Gegensatz zu einigen frühchristlichen Ketzergruppen, wie Montanisten oder Priszillianisten, die auch Frauen die Priesterweihe spendeten[30], hat die Katholische Kirche nur Männer ausschließlich zu den klerikalen Weihen zugelassen. Obwohl aber die Ablehnung der Frauenordination ein kanonischer Grundsatz von ekklesiologischer Bedeutung ist, lassen sich in der schriftlichen Gesetzgebung der Kirche kaum Spuren dieses Verbots antreffen. Nur im Westen verbot das Konzil von Nimes (396, Kan. 2)[31] die Frauenordination, indem es sich gegen die Priszillianisten zur Wehr setzte. So ist das männliche Geschlecht die erste fundamentale Voraussetzung zur Erlangung der Ordination. Die zweite ist die Taufe und der feste Glaube an die kirchlichen Dogmen,[32] da beides, Taufe und Glaube, in untrennbarer Verbindung eine und dieselbe lebensspendende Realität ausmachen, die für die Erlösung des Menschen conditio sine qua non ist.[33] Nur derjenige, der ordnungsgemäß getauft ist, darf in den klerikalen Stand eintreten. Daher wird jene Ordination von der Kirche nicht anerkannt, die in einer Religionsgemeinschaft vorgenommen wurde, deren Taufe die Kirche als nichtig ansieht. Dagegen wird die Ordination einzelner Gemeinden, deren Taufe die Kirche als gültig erachtet, anerkannt.[34] In bezug auf das Erfordernis der Taufe zur Zulassung zum geistlichen Stand ist auch zu bemerken, daß trotz der Bestimmungen sowohl des Konzils von Laodikeia (Kan. 3) als auch vom I. Nicae-

---

30 *J. Gaudemet*, L'église dans l'Empire romain (IVe – Ve), Paris 1958, S. 122, Anm. 3.

31 In: *Lauchert*, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg Leipzig 1896, S. 184. Vgl. *P.-H. Lafontaine*, Les Conditions positives de l' Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada 1963, S.7 ff.

32 *P.-H. Lafontaine*, a.a.O. , S. 57 ff.

33 *Basileios der Große*, De spiritu sancto 12, 28: *PG* 32, 116C–117C: »Πίστις δὲ καὶ βάπτισμα, δύο τρόποι τῆς σωτηρίας, συμφυεῖς ἀλλήλοις καὶ ἀδιαίρετοι. Πίστις μὲν γὰρ τελειοῦται διὰ βαπτίσματος, βάπτισμα δὲ θεμελιοῦται διὰ τῆς πίστεως καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ἑκάτερα πληροῦται ... Καὶ προάγει μὲν ἡ ὁμολογία πρὸς τὴν σωτηρίαν εἰσάγουσα, ἐπακολουθεῖ δὲ τὸ βάπτισμα ἐπισφραγίζον ἡμῶν τὴν συγκατάθεσιν.« Vgl. *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, St. Ottilien 1996, S. 40 f.

34 Vgl. Kan. 8 und 19 I. Nik.; Kan. 7 II.Konst.; Kan. 95 Trull.; Kan. 68 Karth. Gegenüber den aus einer schismatischen oder häretischen Gemeinde zur Katholischen Kirche Zurückkehrenden ließ man je nach den jeweiligen Umständen Milde walten und beließ eventuell deren Kleriker, wie im Falle der Novatianer in Nikaia und der Donatisten in Nordafrika, in ihrem bisherigen Rang. *K. Baus /E. Ewig*, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. *v. H. Jedin*, Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283 f. Zu diesem für das kirchliche Leben immeraktuellen Thema der Anerkennung der Sakramente (Taufe und Ordination) der Häretiker bzw. Schismatiker siehe *P. Galtier*, La reconciliation des hérétiques, *Recherches de sciences religieuses* 5 (1914) 201ff.; *M. Jugie*, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, Bd. 3, Parisiis 1930, S. 89–97, 103–125; *H. Alivisatos*, Ἡ οἰκονομία κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen 1949, S. 69–71; *A. Christophilopoulos*, Ἡ εἰς τὴν Ὀρθοδοξίαν προσέλευσις τῶν ἀλλοθρήσκων καὶ ἑτεροδόξων, *Theologia* 27 (1956) 322–333; *H. Kotsonis*, Περὶ τοῦ κύρους τῆς ἱερωσύνης τῶν Ἀγγλικανῶν ἀπό τῆς ἀπόψεως τοῦ Κανονικοῦ Δικαίου τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, *Theologia* 28 (1957) 354–375, 532–549. Eine aufregende Diskussion lösten die zu behandelnden Kanones – hauptsächlich der 7. des I. Konst. – bei den griechischen Theologen in der Zeit der Türkenherrschaft aus. Siehe dazu *G. Metallinos*, »Ὁμολογῶ ἓν βάπτισμα«. Ἑρμηνεία καὶ ἐφαρμογὴ τοῦ Ζ΄ κανόνος τῆς Β΄οἰκουμενικῆς Συνόδου ἀπὸ τοὺς Κολλυβάδες καὶ τὸν Κων/νο Οἰκονόμο, Athen ^{2}1996.

Nicaenum,[35] die dem Neugetauften (νεόφυτον) den Eintritt in den Klerus verwehren, mehrere Beispiele erkennen lassen, wie weit das kirchliche Alltagsleben von den Erfordernissen der kanonischen Gesetzgebung abwich. Die Fälle der hl. Ambrosios von Mailand, Synesios von Ptolemais, Eusebios IV. von Kaisareia, Nektarios von Konstantinopel u.a. liefern einen überzeugenden Beleg dafür.[36]

An die Voraussetzung der Taufe knüpft, wie bereits erwähnt, die des festen Glaubens an die dogmatische Lehre der Kirche an. Dies kommt nachdrücklich im Kanon 12 von Laodikeia[37] zum Ausdruck. Die afrikanische Rechtsdisziplin ging noch weiter, da das Konzil von Karthago (397) nicht nur den persönlichen Glauben des Kandidaten sondern auch den Glauben all jener, die mit ihm wohnen, verlangt.[38] Aber die christliche Überzeugung reicht nicht aus: Der Kleriker soll Zeugnisse seiner moralischen Qualität gewähren. Die Konzilien von Elvira (ca. 306) und von Neokaisareia (ca. 319) halten auch die alten und sogar vergebenen Sünden – darunter sind hauptsächlich die sogenannten Fleischsünden zu verstehen – für Weihehindernisse.[39] Die Apostolischen Kanones 17 und 18 schließen vom Klerus diejenigen aus, die nach der Taufe zwei Ehen geschlossen haben oder mit einer Witwe, eine Dirne oder einer Schauspielerin verheiratet sind.[40] Zu den Voraussetzungen der Priesterweihe zählt auch die Forderung nach körperlicher Integrität und psychischer Gesundheit des Kandidaten.[41]

Eine weitere Frage betrifft das Alter des Kandidaten und die gesetzlich vorgeschriebenen Weiheinterstitien, d.h. Mindestfristen,[42] die zur Erlangung der höheren Weihestu-

---

[35] Kan. 2: »Ἐπειδὴ πολλὰ...ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικόν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας, εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προάγειν εἰς ἐπισκοπήν, ἢ εἰς πρεσβυτέριον, καλῶς ἔδοξεν τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίγνεσθαι...« in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 116–117. Vgl. Apost. Kan. 80; Kan. 10 Sard. und Kan. 17 Prima-Secunda.

[36] *J. Gaudemet,* L'église dans l'Empire romain (IVe – Ve siecles), Paris 1958, S. 130; *N. Milasch,* Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 258; *A. Christophilopoulos,* Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικήν, Athen 1957, S. 30. Einen einzigartigen und unvergleichbaren Fall stellt die Ordination des Philoxenos zum Bischof von Hierapolis dar, der sogar nach dem Empfang der Weihe durch den antiochenischen Bischof Petros Gnapheus ungetauft blieb. *Theodor Anagnostes,* Kirchengeschichte, 3, 35, hrsg. v. *G. Chr. Hansen* (*GCS*), Berlin 1971, S.124.

[37] In: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 182. Der Synesios-Fall bildet auch hierbei eine glänzende aber – so viel ich weiß – einzige in den Quellen bezeugte Ausnahme. Vgl. *C. Lacombrade,* Synesios de Cyrene, Paris 1978.

[38] Kan. 18, in: *F. Lauchert,* Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, Freiburg – Leipzig 1896, S. 166.

[39] Kan. 30 Elv., in: *Bruns,* Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII, Bd 2, S. 176; Kan. 9 und 10 Neok. in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 84, 87. Vgl. *J. Gaudemet,* L'église dans l'Empire romain (IVe–Ve siecles), Paris 1958, S. 133, Anm. 1.

[40] In: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 23, 25. *Christophilopoulos,* Θέματα..., 34 f. *Lafontaine,* Les Conditions positives de l' Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada 1963, S. 354 ff. Zur Echtheitsfrage der Apost. Kanones siehe, *P. Menevisoglou,* Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm 1990, S. 117 ff.

[41] Kan.1 I.Nik.; Apost. Kan. 21, 22, 23, 24; Kan. 8 Prima-Secunda. Quellenbelege aus der Westkirche bei *K. Baus / E. Ewig,* Die Rechtskirche nach Konstantin dem Großen. Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. *H. Jedin,* Bd. II/1, Freiburg – Basel – Wien 1973, S. 283, Anm. 23.

[42] Siehe dazu Kan. 10 Sard., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 256–257. Vgl. den Kommentar von Balsamon zum Kan.17 Prima-Secunda, in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 702 ff.

fen einzuhalten sind. Gemäß den Apostolischen Konstitutionen (Ende des 4. Anfang des 5. Jh.s), welche die entsprechenden Vorschriften der Didaskalia Apostolorum (3. Jh.) übernimmt,[43] sollte der Bischofskandidat das 50. Lebensjahr erreicht haben. Das Konzil von Neokaisareia fordert das 30. Lebensjahr für den Presbyterkandidaten, indem es sich auf die öffentliche Wirkung Jesu Christi beruft.[44] Im 6. Jh. setzte Kaiser Justinian mit römischer Gründlichkeit ein Mindestalter für die einzelnen Weihestufen fest. Die Vorschrift der Apostolischen Konstitutionen über das Alter der Bischöfe setzte er zuerst auf 35 Jahre, später auf über 30 herab.[45] Der Kanon 11 von Neokaisareia wurde durch die Bestimmung ersetzt, daß man die Priesterweihe erst mit 35 Jahren empfangen durfte. Diakone und Subdiakone mußten mindestens 25 Jahre alt sein. Das Trullanum gab schließlich dem 11. Kanon von Neokaisareia seine Geltung zurück und legte darüber hinaus das Mindestalter der Subdiakone auf das 20., das der Presbyter auf das 30. Lebensjahr fest, während es die einschlägige justinianische Vorschrift über die Diakone fortbestehen ließ. Mit diesem Beschluß kam in diesem Punkt Übereinstimmung mit der abendländischen Rechtsdisziplin zustande.[46]

Waren sich die Kirchen beider Teile des Reiches über das Mindestalter der Priesterkandidaten einig, so gingen sie in der Frage des Zölibats[47] verschiedene, ja sogar entgegengesetzte Wege. In den ersten drei Jahrhunderten gab es für die Kleriker keine allgemeine und strenge Lex continentiae, obgleich die Jungfräulichkeit und das ehelose Leben besonders hochgeschätzt wurden und nicht wenige Angehörige des höheren Klerus sich der Ehe enthielten. Zum erstenmal forderte das spanische Konzil von Elvira (ca. 306) die Ehelosigkeit des höheren Klerus.[48] So setzte im Abendland die Entwicklung ein, die, be-

---

[43] Konst. Apost. 1. 2, c.1. v.1–3. *J. Blokscha*, Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931) 41; *J. Gaudemet*, L'église dans l'Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 124.

[44] Kan. 11, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 88.

[45] Nov. 123, c. 1, in: *R. Schoell / G. Kroll*, Corpus Juris Civilis, Vol. III Novellae, Berlin [8]1963 (Ndr. Hildesheim 1988), S. 594; Nov. 137, c. 2, in: *R. Schoell /G. Kroll*, a.a.O., S. 697. Siehe *H. Alivisatos*, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I., Berlin 1913 (Ndr. Aalen 1973), S. 54; *J. Blokscha*, Die Altvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931), S. 45; *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 353.

[46] Zu den abendländischen Vorschriften siehe *J. Blokscha*, Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend, *Archiv für kath. Kirchenrecht* 111 (1931), S. 47 ff.; auch *J. Gaudemet*, L'Eglise dans l'Empire romain (IVe–Ve siecles) Paris 1958, 124 f.

[47] Allgemeine Literatur in Auswahl: *F. X. Funk*, Zölibat und Priesterehe im christlichen Altertum, in: *Ders.*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 3 vol., Paderborn 1897, Bd. 1, S. 121–155; *E. Vacandard*, Les origines du célibat ecclésiastique, *Revue du clergé francais 41 (1905) 252–289; C. J. Hefele / H. Leclercq*, Histoire des Conciles, Bd. 2, Paris 1908, S. 1321–1348; *P.-H. Lafontaine*, Les Conditions positives de l'Accession aux Ordres dans la première législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada 1963, S. 155–216; *M. Boelens*, Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Strafe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139, Paderborn 1968; *B. Kötting*, Der Zölibat in der alten Kirche, Münster 1970; *R. Gryson*, Les origines du célibat ecclésiastique, Gembloux 1970; *H. Crouzel*, Le célibat et la continence ecclésiastique dans l' Église primitive: Leurs motivations, in: *J. Coppens (Hg.)*, Sacerdoce et célibat. Etudes Historiques et Théologiques, Gembloux 1971; *G. Denzler*, Die Geschichte des Zölibats, Freiburg – Basel – Wien 1993; *St. Heid*, Zölibat in der frühen Kirche, Paderborn u.a. 1997.

[48] Kan. 33, in: *Bruns*, Canones Apostolorum et conciliorum saec. IV–VII., Bd. 2, S. 6. Zu den Interpretationsproblemen dieses Kanons siehe *P.-H. Lafontaine*, Les Conditions positives de l' Accession aux Ordres dans la pre-

sonders durch die von den Päpsten Siricius, Innocenz u.a. erlassenen Dekretalen[49] gefördert, zur allgemeinen Durchsetzung des Zölibats führen mußte. Jedoch wurden die diesbezüglichen Vorschriften noch gegen Ende des 11. Jh.s nicht streng eingehalten.[50] Im Osten stellte man auf dem Konzil von Nikaia (325) den Antrag, den höheren Klerus zur Enthaltsamkeit zu verpflichten, wie es ähnlich kurz zuvor in Spanien geschehen war.[51] Der Einwand aber, den der greise und ehrwürdige ägyptische Bischof Paphnutios erhob, der trotz seiner strengen asketischen Lebensführung den allgemeinen Zölibat des Klerus mißbilligte, wehrte die Festlegung einer solchen gesetzlichen Regelung ab.[52] Man blieb bei der alten Bestimmung, die bereits ein paar Jahre vorher das Konzil von Neokaisareia verschärft hatte, daß niemand nach dem Empfang der höheren Weihe eine Ehe eingehen durfte.[53] Mitte des 6. Jahrhunderts begann sich jedoch unter dem Einfluß der justinianischen Gesetzgebung die Tendenz zur Einführung des Zölibats der Bischöfe auch in der Ostkirche Geltung zu verschaffen. Zwar versuchte Justinian nur die Kinderlosigkeit der Erzpriester zu garantieren[54], um die Vergeudung kirchlichen Gutes durch Vererbung an Kinder zu verhindern.[55] Das aber bedeutete in der Tat die Ehelosigkeit der Bischöfe; eine Regelung, die auch vom 12. Kanon des Trullanum übernommen und bestätigt wurde.[56]

---

mière législation ecclésiastique (300–492), Ottawa, Kanada, S. 207, Anm. 107. In den Jahren 390 und 410 schärften zwei Konzilien in Karthago die Ehelosigkeit des höheren Klerus unter Verhängung von Strafen von neuem ein. Die diesbezüglichen Vorschriften fanden als Kan. 3 und 4 des Konzils von Karthago (419), das die Gesetzgebung der vorausgegangenen afrikanischen Konzilien bis zu einem gewissen Grad kodifizierte, auch in die kanonischen Sammlungen der Ostkirche Eingang. Allerdings ist es bemerkenswert, daß die byzantinischen Kanonisten, in ihrem Versuch diese Kanones mit der den allgemeinen Zölibat ablehnenden ostkirchlichen Rechtsdisziplin zu vereinbaren, diese Regelungen dahin interpretieren, sie verfügt den höheren Klerikern nicht ein allgemeinenes Zölibatsgesetz, sondern nur zeitweilige Enthaltsamkeit während der Zeit ihres Dienstes in der Kirche. Siehe die einschlägigen Scholien von *Zonaras, Balsamon* und *Aristenos* in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 302 ff.

[49] *Siricius,* 2. Brief, 2, 8–10, PL 13, 1138f. *Innoc. I.,* 2. Brief, 2, 12, *PL* 20, 475 A; 6. Brief, 1–3, *PL* 20, 496 f.; *Leo I.,* 12. Brief, 3, 5, *PL* 54, 648, 651–653.

[50] *W. Plöchl,* Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ^{2}1960, S. 180.

[51] Man sieht sich hierbei veranlaßt, den Einfluß des spanischen Bischofs Hosios von Kordoba, eines der führenden Väter des I. Nicaenums, der auch am Konzil von Elvira teilgenommen hatte, zu erkennen. Vgl. *B. Kötting,* Das Zölibat in der alten Kirche, Münster 1970, S. 15; *V. de Clercq,* Ossius of Cordoba, Waschington 1954, S. 278–280.

[52] *Sokrates,* Kirchengeschichte, 1, 11, *PG* 67, 101 C–102 B; *Sozomenos,* Kirchengeschichte, 1, 23, hrsg. v. *J. Bidez* (*GCS* 50), Berlin 1960, S. 44; Die Mehrheit der modernen Autoren nimmt an, daß der zu behandelnde Bericht der alten Kirchenhistoriker der geschichtlichen Wahrheit entspricht. *R. Gryson,* Les origines du célibat ecclésiastique, Gembloux 1970, S. 92 f. Jedoch stellte man sich neuerdings wieder die Aufgabe, deren geschichtlichen Charakter zu bestreiten und den Paphnutios-Fall als Legende zu erweisen. *F. Winkelmann,* Die Problematik der Entstehung der Paphnutioslegende, in: *J. Hermann, H. Köpstein , R. Müller (Hgg.),* Griechenland – Byzanz – Europa. Ein Studienheft, Amsterdam 1988, S. 32–42.

[53] Kan. 1, in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 70. Im engen Zusammenhang mit dem Zölibat stehen die Bestimmungen des I. Nik. (Kan. 3), die das Zusammenleben in Wohngemeinschaft von Frauen (virgines subintroductae) und Geistlichen heftig bekämpfen. Vgl. Kan. 19 Ankyra; Kan. 88 Basil.; Kan. 5 Trull.

[54] Nov. 6, c. 1; Nov. 123, c. 1, in: *R. Schoell / G. Kroll,* Corpus Juris Civilis, Vol. III Novellae, Berlin ^{8}1963, S. 37, 594.

[55] Diesbezüglich siehe *Sp. Troianos,* Zölibat und Kirchenvermögen in der früh- und mittelbyzantinischen Gesetzgebung, in: *D. Simon (Hg.),* Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, München 1992, S. 133–146.

[56] *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 330–331. *R. M. T. Cholij,* Married Clergy and Ecclesiastical Continence in Light of the Council in Trullo (691), *AHC* 19 (1987) 71–290. Es scheint aber, daß diese Bestimmung auch in

Den übrigen Weihestufen blieb jedoch nach wie vor die freie Wahl, vor dem Empfang der Weihe eine Ehe einzugehen.[57]

b. Wahl und Weihe

Die Aufnahme in den Klerus erfolgt durch die Wahl und die Weihe des Kandidaten. Die Weihe (χειροτονία) selbst ist unwiederholbar und erfolgt für eine bestimmte Stadt oder Kirche, d. h. nicht in abstracto, ohne Ortsverbindung (ἀπολελυμένως).[58] Eine in abstracto vollzogene Priester- bzw. Bischofsweihe ist nach der einschlägigen Bestimmung des 4. Ökumenischen Konzils (Kan. 4) kanonwidrig.

Ein aus rechtsgeschichtlicher Sicht besonderes Interesse weist die Wahl der Bischöfe auf, auf deren Aspekte wir im folgenden kurz eingehen werden. Das I. Nicaenum (325) schrieb im 4. Kanon vor – indem es eine längst geltende Gewohnheitstradition bestätigte –, daß ein Bischof durch alle Provinzialbischöfe (d. h. durch die Provinzialsynode) bestellt werden soll (καθίστασθαι). Kann das nicht geschehen, entweder aus Rücksicht auf die Dringlichkeit oder aus Rücksicht auf die große Entfernung, so sollten wenigstens drei Bischöfe der Provinz zusammenkommen und die Stimmen der übrigen schriftlich bekanntgegeben werden. Erst dann soll die Ordination stattfinden, wobei die Bestätigung des Wahlvorgangs dem Metropoliten (Vorsteher der Provinzialsynode) vorbehalten ist.[59] Wie die byzantinischen Kanonisten Zonaras, Balsamon und Aristenos mit Recht betonen, bezeichnet das Wort »καθίστασθαι« den Wahlvorgang und nicht die Weihe.[60] Die Zahl der Bischöfe, welche an der Bischofsweihe des Neugewählten teilnehmen, wird vom 1. Apostolischen Kanon auf mindestens 3 bzw. 2 festgelegt.[61] So bezieht sich die Vor-

---

der spätbyzantinischen Zeit (12. Jh.) manchmal kaum Beachtung fand; sonst hätte sich der Kaiser Isaakios Angelos nicht dazu veranlaßt gesehen, sie von neuem einzuschärfen. *F. Dölger,* Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, 2. Teil, München – Berlin 1925, Nr. 1573. Der Text des Dekrets in: *J. Zepos / P. Zepos,* Jus graecoromanum, Bd. 1, Athen 1931 (Ndr. Aalen 1962), S. 435.

[57] Kan. 6, 13 Trull; Der Kan. 13 erlaubt den verheirateten Kandidaten, ihr eheliches Leben auch nach der Priester- bzw. Diakonenweihe fortzusetzen und verurteilt diejenigen, die sie davon abhalten würden, in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 333–334. Diese Regelung wird von *V. Laurent,* L' oeuvre canonique du concile in Trullo (691–692). Source primaire du droit de l' Eglise orientale, *Rev. Et. Byz.* 23 (1965) 7–41, hier 32, als Vorstoß gegen die Autorität des päpstlichen Stuhles angesehen. Man kann hierzu sagen, daß der Vorwurf, das Trullanum enthalte eine Reihe von Kanones antirömischen Charakters, bei den westlichen Autoren seit langem ein locus communis ist. Allerdings wurde neuerdings versucht, die zu behandelnden Vorschriften aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten und sie nicht als Ausdruck der angeblichen antirömischen Haltung der ostkirchlichen Hierarchie, sondern als das Bestreben zur Vereinheitlichung der kirchlichen Rechtsdisziplin zu deuten. *H. Ohme,* Die sogenannten »antirömischen Kanones« des Concilium Quinisextum (692) – Vereinheitlichung als Gefahr für die Einheit der Kirche, in: *G. Nedungatt / M. Featherstone (Hgg.),* The Council in Trullo Revisited, (Kanonika 6), Rom 1995, S. 307–321.

[58] Kan. 6 von Chalkedon: *Rallis/Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 230.

[59] *Rallis/Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 122: »Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι. Εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκη, ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξ ἄντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων, καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι. Τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.«

[60] Den byzantinischen Kanonisten folgt auch *Du Cange,* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lyon 1688, sub. v°.

[61] In: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 1. *P. L' Huiller,* La pluralité des consecrateurs dans les chirotonies épiscopales, *Messager de l' Exarchat* 11 (1963) 97–111.

schrift des I. Nicaenum hauptsächlich auf die Wahl, für deren Gültigkeit die Mitwirkung, wenn möglich, der ganzen Synode der kirchlichen Provinz, und darüber hinaus die Bewilligung des Metropoliten erforderlich ist. Diese Regel wurde auch vom Kanon 19 des Konzils von Antiochien und Kanon 12 des Konzils von Laodikeia wiederholt. Auch die altafrikanische Rechtsdisziplin sieht einen ähnlichen Vorgang vor.[62] Obwohl der obenerwähnte nizänische Kanon den Eindruck zu erwecken scheint, daß die Konzilsväter die Mitwirkung des Volkes der Kirchengemeinde bei der Bischofswahl auszuschließen beabsichtigten, entspricht dies nicht den Tatsachen: Aus dem Sendschreiben desselben Konzils an die alexandrinische Kirche und die Christen Ägyptens, Libyens und der Pentapolis[63] geht am deutlichsten hervor, daß die Konzilsväter die schon vom hl. Klemens von Rom und dem hl. Kyprian von Karthago[64] bezeugte Mitwirkung der Laien nicht ablehnten. Einige Jahrzehnte später verfügte die Synode von Laodikeia anläßlich der Störungen, die bei den Bischofswahlen verursacht worden waren, daß es absolut verboten ist, daß der »versammelte Pöbel« diejenigen wähle, die in den Dienst der Kirche aufzunehmen sind.[65] So wurde der Weg zur Einschränkung des Wahlrechtes des Volks eingeschlagen, auch wenn, der richtigen Interpretation des Kanons zufolge, die Ratio der Vorschrift nicht die Mitwirkung der Gläubigen als solche betrifft, sondern die von verschiedenen aufrührerischen Laiengruppen verursachten Unruhen.[66] So kam es zu den Novellen 123 und 137 des Kaisers Justinian, wobei das Wahlrecht dem Stadtklerus und den primores civitatis[67], d. h. den vornehmen Bürgern der Stadt zugesprochen wird, die drei Namen vorschlagen mußten, die als Grundlage für den vom I. Nicaenum vorgesehenen Wahlvorgang zu gelten hatten. Im Westen blieb hingegen der Einfluß von Volk und Stadtklerus auf das Besetzungsrecht der Bischofsstühle besser erhalten, wie es aus den Papstbriefen Cölestins I. und vor allem Leos des Großen (5. Jh.) zu entnehmen ist.

---

62 Kan. 13 Karth., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 325; Vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 358, Anm. 12.

63 *Theodoretos von Kyros,* Kirchengeschichte, 1,7, hrsg. v. *L. Parmentier* (GCS 19), Berlin 1911, S. 39 ff. Daher hat *Balsamon*, der aus seiner Mißbilligung des Wahlrechts der Laien kein Hehl macht, nicht Recht, wenn er in seinem Kommentar zum Kan. 4 behauptet, die Konzilsväter hätten dem Volk dieses Recht absprechen wollen. In: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S.123.

64 67. Brief, 5, PL 3, 1027: »...et episcopus deligatur plebe praesente, quae singularum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit. Quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum... iudicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur«.

65 Kan. 13, in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 3, S. 183.

66 So *F. L. Ganshof*, Note sur l' élection des évêques dans l' empire romain au IVme et pendant la première moitié du Vme siecle, *Rev. intern. des droits de l' antiquité* 4 (1950) 469 f.: »On a fait observer que ce canon n' excluait formellement les laiques de l' élection, mais qu' il s' opposait seulement aux mouvements de foules, c' est-à-dire à l' action désordonnée des laiques. Cela parait exact.« Vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 358; *W. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ^{2}1960, S. 187.

67 Bereits in den Quellen des 5. Jh.s tritt die Mitwirkung der prominenten Bürger einer Stadt bei den Bischofswahlen hervor. *E. Schwartz (Hg.),* Acta Conciliorum Oecumenicorum II. Concilium Universale Chalkedonense, III, Berlin et Leipzig 1935, Act. XVII, 43, S. 98–99: »... καὶ αὐτὸν ἐξ αὐθεντίας ἔχειν τοῦ χειροτονεῖν τοὺς μητροπολίτας ἐν τε τῇ Ἀσιανῇ καὶ Ποντικῇ καὶ Θρακικῇ ταῖς διοικήσεσι κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον ὥστε ψηφίζεσθαι μὲν παρὰ τῶν ἑκάστης μητροπόλεως κληρικῶν καὶ κτητόρων καὶ λαμπροτάτων ἀνδρῶν, ἔτι μὴν καὶ παρὰ τῶν κατὰ τὴν ἐπαρχίαν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων πάντων ἢ τῶν πλειόνων καὶ ἐπιλέγεσθαι ὅνπερ ἂν οἱ προειρημένοι ἄξιον εἶναι τῆς κατὰ τὴν μητρόπολιν ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δοκιμάσοιεν.«

Als weiteres Element trat im 5. Jh. das allmählich wachsende Eingreifen der staatlichen Autorität in die Bischofswahlen zutage. Die Meinung von N. Milasch, die Einschaltung der kaiserlichen Macht in den Wahlvorgang dürfe als kanonmäßig gelten, kann unsere Zustimmung nicht finden. Der Geist und der Wortlaut der obenerwähnten Kanones, zu denen auch nicht zuletzt der 3. Kanon des II. Nicaenum[68] (787) hinzuzufügen ist, sowie das Wesen der Kirche als gottmenschliche Gemeinschaft lassen die Annahme einer solchen These überhaupt nicht zu.

3. Klerikale Standespflichten

Nachdem der Kandidat zum Bischof gewählt und geweiht worden ist, ist er mit seiner Ortskirche nach dem Vorbild der ehelichen Vereinigung Jesu Christi mit der Kirche untrennbar verbunden. So verbietet eine Reihe von hl. Kanones sowohl lokaler als auch Ökumenischer Synoden die Translation (μετάθεσις) der Bischöfe. In der Tat gab es jedoch immer wieder Fälle von Bistumswechseln; eine Tatsache, die eine der am meisten diskutierten und heftig umstrittenen Fragen des orthodoxen Kirchenrechts bildet.[69] Den klassischen Präzedenzfall bot die Translation Gregors von Nazianz von Sassima auf den bischöflichen Stuhl von Konstantinopel im Jahre 380. Seinen Gegnern hielt der hl. Gregor entgegen, daß er das Bistum von Sassima nie betreten habe und daß das Translationsverbot ein längst außer Kraft stehendes Gesetz sei (νόμος πάλαι τεθνηκώς).[70] Die Lage sieht aber etwas anders aus. Das Translationsverbot taucht zum ersten Mal im 14. Apostolischen Kanon auf, der jedenfalls vom byzantinischen Kanonisten Theodor Balsamon dahin interpretiert wurde, daß im Fall eines wirklich dringenden Bedürfnisses der Bistumswechsel erlaubt sei.[71] Ähnliche Vorschriften erließen das 1. Ökumenische Konzil von Nikaia, das Konzil von Antiochien (Kanon 21) und die Synode von Sardika. Der 1. Kanon dieser letzen Synode setzt sich mit bemerkenswerter Schärfe gegen die bischöflichen Translationen ein, wobei er uns auch einen klaren Einblick in deren finanziellen Hintergrund verschafft: Die eigentliche Ursache der Translationen, so der Kanon, sei die Habgier der Bischöfe, da immer Translationen von kleineren und ärmeren auf größere und reichere Bistümer und niemals das Gegenteil der Fall gewesen sei.[72]

Auch die bischöfliche Abdankung (παραίτησις) wird strengstens verurteilt.[73] Der Brief des 3. Ökumenischen Konzils von Ephesos (431) an die Kirche von Pamphylien, der von N. Milasch als 9. Kanon des Ephesinum bezeichnet wird[74], enthält die Vorschrift, daß der

---

[68] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 564.

[69] *K. M. Rallis/Potlis*, Περὶ μεταθέσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1898; *L. Ober*, Die Translation der Bischöfe im Altertum, *Archiv für Kath. Kirchenrecht* 88 (1908) 209–229; 441–465; 89 (1909) 3–33.

[70] Vgl. *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 72.

[71] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 49 f.

[72] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 228.

[73] *K. M. Rallis*, Περὶ παραιτήσεως ἐπισκόπων κατὰ τὸ δίκαιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1911.

[74] *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 369; Vgl. *P. Menevisoglou*, Ἱστορικὴ εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς κανόνας τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Stockholm 1990, S. 223 ff.

Bischof auf seinen Thron, zu dem er bestellt worden ist, nicht verzichten darf.[75] Allerdings kennt die Kirchengeschichte auch hierbei eine Reihe von Ausnahmen von dieser Regel.

Ein anderer Fragenkomplex bezieht sich auf die Beziehungen der Bischöfe zueinander. Dem Bischof fällt in seiner Provinz, wie bereits erwähnt, die geistliche und verwaltungsmäßige Vollmacht zu. Deswegen dürfen zwei Bischöfe in einer Stadt (ἐν τῇ πόλει) d. h. in einer und derselben Ortskirche nicht residieren.[76] Ferner unterzieht eine erstaunlich lange Reihe von Kanones denjenigen Bischof der Strafe der Absetzung, der in die Angelegenheiten einer anderen Kirchenprovinz eingreift.[77]

Nun richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die zwei übrigen Weihestufen, den Presbyter und den Diakon. Nach einem grundlegenden Prinzip der altkirchlichen kanonischen Tradition sollen der Klerus und die Laien ihrem Bischof Gehorsam zeigen. Mit der klerikalen Zugehörigkeit zum Sprengel eines Bischofs stand im engsten Zusammenhang die Gehorsams- und Residenzpflicht (stabilitas loci). Jeder Kleriker mußte an dem Ort verbleiben, wo er von seinem Bischof zur Dienstleistung eingesetzt wurde. Schon die Kanones 15 und 16 des 1. Ökumenischen Konzils untersagen nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Presbytern und Diakonen, ihren Sprengel zu verlassen und von einer Stadt in die andere zu wandern, um dort ihre Tätigkeit fortzusetzen.[78] So wurde der Stellenwechsel der Kleriker von der Bewilligung des Bischofs abhängig. Schon zu Beginn der kirchlichen Rechtsgeschichte entwickelte sich die Form der Entlassung aus dem Sprengel, wobei der entlassende Bischof in einem Brief (ἀπολυτικὴ bzw. συστατικὴ ἐπιστολή) an den aufnehmenden Bischof das Untertansverhältnis des Klerikers aufhob und an den neuen Bischof alle Weiherechte übertrug. Das Konzil von Nikaia schuf eigene Musterformulare für niedere Kleriker und Presbyter, die später (12. Jh.) auch im Westen in das sogenannte Decretum Gratiani Eingang fanden und für Jahrhunderte in Geltung blieben.[79]

Aber auch hinsichtlich des Privatlebens der Kleriker hat sich die Kirche mit großem Eifer darum bemüht, die geistliche Standesehre und das Ansehen des Priestertums zu schützen und die Kleriker vor den verderblichen Einflüssen der Welt zu bewahren. So wurde die Lebensführung des Klerus von der kirchlichen Gesetzgebung besonderen Normen unterworfen. Nur stichwortartig lassen sich hierbei die Vorschriften erwähnen, welche den Geistlichen die Güter- und Häuserverwaltung[80], die Ausübung der Advokatur[81], die Geldverleihung[82] und überhaupt die Übernahme von öffentlichen Ämtern sowie

---

[75] In: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 206–208. Vgl. auch den Kommentar von Zonaras zu diesem Kanon, a.a.O., S. 208–213.

[76] Kan. 8 I. Nik., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 133.

[77] Apost. Kan. 14, 15, 16, 32, 34; Kan. 15, 16 I. Nik.; Kan. 8 Ephes.; Kan. 5, 20 Chalk.; Kan. 3, 6, 9, 13, 21, 22 Ant.; Kan. 11, 13, 15 Sard.; Kan. 9, 53, 54, 55, 56, 80 Karth.

[78] Vgl. Apost. Kan. 14, 15; Kan. 4 Chalk.; Kan. 3, 21 Ant; Kan. 1, 16 Sard.; Kan. 57 Karth.

[79] *W. Plöchl,* Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 1: Das Recht des ersten christlichen Jahrtausends, Wien – München ^{2}1960, S. 181.

[80] Kan. 3 Chalk., in: *Rallis / Potlis,* Σύνταγμα, Bd. 2, S. 221–222. Vgl. Apost. Kan. 81, 83.

[81] *E. Hermann,* Le professioni vietate al clero bizantino, *Or.Chr.Per.* 10 (1944) 23–44; *E. Papagianni,* Ἐπιτρεπόμενες καί ἀπαγορευμένες κοσμικές ἐνασχολήσεις τοῦ βυζαντινοῦ κλήρου, in: Δ΄ Πανελλήνιο Ἱστορικό Συνέδριο. Πρακτικά, Thessaloniki 1983, S. 145–166.

[82] Kan. 4 Laod.; Apost. Kan. 44; Kan. 5, 10 Trull.; Kan. 5 Karth. Der Apost. Kan. 20 (vgl. auch Nov. 86 Leos' VI.) untersagt den Klerikern die Bürgschaftleistung. Jedoch betrifft dessen Ratio, gemäß den byzantinischen

das Waffentragen untersagen.[83] Wie wenig aber sich das Verbot der Einmischung in weltliche Angelegenheiten und insbesondere die Übernahme von weltlichen Ämtern (κοσμικὴ ἐρχή) hat durchsetzen können, zeigen am deutlichsten die zahlreichen Beispiele von Geistlichen, die sich in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte in allerlei öffentlichen Ämtern betätigten.[84] Überdies wurde die Ausübung bestimmter verrufener Professionen von zahlreichen Kanones verurteilt, zu denen die Mitwirkung bei Theatergruppen, die Tätigkeit als Magier, Wahrsager und Astrologe[85] sowie die Beschäftigung mit Glücksspielen hauptsächlich gehören. Auch das Trullanum (692) verbot den Priestern und Mönchen (Kanones 24 und 51) die Teilnahme an Pferderennen und lasterhaften Theaterveranstaltungen[86], während durch die Bestimmungen des Konzils von Laodikeia und der afrikanischen Konzilien ihnen auch der Aufenthalt in Gasthäusern versagt wurde, es sei denn, eine dringende Notwendigkeit würde sie dazu zwingen.[87]

4. Kirchliches Strafrecht und Gerichtsbarkeit

Der Bischof ist nicht nur der Hirt, sondern auch der Richter seiner Gemeinde. Schon im Neuen Testament[88] wird den Christen geraten, ihre Streitigkeiten in der Gemeinde auszutragen; eine Weisung, auf die auch die römischen Gesetze nach der konstantinischen Wende teilweise Rücksicht zu nehmen begannen.[89] So kam es zum sogenannten privilegium fori, das die Autonomie der kirchlichen Gemeinde und ihre hierarchische Organisation, die ihre eigene juristische Disziplin hat, anerkannte. Gemäß dem privilegium fori entscheidet das bischöfliche Gericht über alle Streitigkeiten zwischen Geistlichen des Sprengels, und niemand ist berechtigt, sich dieser Jurisdiktion des Bischofs zu entziehen. Das Bischofsgericht[90] war zuständig für alle Beschwerden und Klagen gegen Geistliche und Mönche, aber auch für Klagen gegen Laien, sofern der Klagegegenstand eine kirchlich-geistliche Angelegenheit darstellte.[91] Trotzdem läßt sich aber leicht feststellen, daß die Tendenz unter den Klerikern, der bischöflichen Gerichtsbarkeit auszuweichen und ihr Recht beim weltlichen Gericht zu holen, stets in Erscheinung trat. Ange-

---

Kanonisten, nur diejenigen Fälle, denen irgendwelches finanzielle Nutzen für den Kleriker zugrundeliegt. *A. Christophilopoulos*, Θέματα Βυζαντινοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρακτικήν, Ἀθῆναι, 1957; *E. Papagianni*, »Κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω«, *Christianos* 25 (1986) 3–16.

[83] Apost. Kan. 6, 81; Kan. 7 Chalk.

[84] *H.-G. Beck*, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, *Rev. Et. Byz.* 24 (1966) 1–24; *ders.*, Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz, Wien 1981, S. 37 ff.

[85] Kan. 36 Laod., in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 203.

[86] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 356, 424–425. *F. Tinnefeld*, Zum profanen Mimos in Byzanz nach dem Verdikt des Trullanums (691), *Byzantina* 6 (1974) 323–343.

[87] Kan. 24 Laod.; Kan 27 Karth. (397).

[88] 1 Kor 6, 1–8; vgl. *L. Vischer*, Die Auslegungsgeschichte von I. Kor 6, 1–11, Tübingen 1955.

[89] *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 74.

[90] Die ersten disziplinären Vorschriften über die Besetzung dieses Gerichts begegnen in Didaskalia Apostolorum II. 47,1; vgl. Apost. Konst., II. 47,1. Vgl. *G. Vismara*, Episcopalis audientia (Publicazioni della Università cattolica del sacro cuore, ser. 2: Scienze Giuridiche, 54), Milano 1937, S. 116 f.

[91] Vgl. Just. Nov. 79, c. 1; Nov. 83, Anfang; Nov. 123,8 und 21–23. *Sp. Troianos*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ, Athen 1964, S. 14.

sichts dieses Zustandes sahen sich kirchliche Synoden im Osten wie auch im Westen gemüßigt, die Kleriker daran zu erinnern, daß das privilegium fori für sie zugleich die Pflicht einschließt, sich an ihren privilegierten Gerichtsstand zu halten. Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts verboten verschiedene Synoden in Italien und Afrika den Klerikern, sich den weltlichen Richtern zuzuwenden.[92] Mitte des 5. Jahrhunderts wird das Verbot vom 4. Ökumenischen Konzil von Chalkedon (451) wiederholt. Das Konzil sieht auch im 9. Kanon vor, daß im Fall eines Streites zwischen dem Bischof und seinen Klerikern die Affäre vor der Provinzial- bzw. Metropolitansynode ausgetragen wird. Falls der Metropolit selbst, d. h. der Bischof der Provinzhauptstadt sich in den Konflikt hat verstricken lassen, dann fällt die Entscheidung dem Exarchen der Diözese oder dem Bischof (Patriarch) von Konstantinopel zu.[93]

Besondere Bedeutung kommt ferner der Frage des Appellationsrechts zu. In der kanonischen Gesetzgebung der alten Kirche kommt auch die Sorge zutage, ein in erster Instanz gefälltes, eventuell fehlerhaftes Gerichtsurteil durch ein Gericht zweiter Instanz von neuem behandeln und korrigieren zu lassen.[94] Die ersten Regelungen enthalten der Kanon 5 von Nikaia und die Kanones 4, 12, 14, 15 von Antiochien. Diese Vorschriften haben sich jedoch allzu früh als unzulänglich erwiesen, da nach dem nizänischen Kanon auch an dem Gericht höherer Instanz dieselben Richter teilzunehmen haben, während die antiochenischen Kanones das Appellationsrecht der Beklagten einzuschränken versuchen.[95] Dagegen wurde es von den Kanones 3, 4, 5, 14 von Sardika[96] fest abgesichert, indem sie dem Beklagten noch eine dritte Möglichkeit zum Revidieren des Urteils gewähren, wobei auch die Einschaltung des Papstes, zwar nicht als Appellationsinstanz im eigentlichen Sinne, sondern als verfahrensregulierendes Organ, vorgesehen wird.[97]

---

[92] Kan. 8, 9 Karth.; *J. Gaudemet*, L' Église dans l' Empire romain (IVe–Ve siècles), Paris 1958, S. 244.

[93] In: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 237. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Frage nach dem Anwendungsbereich dieses Kanons. Wird dem konstantinopolitanischen Patriarchen nur die Beurteilung der Streitsachen von Klerikern innerhalb der Grenzen seines Patriarchats zugesprochen (so *Zonaras*, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 260) oder erstreckt sich seine Jurisdiktionsvollmacht auch auf die Kleriker der übrigen östlichen Patriarchate (so *Aristenos*, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 240)? Die einschlägige Problematik wird ausführlich von *Metropolit Maximos von Sardes*, Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, Thessaloniki 1989, S. 138 ff. erörtert. Einige Jahrzehnte früher kam im Westen der erste bedeutende Ansatz zum päpstlichen Jurisdiktionszentralismus auf. Papst Innocenz I. (402–417) nimmt in seinem Dekret an Bischof Victricius von Rouen mit dem Satz »causae maiores post iudicium episcopale ad sedem apostolicam referantur« für den päpstlichen Stuhl die Beurteilung der größeren Streitsachen in Anspruch. *E. Dassmann*, Kirchengeschichte II / 1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, Stuttgart 1996, S. 162 ff.

[94] *S. Vailhe*, Le droit d' appel en Orient et le Synode permanent de Constantinople, *Echos d' Orient* 20 (1921) 129–146; *L. Wenger*, *Appellation*, in: *RAC* , Bd. 1, 564 ff.;*Sp. Troianos*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ, Athen 1964, S. 136 ff.

[95] Der Kan. 15 Ant. (*Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 153) spricht dem Verurteilten im Fall eines einstimmigen Urteils das Appellationsrecht überhaupt ab. *Sp. Troianos*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ, Athen 1964, S. 139 f.

[96] *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 3, S. 233–234, 239–240, 267.

[97] Zu diesem vieldiskutierten Thema siehe *E. Caspar*, Geschichte des Papsttums, Bd. I., Tübingen 1930, S. 162 f.; *Sp. Troianos*, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Ἰουστινιανοῦ, Athen 1964, S. 144 ff.; *P. L' Huiller*, La législation du concile de Sardique sur le droit d' appel dans la tradition canonique byzantine, *Messager de l' exarchat* 20 (1972) 201–230; *M. Wojtowytsch*, Papsttum und Konzile von den Anfängen bis zu Leo I. (440–461), in: Päpste und Papsttum Bd. 17, Stuttgart 1981, S.110–116 und 427 f.; *H. C. Brennecke*, Rom und der dritte Kanon von Sardica, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (Kanonistische Abteilung)

Zum Schluß sind noch die kirchlichen Delikte und Strafen zu erörtern.[98] Im Kirchenrecht versteht man unter dem Wort Delikt die Verletzung einer bestehenden kirchlichen Vorschrift oder Norm durch äußere Handlungen oder Unterlassungen. Was die Geistlichen betrifft, stellt jede Nichtachtung der oben angeführten Pflichten ein kirchliches Delikt dar. Hierbei wäre es allerdings nicht angebracht, eine detaillierte Liste der kirchlichen Delikte aufzustellen. Daher beschränken wir uns darauf, einige wichtige Verbrechen aufzuführen, welche unsere Aufmerksamkeit in besonderem Maße verdienen.

Das schwerste Delikt, das auch von den Laien begangen werden kann, ist die Apostasie, d. h. der Abfall vom christlichen Glauben und die Annahme eines anderen, nichtchristlichen Bekenntnisses. Dann kommt die Häresie (αἵρεσις), die absichtliche und hartnäckige Verwerfung eines von der Kirche festgesetzten Dogmas oder das Festhalten an einer irrigen, von der Kirche verworfenen dogmatischen Ansicht. Ferner kommt das Schisma in Betracht, d. h. die Trennung von der Kirche wegen unterschiedlicher Auffassung über gewisse sekundäre Fragen der kirchlichen Lehre oder über bestimmte, leicht auszugleichende Fragen administrativen Charakters.[99] Ein äußerst schweres Delikt stellt die Simonie dar[100], das in dem Handel mit der geistlichen Gnade besteht. Unter Simonie versteht man nicht allein die Ausgabe oder Entgegennahme von Geld zum Zweck der Erlangung eines geistlichen Amtes, sondern auch ähnliche Handlungen, welche die göttliche Gnade zum Gegenstand des wirtschaftlichen Verkehrs herabsetzen.[101]

Was das Wesen der kirchlichen Strafen anbelangt, so gewann im Westen spätestens im 6. Jh., im Osten schon früher deren Besserungscharakter die Oberhand. In der Ostkirche waren die Strafen, wie E. Hermann gezeigt hat, grundsätzlich ferendae sententiae; sie setzen ein Verfahren voraus, um auferlegt zu werden. Im späteren abendländischen Kirchenrecht war das Gegenteil der Fall.[102]

Das kirchliche Strafrecht sieht nun als höchste Strafe für die Kleriker neben der Exkommunikation die Absetzung (καθαίρεσις), d. h. den immerwährenden Verlust des Rechtes zur Verwaltung aller heiligen Handlungen, verbunden mit dem Verlust des geistlichen Namens und der Würde.[103] Diese Strafe betrifft am meisten diejenigen Delik-

---

100 (1983) 15–45; *J. H. Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt am Main 1990, S. 193–228; und *K. M. Girardet*, Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346), Bonn 1975, S. 120–132, der die Analogie zwischen dem in Sardika beschlossenen Verfahren und dem sogenannten Supplikationsverfahren, das bei an sich inappellablen Urteilen des praefectus praetorio angewandt wurde, besonders hervorhebt.

98 *K. Rallis*, Ποινικὸν δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athen 1907; *P. Panagiotakos*, Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ, Bd. 3, Athen 1962.

99 Kan. 1 Basil., in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 4, S. 89–92.

100 *J. Panagopoulos*, Ἡ σιμωνία κατὰ τὸ δίκαιο τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athen 1946; vgl. *E. Papagianni*, Τὰ οἰκονομικὰ τοῦ ἔγγαμου κλήρου στό Βυζάντιο, Athen 1986, S. 225, 232, 290.

101 Apost. Kan. 29, in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 2, S. 37.

102 *E. Hermann*, Hat die byzantinische Kirche von selbst eintretende Strafen (poenae latae sententiae) gekannt?, *ByZ* 44 (1951) 258–264.

103 An die Absetzung knüpft sich die heikle Frage nach dem unauslöschlichen Charakter des Priestertums. Da die diesbezügliche Problematik eigentlich mehr im Bereich der Dogmatik liegt, läßt sich nur am Rande vermerken, daß während im Abendland der unauslöschliche Charakter des Priestertums niemals in Frage gestellt wurde, die Meinungen der orthodoxen Autoren hingegen auseinandergehen. Von den orthodoxen Kanonisten bzw. Juristen nimmt Panagiotakos die Lehre vom unaustilgbaren Charakter an und behauptet, daß die Absetzung für

te, für welche die Laien mit der Exkommunikation, d. h. der je nach den gegebenen Umständen befristeten bzw. immerwährenden Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft, rechnen müssen. Nun muß kein Kleriker für dasselbe Vergehen mit beiden Strafen (Absetzung und Exkommunikation) bestraft werden, weil dies nach dem grundsätzlichen Prinzip des Kirchenstrafrechts, das Basileios der Große in seinem 3. Kanon mit besonderem Nachdruck hervorhebt, unzulässig ist.[104] Dieser Grundsatz, der sich auf das Alte Testament zurückführen läßt, ist allerdings nur insofern gültig, als der zu bestrafende Geistliche nicht ein die Grundlage des Glaubens und der Kirche verletzendes Verbrechen, wie z.B. Abfall vom christlichen Glauben, Häresie und Simonie[105] begangen hat. Schließlich seien hier auch, abgesehen von einer Reihe weiterer Nebenstrafen, die Enthebung (ἔκπτωσις) und die zeitweilige Suspension (ἀργία) zu erwähnen. Bei der ersten handelt es sich um den lebenslänglichen Verlust der verwaltungsmäßigen Macht, die das priesterliche Amt begleitet, unter Beibehaltung der geistlichen Würde und der Fähigkeit zu sakralen Handlungen; die zweite besteht im befristeten Verbot der geistlichen Amtsausübung. Neben den eigentlichen Strafen, von denen hier nur die wichtigsten erwähnt wurden, werden auch die ἐπιτιμίαι vorgesehen, d. h. »Bußen«, Korrektivmittel, deren Auferlegung mehr Sache der Bußpraxis als des kirchlichen Strafgerichts ist.[106]

---

den bestraften Kleriker nur die Einstellung der Wirkung nicht aber die völlige Tilgung der ihm bei der Ordination geschenkten göttlichen Gnade mit sich bringe. Andere Meinung vertreten G. Ramos und A. Christophilopoulos. Siehe dazu *P. Panagiotakos*, Ἡ ἱερωσύνη καὶ αἱ ἐξ αὐτῆς νομοκανονικαὶ συνέπειαι κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athen 1951, S. 120 ff.

[104] Kan. 3 Basil., in: *Rallis / Potlis*, Σύνταγμα, Bd. 4, S. 99–100.

[105] Apost. Kan. 30, 64; Kan. 1, 86 Trull.; Kan. 1 Ant. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, S. 505.

[106] *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 78.

Dokumente

A) Gemeinsame Erklärung von drei altorientalischen Patriarchen (Kairo, 11. März 1998)

[Die von drei altorientalischen Patriarchen in Ägypten unterzeichnete gemeinsame Glaubenserklärung hat historische Bedeutung. Bei ihrer Begegnung im März 1998 stellten Papst **Schenuda III.** (Koptische Kirche), Patriarch Mar **Ignatius Zakka I. Ivas** (Syrische Kirche) und Katholikos-Patriarch **Aram I.** von Kilikien (Armenische Kirche) in dieser Erklärung den gemeinsamen Glauben heraus. Das Dokument besteht aus elf Punkten und wurde von einem vorbereitenden Ausschuß bei ausführlichen Beratungen in Kairo, Damaskus und Beirut erarbeitet.

In den Punkten 1–4 wird das gemeinsame Glaubensfundament der drei altorientalischen Kirchen benannt, 5–8 zeigen konkrete Wege auf, wie dieses in den theologischen Gesprächen mit den anderen Kirchen bewahrt werden und wie die Beziehungen zwischen den altorientalischen Kirchen künftig vertieft werden sollen. Die Punkte 9–11 nennen gemeinsame Planungen in verschiedenen Bereichen.

Die gemeinsame Erklärung wurde in einem feierlichen Akt am Morgen des 11. März 1998 von den drei Patriarchen in englischer und arabischer Version unterschrieben. Im Anschluß an die Unterzeichnung nahmen der armenische und syrische Patriarch auf Einladung von Papst Schenuda III. an der Überführung der Reliquien des heiligen Athanasios in den neuen Schrein teil, der unterhalb der St.-Markus-Kathedrale errichtet wurde. Die beiden Patriarchen waren überwältigt von der Ehre, an diesem großen kirchlichen Ereignis teilnehmen zu können. Am Abend nahmen die Patriarchen an der üblichen Mittwochsversammlung von Papst Schenuda III. teil. Dabei wurden die gemeinsame Erklärung wie auch die Überführung der Gebeine des heiligen Athanasios der Menschenmenge bekanntgegeben. Die folgende Übersetzung des Textes wird aus dem Arabischen wiedergegeben.]

Der Text der gemeinsamen Erklärung

1. In unserem gemeinsamen Zeugnis des einen Glaubens an den einen Sohn und fleischgewordenen Logos, unseren Erlöser Jesus Christus, halten wir fest am apostolischen Glauben, der uns von den Aposteln in den Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, den ersten drei Ökumenischen Konzilien von Nikaia (325 n. Chr.), Konstantinopel (381 n. Chr.) und Ephesos (431 n. Chr.) sowie in den Lehren der ehrenwerten heiligen Väter in unseren drei Kirchen überliefert wurde. Sie kämpften dafür, den Glauben unserer Kirchen und die Dogmen dieser Konzilien zu bewahren. Auf dem Fundament der Lehren des heiligen Kyrill des Großen kämpften unsere Kirchen im Laufe der Geschichte mit dem Blut der Märtyrer dafür, die Lehren und Entscheidungen zu bewahren, die die Fleischwerdung des Logos betrafen.

2. Die Lehren des heiligen Kyrill des Großen stellen das Fundament der christologischen Lehre in unseren Kirchen dar. Auf der Basis dieser Lehre konnte der »Gemeinsame offizielle theologische Dialogausschuß zwischen den orientalisch-orthodoxen und byzantinischen Kirchen« eine gemeinsame Stellungnahme formulieren, die vorgelegt wurde und gegenwärtig von den Heiligen Synoden der beiden Kirchenfamilien studiert wird.

3. Indem wir an dem Glauben und den Dogmen unserer heiligen Väter festhalten und ihm standfest anhängen, bestätigen wir die Verwerfung aller häretischen Lehren, die von Areios, Sabellios, Apollinarios, Makedonios, Paulus von Samosata, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Nestorios, Eutyches verbreitet wurden und von allen, die ihren

Häresien folgen oder ihre falschen Lehren und Irrtümer verbreiten und aller anderen Häresien.

4. Wir glauben, daß unser Herr, Jesus Christus, Gottes Sohn, der Logos, in seine eigene Person (Aqnumihi al-hasi) kam, also nicht eine Persönlichkeit des Menschen (Sahs min al-basar) annahm. Vielmehr ist es so, daß er selbst in der personalen Union eine vollständige menschliche Natur annahm – eine verstandbegabte Seele und einen Körper ohne Fehl von der Heiligen Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist. Er schuf damit seine eigene Menschheit und seine Gottheit zu einer einzigen Natur und zu einer einzigen Person, um im Moment der Inkarnation Fleisch anzunehmen in einer wahrhaften Union der Natur und der Person. Seine Gottheit war nicht für einen einzigen Moment und für einen Augenblick getrennt von seiner Menschheit. Diese Union übersteigt unser Erklärungsvermögen und unser Verständnis.

5. Wir stimmen in der Notwendigkeit überein, daß wir in allen theologischen Dialogen gemeinsame dogmatische Positionen beziehen müssen. Daher soll jeder theologische Dialog, der mit anderen Kirchen und christlichen Gruppierungen der Welt geführt wird, von nun an auf der Ebene der orientalisch-orthodoxen Familie im Nahen Osten besprochen werden. Wir hoffen, daß dieses Prinzip weltweit von allen Kirchen der Familie übernommen wird, wie es gegenwärtig in vielen Dialogen bereits getan wird.

6. Wir stimmen überein, daß es notwendig ist, die Beziehung in organisierter Weise zu vertiefen, unter anderem durch folgende Maßnahmen: a) Kontinuierliche organisierte Begegnungen jedes Jahr; b) Vertreten einer einheitlichen dogmatischen und theologischen Position in allen theologischen Dialogen; c) Einnehmen einer einheitlichen Position in allen wesentlichen Fragen unserer Kirchen im Mittelöstlichen Kirchenrat, im Weltkirchenrat, bei »Pro Oriente« und anderen ökumenischen Organisationen; d) Austausch von theologischer Forschung, von Professoren und Studenten zwischen den Instituten der drei Kirchen; e) Austausch von Pastoralbriefen, die sich mit Glaubensangelegenheiten, dem christlichen Zeugnis, der Predigt sowie der Verbreitung des Evangeliums und des Dienstes beschäftigen; f) Austausch von Büchern, Zeitschriften, Veröffentlichungen zur christlichen Erziehung und zur theologischen und ethischen Unterweisung; g) Austausch von detaillierten Informationen über die kirchliche Arbeit; h) Einnahme einer einheitlichen Position in Fragen, welche die Gerechtigkeit, den Frieden und die Menschenrechte betreffen; i) Ermutigung unseres Klerus und unseres Kirchenvolkes, die Kooperation auf Gemeinde- und Diözesanebene in Nahen Osten und anderswo zu fördern.

7. In Folge der historischen Begegnung in Addis Abeba (1965) und durch unsere gemeinsamen Anstrengungen hoffen wir, in Kürze den Kreis unserer Treffen um den Rest unserer Geliebten in der orientalisch-orthodoxen Kirchenfamilie erweitern zu können.

8. Wir hoffen, uns regelmäßig mit den Oberhäuptern der byzantinisch-orthodoxen Kirchenfamilie zu treffen, um den theologischen Dialog und die ökumenische Kooperation auf regionaler, nationaler und globaler Ebene voranzutreiben.

9. Wir diskutierten über die 2.000-Jahr-Feiern anläßlich der Geburt Christi – ihm sei Ehre – und beauftragen den »Ständigen Ausschuß« (s. Punkt 11), sich dieser Angelegenheit besonders anzunehmen und dieses große Ereignis zu organisieren.

10. Wir werden gemeinsam große und fortwährende Anstrengungen unternehmen, um in ökumenischen Versammlungen und in der weltweiten Gesellschaft darauf hin zu wir-

ken, daß die Araber ihre gestohlenen Rechte in Jerusalem, Palästina, Golan und Südlibanon zurückerhalten. Ebenso fordern wir dazu auf, die Blockade und die Sanktionen, die dem irakischen Volk auferlegt wurden, sofort aufzuheben. Wir beten, daß Friede und Gerechtigkeit auf der ganzen Welt herrschen mögen.

11. Wir gründeten einen »Ständigen Ausschuß«, um die Übereinstimmungen dieser Begegnung umzusetzen. Er wird sich zweimal pro Jahr treffen. Die Mitglieder dieses Komitees sind: Metropolit Amba **Bishoi** und Bischof Amba **Musa** von seiten der Koptisch-Orthodoxen Kirche von Alexandrien, Metropolit Mar **Gregorius Yohanna Ibrahim** und Metropolit Mar **Theophilus George Saliba** von seiten der Syrisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien sowie Bischof **Siboh Sarkissian** und Archimandrit **Narek Elimazian** von seiten der Armenisch-Apostolischen Kirche, Katholikat von Kilikien. Die Väter baten das »Middle East Oriental Orthodox Churches Common Standing Committee«, das sie gegründet hatten, sich innerhalb der nächsten drei Monate zu treffen, um die anstehenden Aufgaben in Angriff zu nehmen. So Gott will, wird das nächste Treffen am Donnerstag, 30. April, in Damaskus stattfinden. Der Aufgabenplan beinhaltet die Vorbereitung des nächsten Patriarchentreffens im syrischen Mar-Ephrem-Seminar in Saidnaya/Damaskus.

[*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 17 (21.4.1998) 22–24]

B) »Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung«||Abschlußdokument des Interorthodoxen Treffens (Thessaloniki, 29. April – 2. Mai 1998)

1. Wir, die Delegierten aller kanonischen Orthodoxen Kirchen, sind durch die Erleuchtung des auferstandenen Herrn in der historischen Stadt Thessaloniki in der Zeit vom 29. April bis 2. Mai 1998 auf Einladung Seiner Heiligkeit, des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios, zusammengekommen, entsprechend dem Verlangen der Heiligen Kirche Rußlands und Serbiens und wegen des Austritts der Kirche Georgiens aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Die Delegierten waren Gast der Organisation »Thessaloniki – Kulturhauptstadt Europas 1997« und der Heiligen Metropolie von Thessaloniki.

2. Das Treffen fand unter dem Vorsitz des Hochwürdigsten Metropolitan-Geron Chrysostomos von Ephesos (Ökumenisches Patriarchat) statt. Die Arbeiten verliefen im Geist christlicher Liebe, brüderlicher Zusammenarbeit und gegenseitigen Verständnisses. Die Teilnehmer erbaten und erhielten den Segen des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios wie auch der anderen ehrwürdigsten Vorsteher der Orthodoxen Kirchen, und sie sprachen Seiner Seligkeit Christodoulos, dem Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland, zu seiner Wahl Gratulationswünsche aus.

3. Der Metropolit von Ephesos, Chrysostomos, ging in seiner Eröffnungsrede auf das Thema des Treffens ein, anschließend folgte zum einen eine Darlegung des Problems von allen Delegierten der Orthodoxen Kirchen, die die Beziehungen der jeweiligen Kirche zur ökumenischen Bewegung und insbesondere zum ÖRK beschrieben, und zum anderen eine Auswertung der schwierigen Probleme, mit denen sie konfrontiert werden. In der Diskussion wurde die Beteiligung der Orthodoxen Kirche an den beschlußfassenden Organen des ÖRK bewertet.

4. Die Delegierten verurteilten einstimmig jene schismatischen Gruppen wie auch bestimmte extremistische Gruppen innerhalb der Orthodoxen Kirchen, die unter dem Vorwand des Themas des Ökumenismus Kritik an der Kirchenführung üben und ihre Autorität unterhöhlen, indem sie auf diese Weise Spaltungen und Schismen innerhalb der Orthodoxen Kirche auszulösen versuchen. Zur Begründung ihrer ungerechten Kritik benutzen diese Gruppen ungeprüftes Material und schreiten zur Desinformation.

5. Die Delegierten bemerkten auch, daß die Teilnahme der Orthodoxie an der ökumenischen Bewegung stets auf der orthodoxen Tradition, auf den Entscheidungen der Heiligen Synoden der Orthodoxen Ostkirchen und auf panorthodoxen Konferenzen – wie zum Beispiel der III. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 1986 und der Zusammenkunft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen im Phanar 1992 – gegründet war.

6. Die Teilnehmer beurteilen einmütig die Fortführung der Beteiligung der Orthodoxen Kirche in den verschiedenen Formen der zwischenchristlichen Zusammenarbeit als unerläßlich.

7. Es wird festgehalten, daß die Orthodoxe Kirche nicht auf die ihr von unserem Herrn Jesus Christus auferlegte Sendung des Wahrheitszeugnisses vor der nichtorthodoxen Welt verzichten kann. Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den Christen verschiedener Konfessionen, die zur Zusammenarbeit mit ihr bereit sind, dürfen nicht abgebrochen werden.

8. In der Tat stellte der ÖRK ein Forum dar, auf dem der Glaube der Orthodoxen Kirche, ihre Sendung und ihre Auffassung zu Themen, die den Frieden, die Gerechtigkeit, die Entwicklung und den Schutz der Umwelt betreffen, der nichtorthodoxen Welt weithin bekannt wurden. Es ist eine fruchtbare Zusammenarbeit mit anderen Mitgliedern des Rates entwikkelt worden, um Antworten auf die Herausforderungen der gegenwärtigen Zivilisation zu geben. Der Proselytismus wurde verurteilt, und viele Kirchen haben in schwierigen Situationen Unterstützung erhalten, um ihre Sendung in der Welt fortzuführen. Die orthodoxen Profite wurden oft vorangetrieben, vor allem in Ländern, in denen die Orthodoxen als Minderheiten Diskriminierungen ausgesetzt waren. Die orthodoxen Auffassungen zu den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Themen konnten eingebracht werden wie auch das Thema der Beziehungen der Orthodoxen zu den verschiedenen Religionen. Schismatische Gruppen und die sogenannten Erneuerungsbewegungen im Schoß des Protestantismus wurden auf Verlangen der Orthodoxen nicht als Ratsmitglieder akzeptiert.

9. Dennoch existieren bestimmte Entwicklungen innerhalb der aus der protestantischen Welt stammenden Mitglieder des Rates, die sich in ihm wiederspiegeln, die aber von den Orthodoxen als unannehmbar erachtet werden. Bei vielen Sitzungen des ÖRK waren die Orthodoxen gezwungen, in Diskussionen in Themen verwickelt zu werden, die ihrer Tradition völlig fremd sind. Bei der VII. Vollversammlung in Canberra 1991 und bei den Sitzungen des Zentralkomitees des Rates nach 1992 haben die orthodoxen Teilnehmer hinsichtlich des Ansinnens der Interkommunion mit Heterodoxen, des Themas der inklusiven Sprache, des Themas der Weihe von Frauen, des Themas der Rechte der sogenannten »sexuellen Minderheiten« und bestimmter Tendenzen hinsichtlich eines religiösen Synkretismus entschieden widersprochen. Die Erklärungen der Orthodoxen zu diesen Themen wurden immer als Erklärungen von Minderheiten betrachtet und haben nicht die Orientierung des ÖRK und die in ihm herrschende Gesinnung beeinflußt.

10. Nach einem ganzen Jahrhundert orthodoxer Beteiligung an der ökumenischen Bewegung und einem halben Jahrhundert Gegenwart im ÖRK ist kein zufriedenstellender Fortschritt beim multilateralen theologischen Dialog zwischen den Christen festzustellen. Im Gegenteil, die Kluft zwischen Orthodoxen und Protestanten wird wegen der Zunahme der entsprechenden Tendenzen im Schoß bestimmter protestantischer Konfessionen immer größer.

11. In den vielen Jahrzehnten der orthodoxen Teilnahme an der ökumenischen Bewegung wurde niemals von den Delegierten der Orthodoxen Kirchen die Orthodoxie verraten. Im Gegenteil, diese Vertreter sind immer absolut treu und gehorsam gegenüber den Anweisungen ihrer Kirchenleitungen geblieben; sie haben in voller Übereinstimmung mit der kanonischen Ordnung, mit der Lehre der Ökumenischen Konzilien und der (Kirchen-) Väter und der heiligen Tradition der Orthodoxen Kirche agiert.

12. Demzufolge wird vorgeschlagen, daß der ÖRK einer radikalen Umstrukturierung unterzogen wird, damit eine Möglichkeit für eine vollständigere orthodoxe Beteiligung gegeben wird. Bei vielen Orthodoxen Kirchen erheben sich Fragen hinsichtlich der letztendlichen Kriterien für die Zuordnung einer Kirche in eine umfassende Organisation, wie sie der ÖRK darstellt. Dieselben Fragen bestehen auch im Hinblick auf die Zuordnung der Orthodoxen Kirchen in den Rat. Jedenfalls ist und bleibt dieses Thema der Kriterien der Zuordnung ein grundlegendes Anliegen der Orthodoxie.

13.

a) Alle Orthodoxen Kirchen werden aufgerufen, Delegationen zur VIII. Vollversammlung zu entsenden, um ihre Interessen wie folgt zum Ausdruck zu bringen:

b) Die orthodoxen Delegierten in Harare werden gemeinsam diesen Text des Interorthodoxen Treffens in Thessaloniki vorstellen.

c) Die orthodoxen Teilnehmer werden nicht an ökumenischen Gottesdiensten, gemeinsamen Gebeten, Gottesdiensten und anderen religiösen Zeremonien während der Versammlung teilnehmen.

d) Die Orthodoxen werden im allgemeinen nicht beim Verfahren der Abstimmungen teilnehmen, außer in einigen speziellen orthodoxen Fällen nach vorheriger panorthodoxer Übereinkunft. Wenn erbeten, werden sie auf den Plenarsitzungen und in Arbeitsgruppen die orthodoxen Positionen und Auffassungen vorstellen.

e) Diese Maßnahmen werden solange gelten, bis eine radikale Umgestaltung des ÖRK erfolgt, die eine befriedigende orthodoxe Beteiligung erlaubt.

14. Es wird geklärt, daß die Orthodoxe Kirche mit der gegenwärtigen Form der orthodoxen Beteiligung im ÖRK nicht zufrieden ist. Wenn die Strukturen des ÖRK nicht radikal geändert werden, werden möglicherweise auch andere Orthodoxe Kirchen nach dem Beispiel der Kirche Georgiens aus dem Rat austreten. Die orthodoxen Teilnehmer auf der VIII. Vollversammlung in Harare, die im Dezember 1998 stattfindet, werden gezwungen sein zu protestieren, wenn Vertreter »sexueller Minderheiten« ins offizielle Programm der Versammlung aufgenommen werden sollten.

15. Schließlich unterstreichen die Teilnehmer, daß wichtige Entscheidungen hinsichtlich der Teilnahme der Orthodoxen Kirchen an der ökumenischen Bewegung in Übereinstimmung mit den panorthodoxen Beschlüssen und im Einvernehmen mit den orthodoxen Ortskirchen getroffen werden müssen.

16. Die Teilnehmer halten es auch für unerläßlich und schlagen die Einberufung einer Gemischten Theologischen Kommission vor unter Beteiligung von orthodoxen Vertretern und Vertretern des ÖRK. Diese Gemischte Kommission wird ihre Arbeit nach der Versammlung in Harare beginnen und annehmbare Bedingungen hinsichtlich der Teilnahme der Orthodoxen an der ökumenischen Bewegung und der radikalen Umstrukturierung des ÖRK zu diskutieren.

17. Möge der auferstandene Herr unsere Schritte zur Erfüllung seines Willens und zur Ehre seines heiligen Namens lenken.

Thessaloniki, am 1. Mai 1998

(Übers. aus d. Griech.: Prof. Dr. Dr. *Anastasios Kallis*: *KNA-ÖKI. Dokumentation* vom 1.9.1998)

Rezensionen

Schweitzer, Albert, Gespräche über das Neue Testament, hrsg. von *Winfried Döbertin*, (Beck'sche Reihe 1071), München: Beck ²1994, 217 S., 19,80 DM, ISBN: 3-406-37461-1

Wenn man in Betracht zieht, wie weit voran die neutestamentliche Hermeneutik im Rahmen der westlichen Christenheit vom Anfang des 20. Jahrhunderts bis in unsere Tage entwickelt worden ist, hätte man für ein neulich erschienenes, aber bereits 1904 abgefaßtes Buch sicherlich Bedenken oder zumindest Erstaunen äußern können. Dies wäre deutlich der Fall bei der vorliegenden Veröffentlichung von Albert Schweitzer, dem berühmten protestantischen Theologen, Philosophen, Musiker und helfenden missionarischen Arzt im Urwald Afrikas. Dabei handelt es sich um 33 kurze, aber sehr interessante Gesprächstexte über das Neue Testament, die Schweitzer in den Jahren 1901 bis 1904 im »Evangelisch-protestantischen Kirchenboten für Elsaß und Lothringen« erscheinen ließ.

Aus der Sicht der heutigen Bibelwissenschaft geht es selbstverständlich in diesen Gesprächen kaum um neue wissenschaftliche Erkenntnisse über die Entstehung oder Theologie des Neuen Testaments. Die erstmalige Herausgabe dieser Texte von Winfried Döbertin im Jahre 1988 trägt jedoch zweifellos zum Verständnis von Schweitzers Theologie und darüber hinaus der typisch historisch-kritischen Stellungnahmen der protestantischen Exegese in den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s bei.

Schweitzer hatte sich mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Methode seiner Zeit intensiv beschäftigt und auseinandergesetzt. Sein Standardwerk über die »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung« zeigt deutlich die Verlagerung der westlichen Exegese bereits seit dem 19. Jh. auf die Historizität Jesu. Dieses »sehr historisch« geprägte Verständnis der Person Jesu und der anderen neutestamentlichen exegetischen Ansichten kommt ebenfalls in den »Gesprächen über das Neue Testament« vor. Beispielsweise geht S. an der Tradition und dem Glauben der Alten Kirche völlig vorbei, wenn er erwähnt: »Unser Heiland ... hatte mehrere Brüder und Schwestern« (S. 39). Selbstverständlich führt das Neue Testament, das keine reine Biographie Jesu ist, keine erzählerischen Einzelheiten der Heilsgeschichte an. Daher sollen wir manche wichtige Artikel unseres tradierten Glaubens (wie z.B. die Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria unter Mitwirkung des Hl. Geistes) nicht zurückweisen, nur, weil »Jesus selbst nie zu seinen Jüngern auch nur eine Andeutung von seiner übernatürlichen Geburt gemacht hat« (S. 48).

Die »Gespräche über das Neue Testament« beziehen sich zuerst auf verschiedene Einleitungsprobleme, wie z.B. »Gottes Wort durch Menschen geschrieben« (S. 14 ff.), »Von den alten Handschriften« (S. 29 ff.) und »Von den Übersetzungen« (S. 35 ff.). Eine weitere Thematik bilden die palästinensische Umgebung und jüdische Geschichte, wie z.B. die Texte »Jesus geboren in Bethlehem aus dem Geschlechte Davids« (S. 39 ff.), »Nazareth« (S. 53 ff.) oder »Pharisäer und Sadduzäer« (S. 67 ff.). Darüber hinaus berichtet S. von der öffentlichen Tätigkeit Jesu, von seiner Lehre und seinen Gesprächen mit den Jüngern. Charakteristisch dazu sind folgende Texte: »Jesu Taufe und Versuchung« (S. 85 ff.), »Die Wunder Jesu« (S. 103 ff.), »Wie lang hat Jesus öffentlich gewirkt?«

(S. 110 ff.), »Die ersten Gleichnisse Jesu« (S. 119 ff.), »Die Seligpreisungen« (S. 125 ff.), »Jesus und der Staat« (S. 147 ff.), »Die Missionsreise der Jünger« (S. 161 ff.), »Nach der Aussendung« (S. 168 ff.), »Jesu letzte Weissagungen« (S. 193 ff.).

Die verschiedenen »Gespräche« sind aufgrund der angezielten Leserschaft in keiner rein wissenschaftlichen Sprache geschrieben. Sie bewegen sich auf einer für jedermann verständlichen Sprachebene und volkstümlichen Denkweise, die sich ihrerseits dennoch auf wissenschaftliche Grundlagen der westlichen Hermeneutik stützen. Wegen ihres Alters zeigen die Texte S.' auch nicht die ökumenische Toleranz und das ökumenisch gesinnte Verständnis gegenüber der römisch-katholischen Tradition, so wie es z.B. heutzutage gilt. Interessanterweise bezieht er sich im Rahmen seiner Erzählungen auf bekannte urchristliche patristische Zeugnisse mit angeführten Daten, wie Justin den Märtyrer, »der um das Jahr 100 n. Chr. geboren war« (S. 49) oder den »Kirchenvater Irenäus, der anno 177 Bischof von Lyon wurde« (S. 112 f.).

Das Taschenbuch mit den 33 »Gesprächen« Schweitzers wird mit einem Nachwort von Wilfried Döbertin (S. 199–215), in dem Letzterer eine Zusammenfassung über die Person und den Beitrag S.' zur Theologie gibt, und einem Quellenverzeichnis (S. 216–217) mit dem ursprünglichen Erscheinungsverweis aller Texte der vorliegenden Veröffentlichung abgerundet. Trotz mancher veralteten Darstellungen erweist sich das Büchlein nützlich für das Verständnis der historisch-kritischen Auslegungstendenzen der protestantischen Wissenschaft am Anfang unseres Jahrhunderts und selbstverständlich der theologischen Linien von A.S. Daher könnte die Lektüre des Buches auch für orthodoxe Leser empfohlen werden.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Staniloae, Dumitru, Orthodoxe Dogmatik. Band III. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters* (Ökumenische Theologie 16), Solothurn – Düsseldorf: Benzinger (ISBN 3 545 24307–9); Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (ISBN 3 579 00182–5) 1995, 404 S., Kt. 148,– DM.

Mit dem vorliegenden dritten Band liegt nun die Dogmatik von St. vollständig in deutscher Übersetzung vor. Wurden im ersten Band (erschienen 1984) neben der göttlichen Offenbarung die Gotteslehre und die Lehre über die Schöpfung, den Fall des Menschen und die göttliche Vorsehung behandelt [vgl. meine Besprechung in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986) 262–265], und enthielt der zweite Band (erschienen 1990) die Kapitel zur Christologie, zur Ekklesiologie und zur Soteriologie [vgl. meine Besprechung in: *OFo* 5 (1991) 150–154], so wird in diesem dritten Band die Dogmatik mit der Sakramentenlehre (Teil V) und der Eschatologie (Teil VI) abgerundet.

Die Sakramentenlehre wird in zwei Einheiten unterteilt. In der **ersten** behandelt der Vf. »Die Sakramente im allgemeinen« (S. 12–32). Hier wird zu Recht der christologisch-ekklesiologische Charakter der Sakramente hervorgehoben, daß nämlich durch die Sakramente sich die »Vereinigung der Menschen mit Christus vollzieht« (S. 12). Diese Vereinigung ist nicht eine theoretisch-spekulative, sondern beruht zum einen auf dem »umfassendsten Sakrament«, der Vereinigung Gottes mit der gesamten Schöpfung, die

»darauf angelegt (ist), sich in der Bewegung der Kreatur auf den Zustand hin zu vollenden, in dem 'Gott alles in allem sein wird' (1 Kor 15,28)« (S. 13); zum anderen basiert sie auf dem »*neuen Sakrament* ... (das Christus selbst darstellt), *in dem eine noch engere Vereinigung des Schöpfers mit der Schöpfung statthat*« (S. 16). Der eigentliche »Ort«, an dem diese Vereinigung sich konkret aktualisiert, ist die Kirche, »*das dritte Sakrament* ..., durch das der Gott-Logos seine Vereinigung mit der Welt ... wiederherstellt«; dieses »eigentliche, letzte Sakrament« ist »die Fortführung des Sakramentes Christi« (S. 16–17). Dabei ist es die Kraft des Heiligen Geistes, welche die ganze Kirche durchwaltet und auch diese Vereinigung vollzieht – allerdings »durch Menschenhand« bzw. »mittels des menschlichen Geistes« oder einfach »durch« einen Menschen, den Priester (S. 12–13). Gerade im Bewußtsein dieser unmittelbar durch den Priester wirkenden Kraft des Heiligen Geistes kann der Vf. (auch in gewisser Abgrenzung zur westlichen Sakramentenlehre und zugespitzt) sagen, daß weder die Materie noch die gesprochenen Worte oder die Gesten und Handlungen »an sich« für die Sakramente konstitutiv sind (S. 13).

Diese in der orthodoxen Theologie herkömmliche Betrachtung der Sakramente wirft – zumindest mittelbar – die Frage nach ihrer Zahl auf. Denn, wenn das eigentlich konstitutive Element der Sakramente das unmittelbare Wirken des Heiligen Geistes ist, wie läßt sich ihre Zahl konkret auf sieben eingrenzen? St. befaßt sich mit dieser Frage jedoch nicht. Er betrachtet die sieben Sakramente einfach als »sichtbare Handlungen der Kirche« »im ganz speziellen Sinn«, »die von Christus eingesetzt wurden« (S. 17). An dieser wie auch an anderer Stelle vermißt der informierte Leser dogmengeschichtliche Ausführungen, welche zum einen zeigen würden, daß diese Zahl in der Theologiegeschichte viele Schwankungen kennt und daß die Ostkirche erst im Konzil von Lyon (1274) damit konfrontiert wurde; zum anderen aber, daß die Siebenzahl sich hat durchsetzen können, weil die entsprechenden Handlungen auch im Osten bekannt waren und ihren Sitz im Leben der Kirche hatten.

In der zweiten Einheit der Sakramentenlehre werden »Die Sakramente im besonderen« dargelegt (S. 33–178). Am Anfang werden die »Intiationssakramente« bzw. die Sakramente der Einführung in die Kirche (Taufe, Myronsalbung und Eucharistie; bezüglich ihrer Verbindung vgl. S. 70 ff.) behandelt und dann die Sakramente der Beichte (S. 104–122), der Ordination (S. 122–149), der Eheschließung und der Ölung (S. 172–178). Es fällt in diesem Abschnitt zunächst positiv auf, daß bei den Sakramenten der Taufe (S. 33), der Beichte (S. 104) und der Eheschließung (S. 149–150) jeweils eine kurze aufschlußreiche Zusammenfassung vorweggeschickt wird. Warum geschieht dies nicht auch bei den übrigen Sakramenten? Auf die Behandlung der einzelnen Sakramente kann hier aus verständlichen Gründen nicht näher eingegangen werden. Auch einzelne problematische bzw. der Erläuterung bedürftige Formulierungen müssen hier außer acht gelassen werden: Es ist z. B. zwar richtig, daß das Sakrament der Myronsalbung »nicht wiederholt wird« (S. 57), aber dies gilt nicht für die von der Kirche abgefallenen Häretiker und Schismatiker oder für jene, die das Sakrament nicht in der Orthodoxen Kirche empfangen haben, und ihre Wiederaufnahme bzw. ihre Aufnahme in die Orthodoxe Kirche begehren. Oder, wie ist es zu verstehen, wenn auf S. 112 zum einen von »realer Vollmacht« gesprochen wird, mit der der Beichtvater ausgestattet ist, aber kurz darauf betont wird, daß »Christus selbst ... am Werk« ist?

In diesem Teil vermittelt St. überzeugend den Beitrag eines jeden Sakramentes zu der Vereinigung des Menschen mit Christus und belegt des weiteren ihre innere Verbindung miteinander. Die Ausführungen über die Sakramentenlehre im Allgemeinen, aber auch über die einzelnen Sakramente liefern darüber hinaus einige wichtige Gesichtspunkte, die bei den gelegentlich anzutreffenden Extrempositionen zwischen der römisch-katholischen Theologie einerseits und der protestantischen andererseits vermitteln könnten.

Wie der V. Teil über die Sakramentenlehre umfaßt auch der VI. Teil über »Die Eschatologie oder die Lehre vom künftigen Leben« zwei Einheiten: »I. Die besondere (partikulare) Eschatologie« (S. 182–289) und »II. Allgemeine Eschatologie« (S. 290–373). In diesem Teil geht es, wie es in einem kurzen einführenden Abschnitt erläutert wird, um den »abschließenden Teil des Daseins der Schöpfung«, um die »letzte« und ewig dauernde »Vollendung in Gott« (S. 180). Bedenkt man, daß dem Menschen über die letzten Dinge (τὰ ἔσχατα) sehr wenig geoffenbart wurde, so staunt man wohl darüber, daß der Verfasser dieser Thematik fast zweihundert dicht gedruckte Seiten (ohne die Anmerkungen!) widmen konnte. Ganz gewiß ist dies auch darauf zurückzuführen, daß einige Erörterungen, z. B. im Kapitel über »Die Verehrung der heiligen Bilder« (S. 276–288), in diesem Teil eingebaut wurden, obwohl sie auch – wegen ihres erkenntnistheoretischen Wertes – in die Einleitung (über die göttliche Offenbarung: Bd. I) bzw. – wegen ihrer Bedeutung im Heilswerk Christi – in die Kapitel Soteriologie und Ekklesiologie (Bd. II) hätten Aufnahme finden können.

In den Anmerkungen (S. 375–404) wird man viele, z. T. gravierende Einzelheiten bemängeln müssen; z. B. die fehlende Einheitlichkeit der Angaben: mal erscheint die Abkürzung »Sp.« (für Spalte) nach dem Band der *PG*, mal nicht; mal werden nach der Spalte der *PG* auch die Buchstaben ABCD angeführt, mal nicht; gelegentlich fehlt auch die Nummer des Bandes der *PG* (S. 376, Anm. 7); die Namen von Kirchenvätern und kirchlichen Schriftstellern werden unterschiedlich angeführt bzw. abgekürzt; mal werden ihre Werke ins Deutsche übersetzt, mal werden sie in Latein angegeben; viele Verweise für patristische Werke beziehen sich nicht auf das Original, sondern nur auf rumänische Übersetzungen (dies bedeutet, daß solche Verweise für den westeuropäischen Leser völlig unbrauchbar sind); gelegentlich fehlen überhaupt irgendwelche Angaben, selbst die Nennung des Werkes (S. 378, Anm. 43); für Johannes Chrysostomos wird ab und zu auf *PG* verwiesen, aber meistens auf die schwer zugängliche Edition von *J. Bareille*; auch die Namen von modernen Theologen werden oft inkorrekt aufgeführt [vgl z. B. S. 401–403, wo *Sergej Bulgakov* mal richtig (Anm. 229) und mal als M. (Anm. 263) bzw. als N. Bulgakov (Anm. 274)] erscheint. Bei den wenigen griechischen Wörtern in den Anmerkungen sind verhältnismäßig mehr Druckfehler als im Text. An mancher Stelle machen solche Druckfehler sehr viel aus: Beispielsweise in Anm. 124 (S. 394), in der der Vf. durch die Abkürzung »Ibid.« auf *PG* 95, 268 A verweist (wobei 268 C richtig ist und nicht 268 A) und auch eine Korrektur des griechischen Originals vorschlägt. Während das Original »ὅτι μηδ' ἔχει Θεὸς ἐν μέτρῳ τοῦτον« lautet, steht bei St. »ἐν τῷ μέτρῳ αὐτοῦ«. Entsprechend schlägt er die vom Original völlig abweichende Korrektur »ἐν μνήμῃ αὐτοῦ« (sic) als richtig vor. Diese Berichtigung ist m. E. nicht nötig, weil der Text auch ohne Korrektur einen richtigen Sinn ergibt, wenn man weiß, daß der Ausdruck »ἐν

μέτρῳ ἔχειν« auch »beachten«, »berücksichtigen« bedeutet, was dem Vf. offensichtlich unbekannt war [vgl. auch *E. A. Sophocles*, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, (Nachdruck der 2. Aufl.), Hildesheim 1983, S. 755: wo er mit Hinweis auf dieselbe Stelle übersetzt: »to take one into account«]. So gesehen ist die entsprechende Stelle zu übersetzen: »da nicht einmal Gott diesen (gemeint ist der nicht reuige Sünder im Eschaton) beachtet« und nicht »da auch Gott ihn nicht mehr in seinem Gedächtnis hält«, wie der Autor schreibt (S. 271). Schließlich fehlt sowohl ein Literaturverzeichnis, so daß die Angabe »op. cit.« manchmal nicht leicht nachvollziehbar ist, als auch ein Sachregister, welches dem Leser ganz bestimmt eine wichtige Hilfe wäre.

Diese und ähnliche Bemerkungen schmälern den Wert dieses Werkes im großen und ganzen nicht. Denn die Dogmatik von St. ist zweifelsohne ein wertvoller theologischer Leitfaden der orthodoxen Glaubenslehre. Ihre besondere Qualität und Güte besteht vor allem in der guten Kenntnis und Heranziehung der griechischen Patristik und byzantinischen Theologiegeschichte, wobei die bekannte Vorliebe des Autors für Maximos den Bekenner auch in diesem Werk stark zum Vorschein kommt. Außerdem erweist sich St. als Kenner der zeitgenössischen westlichen (evangelischen und römisch-katholischen) Theologie; auf einige ihrer wichtigen Vertreter weist er verschiedentlich hin und setzt sich mit ihnen auseinander. Mit diesem Werk liegt somit, schlicht und einfach gesagt, eine bemerkenswerte Bereicherung der westlichen theologischen Literatur vor; allem voran gilt dies im Rahmen der heutigen interkirchlichen Annäherungsbemühungen. Wenn man darum in der Zukunft die orthodoxe Lehre kennenlernen will, wird man dieses grundlegende Werk nicht übersehen dürfen.

Alternativ, aber auch komplementär stehen allerdings dem westlichen Leser zwei weitere Werke zur Verfügung: Erstens der »Abriß der dogmatischen Lehre der orthodoxen katholischen Kirche« von *Johannes Karmiris* (in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von *Pan. Bratsiotis*, Teil 1, Stuttgart: Evang. Verlagswerk 1959, S. 15–120, 2. Aufl., Darmstadt 1970); zweitens die »Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique« von *Pan. Trempelas* (Traduction par *P. Dumont*), 3 Bde., Chevetogne 1964–1966. Die Dogmatik von Trempelas zeichnet sich durch ihre dogmengeschichtlichen Ausführungen aus, welche die Entfaltung des christlichen Dogmas veranschaulichen und welche bei St. fast gänzlich fehlen; jene von Karmiris bietet dem Leser durch ihre sehr knappe, aber treffliche Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre eine schnelle Orientierung.

Als orthodoxer Theologe, der neben dem Ausbau der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München die Herausgabe und Verbreitung orthodoxen theologischen Schrifttums im deutschsprachigen Raum zu einem seiner Lebensziele gemacht hat (außer der vorliegenden Zeitschrift vgl. die beiden Reihen »Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie« und »Liturgische Texte und Studien«), betrachte ich das Vorliegen der Dogmatik von St. abschließend als einen willkommenen Anlaß, allen Dank und Anerkennung auszusprechen, die dazu beigetragen haben.

Theodor Nikolaou, München

Petrà, Basilio, Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea, (Etica teologica oggi 18), Bologna: Edizioni Dehoniane 1991, 284 S., Lit. 30.000, ISBN 88–10–40468–8.

Basilio Petrà, katholischer Priester griechischer Abstammung, legte seine Darstellung zur orthodoxen Moraltheologie der Gegenwart bereits 1991 vor. Das Buch erschien in einer Reihe zur theologischen Ethik, in der von orthodoxer Seite Autoren wie Christos Yannaras und Georgios Mantzaridis zu Worte kamen. P. geht bei seiner Arbeit aus von einer bislang (auch aufgrund sprachlicher Barrieren) nur selektiven Aufnahme orthodoxer Gedankengänge in die westliche moraltheologische Diskussion. Vorwiegend hat man sich nämlich der im Westen veröffentlichten Werke orthodoxer »Diasporatheologen« bedient. Der Vf. will darum (erstmals) einen Gesamtüberblick liefern, der die ganze Vielfalt der orthodoxen theologischen Entwicklung unserer Zeit angemessen zu Worte kommen läßt.

Das erste Kapitel (S. 15–66) des Buches handelt unter der Überschrift »Das Leben in Christus« von der Identität und den Quellen orthodoxer Ethik. P. wendet sich gleich eingangs der im Westen leider gelegentlich anzutreffenden Fehleinschätzung zu, wonach die Orthodoxie kaum eine eigenständige Moraltheologie hervorgebracht habe, und entkräftet dies durch ausführliche historisch-systematische Belege. Bereits hier ist auf die große Literaturfülle hinzuweisen, die P. verarbeitet hat und die sein Buch über die engere Themenstellung hinaus auch als exzellenten Überblick über die Grundströmungen der zeitgenössischen Orthodoxie erscheinen lassen. Ziemlichen Raum nimmt im ersten Kapitel die orthodoxe Auseinandersetzung mit dem westlichen Denken ganz allgemein ein, die namentlich *G. Florovskij* mit seiner Rückbesinnung auf die Patristik eingeleitet hat. Neben den mehrheitlich christozentrisch argumentierenden griechischen und rumänischen Autoren kommen auch Ansätze zur Sprache, die vorwiegend dem slavischen Sprachraum entstammen sowie syrische und armenische Theologen. Interessanterweise erinnert der Vf. danach kurz an die große Auseinandersetzung der katholischen Moraltheologie nach dem II. Vaticanum (knapp formuliert: Autonome Moral versus Glaubensethik), auf deren Hintergrund die eindeutig stärker *christozentrisch* und am sakramentalen Gesamtvollzug kirchlichen Lebens orientierte orthodoxe Position deutlich wird. (Hier wie auch an anderen Stellen des Buches ließe sich weiterdenken; schließlich wächst auch im Westen das Problembewußtsein für eine genuin theo-logische und gleichzeitig rational verantwortete Grundlegung der Fundamentalethik[1].) Immer wieder kommt bei P. die *Geschichte* als Medium kirchlichen Selbstvollzugs in den Blick, innerhalb derer sich dynamische Tradition auch in Hinblick auf ethische Fragen ereignet. Klar stellt der Vf. anhand ausgewiesener orthodoxer Autoren (Staniloae, Ouspensky, Mantzaridis) den Wert der Ikonentheologie für die ethische Orientierung heraus sowie die Bedeutung der Liturgie für

[1] Siehe dazu grundlegend *Klaus Demmer*, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, (Studien zur Theologischen Ethik 15), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1985 sowie *Peter Fonk*, Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation, (Studien zur Theologischen Ethik 65), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1995 und (aus protestantischer Perspektive) *Peter Bubmann*, Fundamentalethik als Theorie der Freiheit. Eine Auseinandersetzung mit römisch-katholischen Entwürfen, (Öffentliche Theologie 7), Gütersloh 1995.

die Ethik. Einen eigenen Aspekt bilden die ökumenischen *Konzile*, deren ethische Weisung hinsichtlich ihres Verpflichtungscharakters und ihrer Interpretation breit diskutiert wird. Den Abschluß des Kapitels bildet der Zusammenhang zwischen orthodoxem Ethos und dem Glauben der Väter.

Im zweiten Kapitel wendet sich P. ausführlich einem Grundproblem orthodoxer Ethik zu: der lehramtlichen Autorität der heiligen Kanones (S. 67–104). *Kanon* hat einen breiten Begriffsinhalt und die hermeneutische Diskussion darum kann noch lange nicht als gelöst betrachtet werden. Dies gilt nicht nur in Bezug auf Entscheidungen des in der ökumenischen Wertung umstrittenen Trullanum. Dabei legt sich die verstärkte Klärung der Bedeutung der Kanones der sieben altkirchlichen Konzile für die heutige (vor allem die spezielle) Ethik auch im Vorfeld des geplanten Panorthodoxen Konzils nahe. Hervorzuheben sind hier vor allem die von Vl. Pheidas aufgestellte hermeneutische Kriteriologie sowie ihre Kritik durch J. Meyendorff. Insgesamt problematisiert hat die Kanones als moralische, nicht nur rechtliche Weisung vor allem Chr. Yannaras; freilich läßt er sie als Bestandteil orthodoxer Identität gelten. Kanoneskritik sei nicht Expertensache, sondern eine Frage des kirchlichen Selbstverständnisses. Die »Autorität der Philanthropie« komme in der Kanoninterpretation vor allem den Bischöfen zu. Gelegentlich kommen, wie P. zurecht bemerkt, in der Diskussion um die Kanones auch apologetische Elemente zutage, so etwa dann, wenn ein römisch-rechtlich geprägtes »scholastisches« Normverständnis im »Katholizismus« als Beispiel einer vor allem juridisch bestimmten Morallehre im Westen herangezogen wird. Vor dieser Negativfolie hebt sich die östliche Position deutlich als die geistlichere ab. Daß sich die römisch-katholische Moraltheologie vor allem in den letzten dreißig Jahren wesentlich differenziert und organisch fortentwickelt hat, bleibt dann eher im Hintergrund. Beiden Entwicklungen gemeinsam scheint heute die intensive Suche um den angemessenen, dynamischen Umgang mit der eigenen Tradition, der die ethischen Probleme von heute wahrnimmt und sich trotzdem nicht vorschnell dem genuinen Anspruch christlicher Offenbarung zu entziehen versucht.

Unter der Überschrift »Die Kraft der Wirklichkeit« thematisiert P. im dritten Kapitel (S. 105–135) die ethische Bedeutung der kirchlichen *Oikonomia*. Hier kommt im Anschluß an das vorangehende Kapitel zunächst der enge Zusammenhang von Normenhermeneutik und Oikonomia zur Sprache. Ausführlich referiert der Vf. die beiden Hauptbestimmungen der kirchlichen Oikonomia, nämlich einerseits die stärker vom dialektischen Bezug zur *rechtlichen Akribeia* herkommende, andererseits die theologische Herleitung aus der Wahrheit der göttlichen Oikonomie: dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Interessant ist die Begriffsgeschichte in der byzantinischen Zeit (das Gegenüber von verläßlicher Ordnung in der Taxis des Kaisers und Oikonomia als kluger Anwendung der Normen), wobei sich P. vor allem an die Byzantinistin Ahrweiler anschließt. In einem weiteren Schritt sucht P. nach Rezeptionsansätzen zur Oikonomia in der katholischen Moraltheologie: erinnert wird u. a. an den Beitrag von B. Häring bei der römischen Bischofssynode zur Familie (1980), der in der Frage der Ehescheidung für eine verantwortete pastorale Orientierung an der orthodoxen Praxis plädiert hatte. Eine Kritik am Buch wäre hier anzubringen: Der Vf. müßte sich bei seinen Überlegungen zur westlichen Rezeption des Oikonomiaprinzips die Frage stellen lassen, ob für die katholische Position, bei aller nötigen Unterscheidung, ein ausführlicher Hinweis auf die im personalen Ge-

wissen tätige, in der westlichen Tradition gepflegte Tugend der *Epikie*[2] opportun gewesen wäre, mithin auf den subjektiven Aspekt des verantworteten Umgangs mit ethischen Normen. – Den Höhepunkt des Kapitels bilden einige systematische Erwägungen zur *ethischen* Bedeutung der kirchlichen Oikonomia. Es geht um das Bestreben, mit Hilfe von Oikonomia nicht nur in der dogmatischen und rechtlichen, sondern auch in einer ethischen Perspektive der Wirklichkeit menschlichen Handelns weitestgehend gerecht zu werden. Oft rechtfertigt sich Oikonomia so durch die blanke Notwendigkeit (unter Inkaufnahme des geringeren Übels) oder ein in Frage stehendes höheres Gut. Der Seelsorger erscheint in Anwendung der Oikonomia als ein »Arzt«, der dem schuldig Gewordenen sittliche Pflicht und kanonische Sanktionen nicht willkürlich nachläßt, die Anwendung letzterer aber nach dem Maß der inneren Umkehrbereitschaft bewertet und sich so nicht vom Buchstaben des Gesetzes, sondern vom geistlichen Fortschritt (oder: der »Genesung«) des Beichtenden leiten läßt.

Der Vf. bleibt im zweiten Teil seines Buches nicht schuldig, orthodoxe Positionen zu einigen Fragen der speziellen Moral darzustellen. P. referiert die Diskussion, die innerhalb der orthodoxen Ethik hinsichtlich der Bewertung der Empfängnisverhütung geführt wurde (S. 139–172). Dreh- und Angelpunkte sind hier die enzyklischen Schreiben der Hl. Synode der griechischen Kirche (1937, 1978). Die kirchenamtlich ablehnende Haltung zur Empfängnisverhütung wird dabei von P. ebenso unter der Überschrift »Eine Theologie in Schwierigkeit« angeführt wie die Diskussion um Möglichkeiten und Tragweite einer Anwendung des Oikonomia – Prinzips in der speziellen Moral (S. 173–223), einer durchaus kontrovers beantworteten Frage. Wie schon zur Empfängnisverhütung deutlich wurde, erscheinen die Orthodoxe wie die Römisch-katholische Kirche in ihrer Haltung als Schwesternkirchen – mit ähnlichen Schwierigkeiten, die bezogene Position zu vermitteln. In einer modernen Fragestellung wie der Empfängnisverhütung wirkt sich für die Orthodoxie jedoch die oben skizzierte Schwierigkeit, eine angemessene Hermeneutik der altkirchlichen Kanones zu entwickeln, besonders deutlich aus. Eine zweite Hürde bildet dem Vf. zufolge der – im Vergleich mit den Richtungen katholischer Moral – weniger ausgebildete theologisch-ethische »common sense« unter orthodoxen Ethikern, der den Aufbau schlüssig vermittelbarer ethischer Argumentationsgänge zumindest erschwert. Mit Blick auf die Abtreibungsproblematik (S. 225–254) ist die traditionell ablehnende Haltung der christlichen Kirche bis in die Frühzeit hinein belegbar. Angefochten wird diese heute jedoch durch fortgeschrittene Möglichkeiten der Medizin, welche Konfliktfälle der »medizinischen Indikation« hervorrufen können (im Extremfall kann das Überleben der Mutter von einem ärztlichen Eingriff abhängen, der das Leben der Leibesfrucht tötet). Haben sich Hierarchen wie der Metropolit von Peristerion Chrysostomos-Gerasimos (Zaphiris) hier für das Lebensrecht der Mutter ausgesprochen, sahen sie sich alsbald ungewollten Tendenzen zu einer Ausweitung auf sogenannte »eugenische« Abtreibungen in der staatlichen Gesetzgebung gegenüber. Die Grundposition der Kirche ist jedoch eindeutig ablehnend.

---

[2] Vgl. dazu *Günter Virt*, Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen, Mainz 1983 und *Klaus Demmer*, Moraltheologische Methodenlehre, (Studien zur Theologischen Ethik 27), Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br. 1989, S. 95–101, 134–136.

Wie der Haupttitel siedelt die Zusammenfassung des Buches (S. 255–261) die orthodoxe Ethik »zwischen Himmel und Erde« an. Das orthodoxe Ethikverständnis ist dabei eindeutig christozentrisch geprägt, und es geht um nicht weniger als den vom Hl. Geist geleiteten Weg des Gläubigen in das Leben des dreieinen Gottes. Dabei kommt der Lehre der Väter als den »testes veritatis« ebenso eine hervorgehobene Rolle zu wie den Konzilen. Die hier entstehenden hermeneutischen Probleme verschweigt P. nicht, ebensowenig die Schwierigkeit einer gerechten Anwendung kirchlicher Oikonomia durch den einzelnen Seelsorger. Die meisten westlichen Ethikansätze bemühen sich daher heute verstärkt um die Einbeziehung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Findung konkreter Normen. In der speziellen Moral der Orthodoxie entstehen oft nicht geringe methodische Aporien, weil die Rolle der altkirchlichen Kanones bzw. ihre Interpretation und ihre »lehramtliche Autorität« dem Vf. zufolge vertieft geklärt werden müßten. Die Ethik der Ostkirche sucht nichtsdestoweniger auf ihre Weise zu vermitteln zwischen dem sittlichen Anspruch der christlichen Botschaft und der menschlichen Wirklichkeit, die immer auch von Schuld und Versagen geprägt ist. Daß dem Bemühen auf Erden die Kraft von oben nicht fehlt, um in dieser Geschichte in der Gestalt kirchlich-liturgischen Lebens zukünftige Möglichkeiten des Menschseins vorzustellen, ist dabei eine im Westen nicht immer beachtete Überzeugung. Ein Desiderat in der Moraltheologie ist darum nach wie vor die ökumenische Vergewisserung der eigenen Standpunkte im Gespräch zwischen West und Ost. Dabei ginge es vor allem auch um das gemeinsame Bestreben, in der Welt die genuin christliche Motivation ethischen Handelns deutlich werden zu lassen. P.s Buch ist ein wichtiger Baustein dazu.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Carlotti, Paolo, Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti, (Biblioteca di Scienze Religiose 129), Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1997, 190 S., Lit. 20.000, ISBN 88–213–0356–X

P. Carlotti lehrt seit einigen Jahren Moraltheologie an der päpstlichen Universität der Salesianer Don Boscos in Rom. Er befaßte sich bisher unter anderem mit dem theologisch-ethischen Ansatz von Alfons Auer und mit dem Denken Eugen Drewermanns. Das vorliegende Buch erschien in der theologischen Reihe der Universität und sucht das Gespräch mit neueren päpstlichen Enzykliken und Verlautbarungen, die zu moraltheologischen Fragen Stellung beziehen. Es sind dies der Reihe nach die Enzyklika »Centesimus Annus« von 1991 (S. 15–36), der zweite Teil des »Katechismus der Katholischen Kirche« von 1993, wo es um das Leben in Christus geht (S. 37–68), die ebenfalls 1993 erschienene Enzyklika »Veritatis Splendor« zu Fragen der Fundamentalmoral (S. 69–87), der päpstliche »Brief an die Familien« aus dem Jahre 1994 (S. 89–111) sowie die Enzyklika »Evangelium Vitae« zur Bioethik, herausgegeben 1995 (S. 113–156). Aus orthodoxer Sicht besonders interessant scheinen die moraltheologischen Passagen der Ökumene – Enzyklika »Ut unum sint«, ebenfalls von 1995, die C. im sechsten Kapitel seines Buches behandelt (S. 157–180).

Ein inhaltlicher Schwerpunkt der Morallehre Johannes Pauls II., den der Vf. herausarbeitet, ist die klare christologische Option, die der Papst trifft. Dieser Option korrespondiert eine dezidiert naturrechtliche Argumentation in der Begründung des sittlichen Anspruchs. Motiviert wird dies beispielsweise im Katechismus aus der Erfahrung und Kraft der Gotteskindschaft. Ein solcher Ansatz muß freilich jede Form des ethischen Subjektivismus und Relativismus ins Visier nehmen, wenngleich die vor allem in »Veritatis Splendor« geäußerte vehemente Kritik an wichtigen Entwicklungen innerhalb der katholischen moraltheologischen Forschung und Lehre seit dem II. Vaticanum heftig diskutiert wurde. Vielfach fühlte man sich schlichtweg unverstanden. (Ein wichtiger Sammelband hierzu, auf dessen Erwähnung der mit der deutschsprachigen Literatur ansonsten sehr vertraute C. verzichtet, erschien in den »Quaestiones Disputatae«[3].) Durch alle Dokumente und Lehrschreiben, die der Vf. vorstellt, zieht sich die personalistische Grundauffassung des Papstes. Mit ihr steht und fällt sein entschiedenes Eintreten für eine »Kultur des Lebens«, für Werte mithin, die längst internationales Gemeingut geworden sein müßten und sich doch durch die neuere bioethische Diskussion immer stärker in Frage gestellt sehen.

Diese personalistische Linie in der Ethik Johannes Pauls II. erreicht in »Ut unum sint« eine vorher moraltheologisch weniger beachtete Ebene, die der *Ökumene*. C. zufolge ist die Zeit wohl reif für einen Austausch der Kirchen und ihrer Theologen auch über Fragen der Ethik. Auch hier ist die klare christologische Option des Papstes anzutreffen. Die Würde der menschlichen Person steht wiederum im Zentrum dieser Enzyklika, von daher wird verständlich, daß *Dialog* weniger als Austausch von Ideen, sondern von Gaben begriffen wird, welche die Personen in die Begegnung einbringen. Dialog gelingt nur auf der Basis gegenseitiger Wertschätzung, getragen von der Selbstmächtigkeit, Freiheit und Verantwortlichkeit aller Beteiligten. Dialog ist nichts Äußerliches, Verzichtbares, sondern anthropologische Notwendigkeit. Dieses relationale Konzept menschlicher Dialogik verbindet C.s Interpretation von »Ut unum sint« nun interessanterweise vor allem mit der Philosophie eines *E. Lévinas*: Selbstgenügsamkeit wäre unvollkommene Personalität, Begegnung hingegen transzendiert, stellt das Gewissen ständig in Frage und bewahrt so vor Selbstidealisierung. So kann ein »göttlicher Appell zur Liebe« wahrgenommen, geschenkhaft erfahrene Begegnung schließlich zur Grundhaltung werden. Wo das eigene Dasein als »verdankt« erfahren wird, entsteht spontane Solidarität mit dem Anderen, Verantwortung und Liebe bleiben nicht im Raum des Abstrakten.

Als lebenslanger Prozeß findet solche Begegnung ihr privilegiertes Gegenüber im menschgewordenen Wort Gottes. Die Enzyklika sieht darin keine konfessionelle Binnenwirklichkeit. Vielmehr sei der *ökumenische Dialog* »Imperativ des vom Glauben erleuchteten und von der Liebe geführten christlichen Gewissens« (vgl. UUS 8). Dieser Dialog ist notwendig, nicht nur möglich, er ist unsere Berufung angesichts der universellen Heilsbedürftigkeit der Welt. Mit dem ökumenischen Dialog habe die Erfahrung der »mirabilia Dei« eine neue Qualität hinzugewonnen. Kritisiert wird hingegen jegliche Tendenz zum Individualismus, auch jene innerhalb der eigenen Kirche. Eine glückliche

---

[3] Vgl. *Dietmar Mieth (Hg.)*, Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika »Veritatis Splendor«, (QD 153), Freiburg 1994.

Formulierung sei der Enzyklika dem Vf. zufolge mit dem »*Dialog der Gewissen*« im ökumenischen Gespräch gelungen. Sittliche Wahrheit ist damit deutlich als »personale Wahrheit« gekennzeichnet, beim Dialog der Gewissen steht die dynamische Einheit der Person im Zentrum: das Ziel ist gelingendes, sittlich wertvolles Leben. Der unbedingten Pflicht, seinem Gewissen zu folgen, korrespondiert dabei auch das Recht, seinen Glauben im Gewissen zu verantworten. Nicht zu unrecht weist C. hier auf das Dekret über die Religionsfreiheit des II. Vaticanum hin. Das im Pluralismus von heute entstehende Risiko bedeutet eigentlich, daß die Person selbst, das Gelingen ihres Lebens als Ganzes auf dem Spiel steht. Die Tugend der Toleranz kann somit nicht Beliebigkeit bedeuten, um der falschen Alternative von Skeptizismus/Relativismus und Dogmatismus auszuweichen. Auch eine triumphalistische Motivation des Gespräches, die am Ende doch nur auf Durchsetzung der eigenen Meinung bedacht ist, wäre verfehlt.

Dialog, auch der ökumenische Dialog, anerkennt vielmehr die Tatsache, daß sich Wahrheit nur interpersonal entbergen läßt. »Ut unum sint« lädt darum zur Liebe in Wahrheit, zur Caritas gegenüber dem Anderen ein. Getragen soll diese Begegnung sein von der (gemeinsamen) Demut vor der Wahrheit. Auch die Verschiedenheit der Traditionen muß dann kein Widerspruch zur kirchlichen Einheit sein, sondern kann diese bereichern. Anders als etwa in einem diskursethischen Ansatz beruht der Dialog jedoch nicht nur hauptsächlich auf der Rationalität der Gesprächspartner, sondern auf der speziellen christlichen Motivation durch die konkrete Person Jesus Christus. Bereits das »Evangelium Vitae« hatte der Papst als konkrete personale Wirklichkeit beschrieben. So sucht auch »Ut unum sint« vor allem personale Elemente ökumenischer Begegnung aufzuspüren. Der Papst sieht zuerst sein eigenes Amt im Dienst dieser Aufgabe. Das gemeinsame Gebet erscheint hier als besondere Möglichkeit der Begegnung. Die Enzyklika ruft auf zum Deuten der Zeichen der Zeit, bezogen auf die Einheit der Kirchen geleitet vom Urbild der göttlichen Trinität.

C. beabsichtigt eine Durchsicht päpstlicher Dokumente vor allem unter moraltheologischer Perspektive. Es gelingt ihm dabei zu verdeutlichen, welche Grundanliegen sich durch die Lehrverkündigung dieses Papstes ziehen. Gerade für das ökumenische Gespräch ließe die Weise, wie Johannes Paul II. den Herrn Jesus Christus ins Zentrum seines personalistischen Denkens stellt, vielfältige Erwartungen zu. Die Zukunft muß aber zeigen, wieviel Vertrauen der Papst dem eigenen Ansatz schenkt: schließlich ginge es darum, angesichts der großen ökumenischen Probleme in jüngster Zeit stets von neuem ein Risiko einzugehen, das Risiko echter personaler Begegnung, die keinen unverwandelt aus sich heraus entläßt.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Beratungen der Orthodoxie in Thessaloniki

Vom 30. April bis zum 2. Mai 1998 berieten und debattierten in Thessaloniki Delegierte der Orthodoxen Kirche unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesos **Chrysostomos Konstantinidis** über die Beziehungen der einzelnen orthodoxen Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) und über die Bewertung der bestehenden Probleme. Die Teilnehmer an den vorkonziliaren Beratungen verurteilten die Gruppierungen in der Orthodoxen Kirche, welche die kirchliche Leitung wegen der Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung angreifen und Spaltungen verursachen. Sie betonten zugleich, die Orthodoxie habe an der ökumenischen Bewegung immer auf der Grundlage orthodoxer Tradition und der Entscheidungen der Heiligen Synoden teilgenommen und werde dies auch künftig so halten.

Die beratenden Bischöfe und Theologen befürworten es, eine theologische Kommission zu gründen und die verstärkte Teilnahme orthodoxer Vertreter beim ÖRK voranzutreiben. Sie erachten es als hilfreich, wenn der ÖRK nach seiner Konferenz in Harare (Dezember 1998) dazu beitragen könnte, die Teilnahme der Orthodoxen Kirche in der ökumenischen Bewegung durch eine Umstrukturierung des ÖRK zu erleichtern. (Siehe das Abschlußdokument auf S. 262–264)

2. Ökumenisches Patriarchat

Altkalendarier finden zur Mutterkirche zurück

Am 3. Mai 1998 wurde nach 27 Jahren die schismatische Gemeinde der Hl. Irene Chrysovalantou offiziell in die Erzdiözese von Amerika des Ökumenischen Patriarchates aufgenommen. Das Zentrum wurde zum Stauropegialen Patriarchatskloster erhoben und wird weiterhin von seinem Gründer Erzbischof **Paisios (Loulourgas)** von Tyanon geleitet, der vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** zum Abt des Klosters ernannt wurde. Der Mitbegründer Bischof **Vikentios** sagte, daß er sein früheres schismatisches Wirken bedauere. Dabei betonte er in erster Linie nicht den Zwist in der Kalenderfrage, sondern daß die Gemeinde außerhalb der kanonischen Ordnung der Orthodoxen Kirche gestanden habe. Die jetzige Umkehr bedeute eine Auferstehung für die Gemeinde. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1998) 9]

Der Ökumenische Patriarch besucht Kanada

Vom 25. Mai bis 2. Juni 1998 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel Kanada. Ziel seines Pastoralbesuches war es, die sichtbare Einheit der Kirche und in besonderem Maße die Beziehungen zwischen Klerus und Laien zu stärken. Der Patriarch traf mit griechischen und ukrainischen Gläubigen in Ottawa, Vancouver, Winnipeg, Toronto und Montreal zusammen. Den Auftakt des Besuches bildete die Hauptstadt Ottawa, wo der Patriarch eine feierliche Doxologie in der Kirche der Entschlafung Mariens hielt, an der Gläubige aus allen

Jurisdiktionen teilnahmen. Weitere Höhepunkte der Reise waren die Verleihung der Ehrendoktorwürde durch das Orthodoxe Theologische Institut des Hl. Andreas und die Feier der eucharistischen Liturgie an Christi Himmelfahrt in der ukrainischen Kathedrale in Winnipeg, der Segen, den der Patriarch mehr als 5.000 in Toronto versammelten Jugendlichen spendete und die Sonntagsliturgie im Maple-Leaf-Gardens-Stadion (ebenfalls in Toronto), bei der mehr als 10.000 Gläubige aus ganz Kanada teilnahmen. Am Nachmittag des 31. Mai schließlich fand in Montreal nach der Vesper in der griechischen Verkündigungskirche eine feierliche Prozession statt, an der sich mehrere tausend Gläubige beteiligten.

In Teilen Nordamerikas faßte die Orthodoxie schon Ende des 18. Jahrhunderts Fuß, in Kanada hingegen erst ein Jahrhundert später mit der massiven Emigrantenwelle aus Zentral- und Osteuropa. Kanada zählt heute 260 ukrainische und 76 griechische Pfarreien; die letzteren umfassen 350.000 der 700.000 orthodoxen Gläubigen Kanadas. [*SOP* 230 (1998) 7–8]

Hilfe der Kirche für Korea

Die Wirtschaftskrise Koreas hat zu grosser Arbeitslosigkeit, Firmenschließungen, Preissteigerungen und starken Lohnkürzungen geführt, was eine steigende Zahl von Hungernden und Obdachlosen nach sich zog. Die Orthodoxe Kirche versucht mit Programmen für Arbeitslose die sozialen Probleme in den Gemeinden zu lindern. In Korea werden jetzt Seminare über das »Leben in Christo« angeboten, die Auferstehungskirche wird wieder errichtet, neue Katechumenen werden für das Sakrament der Taufe vorbereitet, und aus Griechenland wurden theologische Bücher geschickt, die an die Gläubigen verteilt werden sollen. [*Peiraike Ekklesia*, April 1998, S. 63]

Athos lehnt Ausstellung der Klosterschätze in Athen ab

Die Heilige Gemeinde des Athos lehnte eine Austellung ihrer Schätze in Athen vorerst ab und wies damit den Vorschlag des Gouverneurs des Heiligen Berges zurück. Die Exponate waren 1997 im Byzantinischen Museum von Thessaloniki anläßlich der Feierlichkeiten Thessalonikis als Kulturhaupstadt Europas ausgestellt worden. Die Ausstellung besuchten damals rund 700.000 Besucher. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 21 (19.8. 1998) 3]

Ehrungen für den Metropoliten Damaskinos der Schweiz

Der Metropolit der Schweiz, **Damaskinos Papandreou**, wurde mit dem Titel des Ehrendoktors der »Pontifikalen und Königlichen Universität« des Heiligen Thomas auf den Philippinen geehrt. Der Metropolit besuchte am 10. Februar 1998 das Seminar des Heiligen Karls, die Kathedrale von Manila, das Museum des Heiligen Augustinus und andere historische Monumente der Stadt. Die Auszeichnung, an der außer den Professoren und Dekanen der Universität viele hohe Persönlichkeiten teilnahmen, fand im großen Saal der Universität statt. Die Laudatio hielt der Dekan der Universität, **Ronaldo V. de la Rosa.**

Vom 14. bis 17. Februar 1998 besuchte Metropolit Damaskinos die kirchliche Präfektur Weißrußlands. Die staatliche Universität zu Minsk verlieh ihm die Ehrendoktorwürde. Diese Auszeichnung erhielten seit der Gründung der Universität im Jahre 1921 insgesamt 12 Wissenschaftler. Am Sonntag, dem 15. Februar, nach dem alten Kalender das Fest der Hypapante,

zelebrierte der Metropolit mit dem Metropoliten von Minsk in der Heilig-Geist-Kathedrale die Göttliche Liturgie. Nach der Göttlichen Liturgie überbrachte der Metropolit die Grüße und Segenssprüche des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** von Konstantinopel. [*Episkepsis* 554 (28.2.1998) 11 und 14]

3. Patriarchat von Alexandrien

Jesus lebte drei Jahre in Ägypten

Aus einer ägyptischen Papyrus-Schrift aus dem vierten Jahrhundert geht hervor, daß Jesus drei Jahre und elf Monate in Ägypten gelebt hat. Dies erforschte die Kölner Altertumswissenschaftlerin **Gesa Schenke** (28) und veröffentlichte es in der Zeitschrift »Kölner Papyri«. Sie schreibt jedoch dem in koptischer Sprache rund 31 mal acht Zentimeter großen Schriftstück keine historische Aussagekraft zu. Es handelt sich hierbei um eine Ode an das Land Ägypten und eine Prophetie ägyptischer Christen. In dem Text wird Ägypten als wichtigtes Land der Erde und als Ursprung der Menschheit beschrieben. Dort habe Gott Adam erschaffen, und dort scheine die Sonne heller als anderswo. Der Papyrus spricht auch von 3721 Märtyrern, die ihr Blut bis dahin für Jesus vergossen haben. Der Name »Jesus« wird dabei nicht verwendet, sondern nur das Wort »Sohn Gottes«. [*Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI* 26 (23.6.1998)]

4. Patriarchat von Antiochien

Die Gestaltung frauengerechter Texte

Das Patriarchat von Antiochien arbeitet weiter an der Gestaltung frauengerechter Texte für den gottesdienstlichen Gebrauch. Dabei sollen jene Texte, in denen die Frau als Trägerin der Unreinheit angesehen wird, ersetzt werden. Hierbei geht es um die praktische Umsetzung eines Beschlusses der Heiligen Synode des Patriarchats von Antiochien vom Mai 1997. Was den Einlaß in die Kirche und die Aufnahme zur Hl. Kommunion angeht, so soll dementsprechend kein Unterschied mehr zwischen Mann und Frau bestehen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 14 (31.3. 1998) 13; *Orthodoxie Aktuell* 3 (1998) 15]

5. Patriarchat von Jerusalem

Die älteste Synagoge der Welt entdeckt

In der Nähe von Jericho wurde die wahrscheinlich älteste Synagoge der Welt entdeckt. Die Archäologen gehen davon aus, daß das Bauwerk zwischen 70 und 50 v. Chr. errichtet und im Jahre 31 v. Chr. durch ein Erdbeben zerstört wurde. Als die älteste Synagoge wurde bisher jene von Gamlan auf dem Golan angesehen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 15/ 16 (7.4.1998) 17]

Palästinenser fordern Diodoros´ Rücktritt

Der Vertraute des Palästinenserführers Arafat, **Bassam Abu Scherif**, forderte den griechisch-orthodoxen Patriarchen **Diodoros** auf, das Land zu verlassen. Der palästinensische Sprecher sagte vor Journalisten in Athen, daß der Patriarch seines Lebens nicht mehr sicher sein dürfe. Das griechisch-orthodoxe Patriarchat habe mit den jüngsten Veräußerungen von Klöstern bei Jerusalem und Jaffa an israelische Siedler das ungeschriebene Gesetz der PLO übertreten, nach dem der Landverkauf an Israelis mit dem Tode bestraft wird. Nach Bassam Abu Scherif muß »dem griechischen Kirchenkolonialismus«

in Palästina ein Ende bereitet werden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 24 (9.6.1998) 2]

Ökumenische Feier in der Geburtskirche von Bethlehem geplant

Für den Übergang ins kommende Jahrtausend ist für den 4. Dezember 1999 eine ökumenische Feier in der Geburtskirche in Bethlehem geplant. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (7.7.1998) 9]

6. Patriarchat von Rußland

Ökumenische Forderungen der russischen orthodoxen Kirche

Die russische orthodoxe Kirche hat einen radikalen Umbau des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) gefordert. Metropolit **Kyrill** von Smolensk sagte einer Delegation des ÖRK, die künftige Mitarbeit der russischen Orthodoxie im ÖRK hänge von dessen Bereitschaft ab, die Vertretung der Kirchen im Rat zu reformieren. Er schlug vor, vier Konfessionsfamilien einzuführen. Denn nur wenn alle Konfessionen gleich stark repräsentiert seien, würde der ÖRK ein wirkliches Forum der Begegnung darstellen.

Der Generalsekretär des ÖRK, **Konrad Raiser**, erklärte der ökumenischen Nachrichtenagentur ENI im Anschluß an die Gespräche, daß die Kritik der orthodoxen Kirche Rußlands auf Mißverständnissen und Vorurteilen beruhe. Der stellvertretende Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats hingegen bekräftigte die Ansicht, die Ökumenische Bewegung sei stark reformbedürftig. Er prognostizierte, ohne die nötigen Veränderungen würden die bestehenden Probleme und der innere Druck zunehmen; dies könnte für den Fortbestand des ÖRK insgesamt gefährlich werden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 9 (24.2.1998) 15]

Rußland und Georgien über die Zukunft ihres ökumenischen Engagements

Am 11. März 1998 fand im Hl. Daniel-Kloster in Moskau ein Treffen von Vertretern der russischen und der georgischen orthodoxen Kirchen zur offenen Frage ihres ökumenischen Engagements statt. Angesichts des Rückzugs der georgischen Kirche aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) im Mai letzten Jahres und der aktuellen kritischen Haltung der russischen Kirche gegenüber dem Ökumenismus, stellten beide Gesandtschaften fest, daß sie in ihren Standpunkten übereinstimmten. Zugleich wurde aber die Tendenz, unter dem Vorwand der Kritik am Ökumenismus kirchliche Würdenträger zu verleumden, als Bedrohung für die Einheit der ganzen Kirche verurteilt. Die ökumenischen Organisationen, heißt es weiter, seien zur Zeit so aufgebaut, daß orthodoxe Erwartungen nur unzulänglich artikuliert werden könnten. Zudem seien die Tendenzen einiger protestantischer Kirchen inakzeptabel, etwa Frauen zum Priestertum zuzulassen, von den christlichen Moralvorstellungen innerhalb der Familie abzurücken oder eine inklusive Sprache in Bibelübersetzungen und Gebeten zu verwenden. [*SOP* 227 (1998) 8]

Erster Besuch des russischen Patriarchen in Japan

Während seines Besuches in Japan, Mitte Mai 1998, führte Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und Ganz Rußland Gespräche mit japanischen Politikern und weihte die restaurierte Auferstehungskirche in Tokio, besser bekannt als Kathedrale des Hl. Nikolaus. Im Hinblick auf die 30.000 orthodoxen Gläubigen in Japan sagte der Patri-

arch: »Es ist wichtig für mich, mit meinen eigenen Augen zu sehen, wie diese Menschen leben und wie der Prozeß der geistigen Erneuerung hier vorankommt«. [*Orthodox Observer* 1145 (20.5.1998) 6]

Statistik über die russische orthodoxe Kirche

Nach den letzten offiziellen Angaben zählt die russische orthodoxe Kirche 18.000 Gemeinden. In Moskau sind 404 registriert, was das neunfache der Zahlen von 1988 bedeutet, aber weit weniger ist, als vor der Revolution von 1917. In der orthodoxen Kirche Rußlands gibt es 15.347 Priester und 1.737 Diakone. Man zählt 438 Klöster: 210 Männerklöster und 228 Frauenklöster. Die russische orthodoxe Kirche unterhält 5 Akademien, 23 Seminare, 21 kirchliche Schulen sowie weitere Lehreinrichtungen. [*Herder Korrespondenz* 52 (1998) 216]

Bücherverbrennung in Rußland

Am 5. Mai 1998 ordnete Bischof **Nikon Mironov** von Ekaterinenburg die Verbrennung von Schriften der zeitgenössischen orthodoxen Theologen Alexander Mén, A. Schmemann und J. Meyendorff mit der Begründung an, sie seien häretischen Gehalts. Der Priester **Oleg Vokminaije**, der Studenten die Lektüre dieser Theologen empfohlen hatte, wurde suspendiert. Bisher fehlt von kirchlicher Seite jede Stellungnahme zu dem Vorfall. Auch die einzigen unmittelbaren Zeugen der Verbrennung, die Studenten des kirchlichen Seminars, enthalten sich jeglicher Aussage. Die Informationen aus Ekaterinenburg ihrerseits sind widersprüchlich. Nachdem Bischof Nikon die Verbrennung der Bücher von A. Mén anfänglich befürwortet hatte, dementierte er dies in einem Telefongespräch mit Erzbischof **Sergij** von Solnetchnogorsk, der Nikon als »modernen Menschen« bezeichnet und ihn einer solchen Tat nicht fähig erachtet.

Andererseits werden aus dem Volk Stimmen laut, die zur Verteidigung des Bischofs und seiner Tat aufrufen. Diese konservative russische Strömung hat sich zum Ziel gesetzt, »die Integrität und Heiligkeit der Orthodoxie ... vor philosophisch-religiösen Doktrinen, die vom protestantischen Reformgeist, vom aktuellen lateinischen Modernismus und von liberalen theologischen Gedanken der Pariser Schule geprägt sind ... zu bewahren«.

Während die Meinungen von Vater Mén, der 1990 ermordet wurde, schon des öfteren wegen der zu weiten ökumenischen Öffnung verworfen wurden, werden hingegen A. Schmemann und J. Meyendorff einhellig als zwei der besten Vertreter des orthodoxen theologischen Gedankenguts der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts angesehen, und der russische Patriarch **Aleksij II.** selbst äußerte mehrmals seine große Bewunderung für die beiden Theologen. [*SOP* 230 (1998) 2–3; *Enimerosis* 6 (14–1998) 7]

Solovev-Symposium in Novgorod

Vom 21. bis zum 25. Mai 1998 fand auf Einladung des Erzbischofs **Lev** von Novgorod und Staraja Russa in Novgorod ein Symposium anläßlich des 100. Todestages des berühmten Philosophen und Mystikers Vladimir Solovev statt. Unter anderen nahmen an der Tagung auch Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland und Erzpriester Prof. **Vladimir Ivanov** teil. Das Symposium wurde vom Ostkirchlichen Institut in Regensburg unterstützt. [*Stimme der Orthodoxie* 2/1998, S. 13]

Klösterliche Kultur in Ost und West

Vom 2. bis zum 5. Juni 1998 veranstaltete das Institut für Russische Literatur (Puschkin-Haus) der Russischen Akademie der Wissenschaft mit Unterstützung des Open Society Institute in St. Petersburg eine internationale Konferenz, deren Gegenstand die »Klösterliche Kultur. Ost und West« war. Die Veranstaltung wurde geleitet von **Dr. Evgenij Germanovic Vodolazkin**, die Schirmherrschaft hatte **Prof. Dr. Dmitrij Sergevic Lichacev**. Zu ihrem interdisziplinären Gepräge trugen vor allem die theologischen, philologischen und kunsthistorischen Vorträge bei. Die Teilnehmer, unter denen sich zahlreiche Geistliche befanden, kamen aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Rußland und den Vereinigten Staaten von Amerika.

In 30 Referaten, die in einem Konferenzband zusammengefaßt werden sollen, wurden die unterschiedlichsten Aspekte des Mönchtums behandelt. So entstand ein aussagekräftiges Bild, das die wesentlichen Inhalte des Mönchtums und seine spezifischen Ausprägungen in Ost und West enthält. Neben einem fruchtbaren Gedankenaustausch fachlicher Natur bot die Tagung auch Gelegenheit, Persönlichkeiten zu begegnen, die unterschiedlicher monastischer Spiritualität verpflichtet sind. Eine Exkursion nach Novgorod mit Besuch des Jurev-Klosters gewährte einen Einblick in das wieder erstarkende Klosterleben der russischen Orthodoxie.

7. Patriarchat von Rumänien

Vergangenheitsbewältigung in der rumänischen orthodoxen Kirche

Auf Beschluß des rumänischen Parlaments vom 12. Dezember 1997 wurden jetzt die Archive der Securitate geöffnet. Im März 1997 hatte der Metropolit von Banat, **Nicolae Corneanu**, mit seinem öffentlichen Bekenntnis, daß einige Bischöfe der Securitate bei der Verfolgung oppositioneller Priester geholfen hätten, für Aufregung gesorgt. Metropolit Nicolae selbst hatte den Auftrag gehabt, auf Auslandsreisen die rumänische Diaspora auszuhorchen.

Metropolit **Bartolomeu** von Cluj (Klausenburg), der wegen seiner Mitwirkung in einer Erneuerungsbewegung der fünfziger Jahre dreimal inhaftiert und gefoltert worden war, verlangte als erster, seine Akte öffnen zu dürfen, und deutete an, daß sich die Schuld der orthodoxen Kirche als geringer herausstellen werde, als manche glauben. Patriarch **Teoctist** von Bukarest und Ganz Rumänien appellierte an das rumänische Volk, die Versöhnung und Einheit zu bewahren. [*Pro Oriente* 41/1998; *G2W* 1/1998]

Auseinandersetzung um die Kathedrale von Cluj

Am 13. März 1998 versuchten Unierte ein im Februar vom Bukarester Appellationsgericht ergangenes Urteil mit Gewalt durchzusetzen, das ihnen die Verklärungskathedrale in Cluj (Klausenburg) zugesprochen hatte. Dabei wurde angeblich auch der Altarraum entweiht, indem alle Gegenstände auf dem Heiligen Tisch umgeworfen wurden. Nach energischen Protesten der orthodoxen Erzdiözese von Vad, Feleac und Cluj gegen das gewaltsame Eindringen in die Kathedrale und deren Besetzung durch die Unierten ist die Übergabe der Kathedrale bis zur endgültigen Entscheidung über die Besitzverhältnisse ausgesetzt worden. Der Kathedralgemeinde gehören rund 50.000 orthodoxe Gläubige an, die das vorliegende Urteil als »mißbräuchlich und illegal« werteten und

den Fall bis vor das oberste rumänische Gericht bringen wollen. Patriarch **Teoctist** von Bukarest und Ganz Rumänien beklagte in diesem Zusammenhang, daß die Unierten seinem Aufruf zum Dialog bisher nicht entsprochen haben. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1998) 8]

Priestertagung des rumänischen Vikariats in Deutschland

Am 2. April 1998 fand in Freiburg die diesjährige Priestertagung des rumänischen Vikariats der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland statt, an der alle fünf Priester des Vikariats teilnahmen. Neben neuen pastoralen Herausforderungen, die sich durch das wachsende Interesse an Fragen des Glaubens ergeben, wurden vor allem praktische Fragen (Amtshandlungen, ökumenische Zusammenarbeit, innerorthodoxe Kontakte u.a.) besprochen. Zum Vikariat der rumänischen orthodoxen Gemeinden gehören insbesondere jene Gläubige, die in den Jahren des Kommunismus keine Kontakte zu Rumänien haben konnten oder wollten. Seit über 40 Jahren werden sie vom Ökumenischen Patriarchat seelsorgerlich betreut. [*NaGOM* 3/1998, S. 3]

8. Patriarchat von Bulgarien

Pan-Orthodoxes Konzil vereint die bulgarischen Bischöfe

Das auf Bitte des Bulgarischen Patriarchen **Maxim** vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** für 30.9.–01.10. 1998 nach Sofia einberufene Pan-Orthodoxe Konzil hat die Lösung der Spaltungskrise in der bulgarischen orthodoxen Kirche gebracht.

7 Patriarchen, 11 Vorsteher orthodoxer Kirchen und rund 50 Bischöfe aus aller Welt waren in der bulgarischen Hauptstadt Sofia versammelt: Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I., als Einberufender des Konzils, Patriarch **Aleksij** von Moskau und ganz Rußland, Patriarch **Petros** von Alexandrien und ganz Afrika, Patriarch **Ignatios** von Antiochien und des ganzen Orients, der Patriarch der rumänischen orthodoxen Kirche **Teoctist**, der serbische Patriarch **Pavle** und der Gastgeber, der bulgarische Patriarch Maxim, Erzbischof **Chrysostomos** von Nea Justiniana und ganz Zypern, Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland und Metropolit **Sawa** von Warschau und ganz Polen. Das Patriarchat von Jerusalem, die orthodoxen Kirchen der tschechischen und slowakischen Länder und fast alle orthodoxen Kirchen entsandten hochrangige Delegationen.

Die meisten Delegationen kamen am 29. September 1998 abends in Sofia an und wurden in der Residenz »Bojana« untergebracht. Kurz nach seiner Ankunft bekam der Ökumenische Patriarch in einem nächtlichen Gespräch mit dem von beiden Hauptgruppen ausgeschlossenen und von der Hl. Synode um den Patriarchen Maxim laisierten ehemaligen Metropoliten **Kalinik** von Wraza einen tiefen Eindruck von der Schwere der zu lösenden Probleme.

1991/92 war die Kirchenspaltung dadurch ausgelöst worden, daß der bulgarische Patriarch Maxim durch die neue antikommunistische Regierung nicht anerkannt wurde. Ursprünglich hatten 3 der insgesamt 12 Metropoliten die Hl. Synode verlassen und eine eigene Kirchenorganisation gebildet. Die Schwesterkirchen, die Römisch-katholische und die Evangelische Kirche verweigerten dieser Gruppe die Anerkennung. So trat der unhaltbare Zustand ein, daß die weltkirchlich und international einzig anerkannte bulgarische

orthodoxe Kirche unter Patriarch Maxim nur von der eigenen Regierung nicht anerkannt wurde. Nachdem die abgespaltene Gruppe in kurzer Zeit mehrere sehr junge Bischöfe geweiht hatte, kehrten 2 der 3 Metropoliten wieder zu Patriarch Maxim zurück. Spätere Regierungen gingen zunehmend auf größere Distanz zu beiden Gruppen. Die abgespaltene Gruppe verfügte letztlich nur mehr über einen ehemalig anerkannten Bischof, den hochbetagten ehemaligen Metropoliten **Pimen**, und kam immer mehr unter den Einfluß radikaler Gruppen. Zuletzt wurde sie dann auch noch außerhalb der Grenzen Bulgariens aktiv und weihte einen Gegen-Metropoliten für Montenegro.

Die Tagung in der 5.000 Personen fassenden Kathedrale begann am 30. September 1998 mit Appellen der höchsten Vertreter der Weltorthodoxie an das orthodoxe Gewissen der bulgarischen Bischöfe, Kleriker und Laientheologen. Kein akribisches Aufrechnen von Verstößen gegen das Kirchenrecht konnte die Lösung bringen, sondern das Gebet des Herrn wies die Antwort: »... vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern«. Im Plenum war damit die Linie vorgezeichnet, die dann im Zuge zäher Einzelverhandlungen in konkrete Schritte umgesetzt werden mußte. Die schwerste Aufgabe hatte dabei Erzbischof Christodoulos von Athen, der im Namen der Patriarchen mit der Gruppe um den ehemaligen Metropoliten Pimen verhandelte.

Am 1. Oktober 1998 um 15:20 Uhr löste sich die Spannung. Inmitten der Kathedrale gaben die abgespaltenen Geistlichen, Bischöfe wie Priester, die Zeichen ihrer Würde, Bischofspyxis und Priesterkreuze in die Hände des Patriarchen und baten alle Versammelten um Verzeihung für ihren Beitrag zur Spaltung. Alle Glocken der Kathedrale läuteten und in der Kirche wurde das »Auf viele Jahre« gesungen.

Angesichts aller schlimmen Ereignisse der Vergangenheit konnte am Ende nur die vertrauensvolle Bitte um Vergebung und die grenzenlose Vergebung stehen, wie der Apostel Paulus rät: »... vergebet einander, wie auch Gott euch in Christus vergeben hat« (Eph 5,1). Nicht Einzelnen einzelne definierte Taten, sondern Allen mußte Alles verziehen werden, um einen Neuanfang setzen zu können.

Man geht davon aus, daß die Gruppe mit dem ehemaligen Metropoliten Pimen, die jungen Bischöfe wie **Genadij** (von Dorostoi) und **Antonij** (von Widin), **Ioan** (Abt des Klosters von Roshen), ihre radikalen Sprecher, die Erzpriester **Anatoli Balatschev** und **Kamen Barakov,** schon bald wieder in ihre Würde eingesetzt werden. Als Termin dazu war die Feier zu Ehren des Schutzpatrons Bulgariens, des Hl. Ioan von Rila, am 19. Oktober 1998 im Rila-Kloster im Gespräch. Langfristig sollen in kommunistischer Zeit zusammengelegte Diözesen wieder in ihre historischen Metropolitensitze geteilt werden und so die Bischöfe beider Seiten Diözesen erhalten, wie es schon derzeit das Beispiel der Diözese Wraza zeigt, wo der ehemalige Metropolit Kalinik weiter in Wraza residiert, während Metropolit Ignatij von der größten Stadt Pleven aus seine Diözese betreut.

Es folgt der Erklärungstext der bisher abgespaltenen Gruppe:

ERKLÄRUNG mit der BITTE um VERGEBUNG

»Wir, die Bischöfe, die den guten Willen dieses Pan-Orthodoxen Konzils, die schmerzliche Wunde in der bulgarischen orthodoxen Kirche zu schließen, erkannt haben, bekennen hiermit zum schwer bela-

stenden Zustand der Spaltung unserer Kirche beigetragen zu haben.

Wir bitten durch die bischöflichen Gebete der Teilnehmer an diesem Pan-Orthodoxen Konzil den Allmächtigen Gott, uns alle unsere willentlichen und unwillentlichen Sünden zu vergeben, die wir bis heute begangen haben.

Unsere Herzen wünschen die Einigkeit, ein lebendiges kirchliches Leben in voller Übereinstimmung mit den Regeln der hl. Orthodoxen Kirche und Werke würdig unseres bischöflichen Dienstes, geleitet durch einen gottesfürchtigen, weisen und von Gott erleuchteten, von Klerus und Volk gewählten Vorsteher.« [*Presse- und Informationsdienst der Bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa*]

Bulgarische Orthodoxe Kirche verläßt ÖRK

Mit der Begründung, daß eine Annäherung aller Christen zum Heil für die Welt derzeit vom Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) nicht zu erwarten sei, hat die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche beschlossen, aus dem ÖRK auszutreten. [*Informationsbrief der Diözese von West- und Mitteleuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*]

* Am 14. Juli 1998 verstarb Metropolit **Pankratij** von Stara Sagora. Der am 14. Dezember 1926 in Stara Sagora geborene Metropolit Pankratij war seit 1967 drei Jahrzehnte lang zuständig für die Außenbeziehungen der bulgarischen orthodoxen Kirche. [*Informationsbrief der Diözese von West- und Mitteleuropa der Bulgarischen Orthodoxen Kirche*]

9. Kirche von Zypern

Umwandlung eines Klosters in ein Hotelunternehmen

Das Kloster des Hl. Makar (um 1000 n. Chr.) bei Kyreneia im türkisch besetzten Teil Zyperns, soll demnächst in ein Hotel umgewandelt und für 49 Jahre zu einer Jahresmiete von $ 20.000 an ein Touristikunternehmen vermietet werden. Das Kloster wurde bei der Invasion der Insel bombadiert und ist verlassen. Der griechische Europa-Abgeordnete **Nikitas Kaklamanis** hat bei der Europäischen Kommission gegen die Umwandlung protestiert. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 14 (31.3.1998) 13]

Museum byzantinischer Ikonen im Kykkos-Kloster auf Zypern

Im Kykkos-Kloster ist ein Museum für byzantinische Ikonen und kirchliche Kunstschätze errichtet worden, dem eine wichtige Rolle in der Bewahrung des religiösen, kulturellen und ethnischen Erbes beigemessen wird, besonders hinsichtlich der derzeitigen Situation im türkisch besetzte Nordteil Zyperns, wo rund 500 Kirchen profaniert oder zerstört wurden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 28 (7.7.1998) 9]

10. Kirche von Griechenland

Neuer Primas der Kirche Griechenlands gewählt

Am 10. April 1998 verstarb der Primas der Kirche von Griechenland, Erzbischof **Seraphim (Tikas)** von Athen und Ganz Griechenland nach längerer Krankheit im Alter von 85 Jahren. Er stand seiner Kirche 24 Jahre lang vor und war damit der am längsten amtierende aller bisherigen 18

Erzbischöfe in der 150-jährigen Geschichte der autokephalen Kirche Griechenlands. Erzbischof Seraphim wurde 1913 in Artesianon im Bezirk Karditsa geboren und 1938 zum Diakon geweiht. 1941 erwarb er in Athen sein theologisches Diplom, 1942 wurde er zum Priester ordiniert und 1949 zum Metropoliten von Arta gewählt. 1958 übernahm er den Bischofsthron von Joannina und wurde am 12. Januar 1974 Primas der Kirche von Griechenland. Die Beisetzung des Erzbischofs fand am Dienstag der Karwoche, dem 14. April, mit allen Ehrungen, die sonst nur einem Staatsoberhaupt zustehen, statt.

Neuer Primas der autokephalen Kirche von Griechenland wurde am 28. April 1998 der bisherige Metropolit von Dimitrias und Almyros, **Christodoulos Paraskevaidis**. Der 59jährige Oberhirte wurde von den 76 versammelten Diözesanbischöfen im dritten Wahlgang mit absoluter Mehrheit gekürt. Während der letzten 25 Jahre vertrat er regelmäßig die griechische Landeskirche bei innerorthodoxen oder gesamtchristlichen Anlässen. Im Unterschied zu seinem Vorgänger Seraphim sind die an ihn gestellten Erwartungen auf innere Erneuerung und stärkere ökumenische Öffnung der Kirche Griechenlands groß. Bereits in seiner Antrittspredigt bekannte sich Erzbischof Christodoulos zu einer »überlieferungstreuen, aber jugend- und zukunftsgerechten Verlebendigung des orthodoxen Erbes«. Er kündigte an, in Zukunft eine Vermittlerrolle im Führungs- und Richtungskonflikt zwischen den Patriarchen von Konstantinopel und Moskau einnehmen zu wollen. Von der Haltung des neuen Erzbischofs erhofft man sich Einfluß auch auf andere auf Distanz gegangene orthodoxe Kirchen im Dialog mit katholischen und reformatorischen Christen. [*Katholische Nachrichten Agentur ÖKI* 19 (5.5.1998) 12–13; *Orthodoxie Aktuell* 4 (1998) 7]

Historisches Treffen im Phanar

Am 13. Juni 1998 empfing der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel den Erzbischof von Griechenland **Christodoulos** im Phanar. Es folgte eine Doxologie. Nach einem Besuch im Kloster der Lebenspendenden Quelle und in der früheren Theologischen Fakultät auf der Insel Chalki unterhielten sich beide Kirchenführer über die Beziehungen zwischen dem Phanar und Griechenland, über die Entwicklung beider Kirchen und über ökologische Probleme.

Ferner ging es um den Status der »Neuen Länder« (der Bistümer in Nordgriechenland), um die Entstehung eines Patriarchatsbüros in Athen, um die Stellung der beiden Kirchen in der Europäischen Gemeinschaft und um mögliche Initiativen von Erzbischof Christodoulos auf dem Balkan und in Osteuropa. [*To Bima* 14.6.1998]

Eröffnung des Jüdischen Museums in Athen

In Athen ist das »Jüdische Museum von Griechenland« eröffnet worden. Das Museum bietet 7.000 Ausstellungsstücke aus über 2.300 Jahren Geschichte. Es werden u.a. die Innenausstattung der Synagoge von Patras, liturgische Geräte, Trachten und die Wohnkultur der »romaniotischen« Juden ausgestellt. Das Jüdische Museum befindet sich in der Nikisstraße 39, Plaka, Athen. [*Katholische Nachricthen Agentur – ÖKI* 13 (24.3.1998) 14]

11. Kirche von Albanien

Besuch des albanischen Primas in Ägypten

Vom 27. Februar bis zum 3. März 1998 stattete Erzbischof **Anastasios** von Tirana, Primas der orthodoxen Kirche von Albanien, auf Einladung des Patriarchen **Petros VII.**, Primas der orthodoxen Kirche in Afrika, dem Patriarchat von Alexandrien einen offiziellen Besuch ab. Am 1. März zelebrierten die beiden Oberhirten in der griechischen Gemeindekirche »Mariä Verkündigung« eine feierliche Liturgie. Anschließend gaben sie ihrem gegenseitigen Wunsch Ausdruck, eine »brüderliche Zusammenarbeit« zwischen den Kirchen Albaniens und Alexandriens zu begründen. Es wurde auch die innerkirchliche Mission angesprochen, im Rahmen derer die Kirche zum Ökumenismus und zum Dialog mit den anderen Religionen aufgerufen sei. So besuchten die Ersthierarchen auch den Vorsteher der Koptischen Kirche, Patriarch **Schenuda III.**, wobei über die Annäherung zwischen den altorientalischen Kirchen und der Orthodoxen Kirche diskutiert wurde. [*SOP* 227 (1998) 15]

Stellungnahme des Erzbischofs Anastasios zur Kosovo-Frage

In einer Erklärung zur Lage im Kosovo vom 13. März 1998 verurteilte das Oberhaupt der orthodoxen Kirche von Albanien, Erzbischof **Anastasios** von Tirana, »jede Form von Unterdrückung«. Die Orthodoxe Kirche habe »immer den ewigen Wert der menschlichen Person bekannt, ohne Unterschied von Rasse oder Herkunft«. So stelle sie auch die Menschenrechte in enge Verbindung zum friedlichen Zusammenleben zwischen den Völkern und zwischen den Menschen. Erzbischof Anastasios betonte weiterhin, daß »Gewalt nur Gewalt nach sich zieht« und warnte davor, die Religion in diesem Konflikt zu mißbrauchen. [*SOP* 227 (1998) 11]

12. Kirche von Polen

Neues Oberhaupt für die polnische Orthodoxie

Die Heilige Synode der orthodoxen Kirche Polens hat Erzbischof **Savvas** von Bialistok und Gdansk zu ihrem neuen Oberhaupt gewählt, der für einen der fähigsten orthodoxen Hierarchen Polens gehalten wird. Trotz widriger politischer Umstände hatte er sich in der Provinz von Bialistok durch herausragendes Wirken ausgezeichnet.

Die orthodoxe Kirche Polens, autokephal seit 1925, zählt zwischen 650.000 und 800.000 Gläubige und ist damit nach der Römisch-katholischen Kirche Polens die zweitgrößte des Landes. Doch nicht allein konfessionell, sondern auch ethnisch befinden sich die Orthodoxen in Polen in der Minderheit, da sie größtenteils ukrainischer oder weißrussischer Herkunft sind und ihre Gemeinschaften sich v.a. im Osten des Landes befinden. [*SOP* 229 (1998) 2–3; *Peiraike Ekklesia* Juni 1998, S. 49]

13. Kirche von Estland

Das Ökumenische Patriarchat ernennt einen Bischof für Estland

Am 19. März 1998 wählte die Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel Vater **Krujkov** zum Bischof von Abyssos. Vater Simeon Krujkov wurde 1933 in Tallin in einer Familie von Rußlandflüchtlingen geboren. Er studierte in Tallin und im damaligen Leningrad und war Priester in verschiedenen Pfarreien in St. Petersburg, Petchora und Tartu (Est-

land). Nachdem 1990 der estländische Metropolit **Aleksij (Ridiger)** Patriarch von Moskau geworden war und die Hl. Synode der russischen orthodoxen Kirche Vater **Kornilij (Jakobs)** aufgrund seiner estländischen Abstammung zum Bischof von Estland gewählt hatte, kündigte Vater Krujkov seinen Wechsel unter die Jurisdiktion Konstantinopels an.

Im Februar 1996 nahm das Ökumenische Patriarchat die Gelegenheit wahr, der Diözese von Estland den Status einer unabhängigen Kirche zu verleihen, den sie bereits in den Jahren 1923–1944 besessen hatte. Um den Konflikt zwischen den beiden Patriarchaten beizulegen, wurde den Gläubigen der 84 estnischen orthodoxen Pfarreien die Wahl der jurisdiktionellen Zugehörigkeit offengelassen. Über 50 Pfarreien mit insgesamt 70.000 Gläubigen entschieden sich für die Jurisdiktion Konstantinopels, die übrigen mit 50–100.000 meist russophonen Gläubigen bleiben weiterhin Moskau unterstellt. [*SOP* 228 (1998) 4 f.]

B. Altorientalische Kirchen

Ehrentitel für Oberhaupt der Armenischen Kirche

Dem Oberhaupt der Armenischen Apostolischen Kirche **Karekin I.** mit Sitz in Etschmiadzin wurde die Ehrendoktorwürde der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg verliehen. Ihm gebührt das Verdienst, wesentlich zur Vereinigung des weit verstreuten armenischen Volkes beigetragen zu haben. Der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos** von Deutschland würdigte Karekin I. in einem anderen Zusammenhang als großen Vorkämpfer für die ökumenische Annäherung und Verständigung.

Die Kopten – Zahlen und Fakten

1902 wurde von den Engländern in Ägypten eine Volkszählung durchgeführt, die noch heute als die einzig stichhaltige gilt. Danach lebten damals in Ägypten ca. 650.000 Kopten bei einer Gesamtbevölkerung von 7 Millionen Menschen. Daraus läßt sich ableiten, daß von den heutigen 65 Millionen Ägyptern etwa 10 Prozent, also rund 6 Millionen, Kopten sein dürften. Einige Hunderttausende gehören außerdem zum griechischen Patriarchat von Alexandrien. [*Pro Oriente – Christlicher Osten* 5/1997]

Verfolgung der Kopten in Ägypten – nur eine Übertreibung?

Vom 10. bis zum 15. März 1998 besuchte eine Delegation amerikanischer Pastoren Ägypten. Nach ihrer Rückkehr sagte der Sprecher der Delegation und Präsident des New Yorker Stadtkirchenrates, **Calvin Butts III.**, die Verfolgungen der Christen im Nilland würden stark übertrieben. Die Gespräche mit führenden Politikern und Diplomaten sowie mit religiösen Führern der evangelischen und orthodoxen christlichen Kirchen und der Muslime hätten keine Beweise für eine staatlich sanktionierte Verfolgung ergeben. (*Orthodoxie Aktuell* 4/1998)

Armenischer Patriarch Karekin II. gestorben

Am 10. März 1998 verstarb der armenische Patriarch von Konstantinopel **Karekin (Kazandjian) II.** nach langer Krankheit im Alter von 71 Jahren. Karekin II. wurde am 18. Mai 1927 in Konstantinopel geboren und machte seine religiöse Ausbildung in Jerusalem. Von 1966 bis 1981 war er Legat des Patriarchats für den Fernen Osten und Erzbischof für Australien und Neuseeland. Danach wurde ihm die

Verantwortung der Heiligen Stätten in Jerusalem übertragen. Am 13. Oktober 1990 wurde er zum Patriarchen gewählt. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 99 (1998) 19]

Oberhaupt für die orthodoxe Kirche in Eritrea geweiht

Zum ersten Mal in der Geschichte wurde in der Patriarchatskathedrale in Kairo durch den koptisch-orthodoxen Papst **Schenuda III.** ein Oberhaupt für die altorientalische Kirche in Eritrea geweiht. Die Wahl fiel auf den 93 Jahre alten Bischof **Amba Phillipos**, der einer der 18 Priester war, die noch von dem koptischen Papst **Johannes XIX.** geweiht wurden. Er war lange Jahre Vorsteher des Debre-Bijanou-Klosters in Eritrea.

Die Beziehungen des neuen Patriarchen Philippos zu dem koptischen Patriarchat sind durch einen Vertrag geregelt. In beiden Kirchen sollen nun beide Patriarchen in den Gebeten erwähnt werden. Alle drei Jahre soll eine Heilige Synode stattfinden. Ebenso wurde auf die Förderung von Sozialarbeit und Jugendarbeit und auf den Aufbau eines Theologischen Seminars zur Ausbildung von Priestern und Religionspädagogen hingewiesen. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 22 (26.5. 1998) 3]

Gespräche zwischen altsyrischen Kirchen

Der Dialog zwischen der Syrischen Altorientalischen und der Assyrischen Kirche ist durch die Initiative der Wiener Stiftung »Pro Oriente« in Gang gekommen. Für den Dialog ist ein Vier-Punkte-Programm vorgesehen, in dem es um die bereits verabschiedeten theologischen Konsens-Papiere zwischen der Römisch-katholischen und den beiden altsyrischen Kirchen geht und außerdem um die von Papst **Johannes Paul II.** und Patriarch **Mar Ignatios Zakka I. Iwas** (Syrische Altorientalische Kirche) bzw. Katholikos **Mar Dinkla IV.** und dem chaldäisch-katholischen Patriarchen **Mar Raphael I. Bidawid** unterzeichneten Programme für gegenseitige seelsorgerliche Hilfe. Ein wichtiger Punkt dieser Programme ist die gemeinsame Förderung des Gebrauchs der aramäischen Sprache in Liturgie und Bildung. [*Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 14 (31.3.1998)]

C. Orthodoxie und Ökumene

Delegation der Weltkonferenz der Kirchen in Rußland

Vom 30. Januar bis zum 5. Februar 1998 besuchten sechs Mitglieder des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) auf Einladung des Patriarchen von Moskau und Ganz Rußland **Aleksij II.** Rußland. Bei dem Treffen wurde unter anderem auch über die zukünftige Arbeit des ÖRK und die Zurückhaltung der russischen Hierarchie gegenüber der ökumenischen Bewegung im Rahmen des ÖRK gesprochen. Die Delegation war auch bei der Heiligen Synode zu Gast; sodann fanden Gespräche mit Mitgliedern der kirchlichen Abteilungen für Auslandsangelegenheiten und Diakonie statt; schließlich kam es zu einem Gedankenaustausch mit Theologen der Theologischen Akademie Moskau in Sergiev Posad.

Auf der anschließenden Pressekonferenz unterstrich der Leiter für Auslandsangelegenheiten, Metropolit **Kyrill** von Smolensk, die Bedeutung des Besuches. Gegenwärtig herrsche in Rußland eine ausgesprochen antiökumenische Haltung in der Kirche vor. Sie sei die Folge sowohl man-

gelnder Informationen, als auch absichtlicher Fehlinformationen des Volkes über das Werk der Mitglieder des ÖRK. Kritisch fügte Metropolit Kyrill hinzu, der ÖRK müsse die Art und Weise seines Dialoges ändern, wenn die Orthodoxe Kirche eine gewichtigere Rolle im ÖRK spielen soll.

Orthodoxer wird Stellvertretender Generalsekretär des ÖRK

Der orthodoxe Theologe **Georges Lemopoulos** wurde von den Mitgliedern des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) als neuer Stellvertretender Generalsekretär bestätigt. Somit ist er bereits der dritte Orthodoxe, der dieses Amt übernimmt. Lemopoulos studierte Theologie in Chalki, Thessaloniki, Bossey, Genf und Fribourg. Nach seiner Tätigkeit als Programmsekretär im Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf war er bis 1993 Mitarbeiter in der Kommission »Weltmission und Evangelisierung« des ÖRK. Der Generalsekretär des ÖRK, **Konrad Raiser**, hob hervor, daß der Wahl eines Mitglieds der Orthodoxen Kirche in die Position des Stellvertretenden Generalsekretärs große Bedeutung beizumessen sei, zumal in einer Zeit, in der man sich bemühe, die orthodoxe Beteiligung im ÖRK zu stärken. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 23 (2.6.1998) 4]

Die Wiederwahl von Bischof Wanke im ACK

Bischof **Joachim Wanke** von Erfurt ist in seinem Amt als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) für weitere drei Jahre wiedergewählt worden. Er ist seit 1995 Vorsitzender der ACK. Nach Mitteilung der Ökumenischen Zentrale wurden als stellvertretende Vorsitzende wiedergewählt: der Landessuperintendent **Walter Herrenbrück** für die Evangelische Kirche in Deutschland, Bischof **Walter Klaiber** für die Evangelisch-Methodistische Kirche und der griechisch-orthodoxe Metropolit **Augoustinos Labardakis** von Deutschland. Neu in den Vorstand wurde **Irmgard Stanullo** vom Bund Freikirchlicher Gemeinden / Baptisten gewählt. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 12 (17.3. 1998) 3]

Dialogkommission zwischen Orthodoxen und Reformierten

Vom 16. bis zum 21. Juni 1998 traf sich auf der griechischen Insel Zakynthos zum sechsten Mal die Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Weltbund der Reformierten Kirchen. Die Themen, die zur Debatte standen, waren: »›Ein Glied des Leibes Christi‹ – Das Glaubensbekenntnis des Nikaino-Konstantinopolitanischen Konzils und die Tradition der Kirchenväter«. Es wurden Übereinstimmungen und Divergenzen festgehalten. Bei einem nächsten Treffen soll über die Taufe und die apostolische Sukzession der Kirche gesprochen werden. [*Enimerosis* 6 (14–1998) 9]

Delegation der Lutherischen Kirche Amerikas im Phanar

Vom 15. bis 17. März 1998 besuchte eine zehnköpfige Delegation der Evangelisch-Lutherischen Kirche Amerikas den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** in Konstantinopel. An ihrer Spitze stand ihr Vorsitzender, Bischof **H. George Anderson**. Die Delegierten wurden auf dem Flughafen von Metropolit **Kyrillos** von Seleukeia, von Diakon **Tarasios** und von Professor **Vasilios Stavridis** empfangen. Am darauffolgenden Tag fand der

offizielle Empfang im Ökumenischen Patriarchat statt. Es folgten Dialoge mit der Kommission für zwischenchristliche Fragen unter dem Vorsitz des Metropoliten **Athanasios** von Ilioupolis und Theira. Danach fand man sich im hl. Kloster der Lebenspendenden Quelle (Zoodochos Pigi) in Valukli zum Mittagessen ein und schloß das offizielle Programm mit einer Stadtrundfahrt zu den Sehenswürdigkeiten ab. [*Episkepsis* 556 (30.4.1998)]

Dialog zwischen Orthodoxen und Altorientalen fortgesetzt

Vom 2. bis zum 5. Februar 1998 tagte die Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen und den Altorientalischen Kirchen unter der Schirmherrschaft des orthodoxen Patriarchen **Ignatios** von Antiochien und des Oberhauptes der syrischen altorientalischen Kirche **Ignatios Zakka I.** in den Räumen der Hl.- Kreuz-Kirche zu Damaskus. Dabei ging es in erster Linie um die Feststellung und theologische Anerkennung der Glaubenseinheit zwischen den beiden Kirchen. Es wurden vorrangig Themen besprochen, die seit der letzten Sitzung der Gemischten Kommission für den theologischen Dialog in Chambésy 1993 herangereift waren. Nachdem Professor **Fountoulis** von der Theologischen Fakultät der Universität in Thessaloniki die Gemeinsamkeit der liturgischen Quellen und die aktuelle Verschiedenheit der liturgischen Traditionen und Bräuche der Diskussion voranstellte, wurden mehrere Vorschläge zur Bekanntmachung und Verbreitung der einenden Arbeit der Kommission gemacht, sei es durch spezielle Publikationen oder anhand von vermehrter pastoraler Arbeit in dieser Richtung. [*SOP* 226 (1998) 6–7]

Ehrendoktorwürde für Dr. Albert Rauch

Die Universität Bukarest ehrte das Wirken des Leiters des Ostkirchlichen Instituts in Regensburg, **Dr. Albert Rauch**, mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde. Patriarch **Teoctist** von Bukarest und Ganz Rumänien, der Apostolische Nuntius und zahlreiche orthodoxe Bischöfe sowie ehemalige rumänische Stipendianten wohnten der Verleihung bei. [*Der christliche Osten* 53 (1998) 68]

12. Internationales Ökumenisches Kirchentreffen in Bukarest

Vom 30. August bis zum 1. September 1998 fand das 12. Internationale Ökumenische Kirchentreffen in Bukarest statt, das von der Gemeinschaft Sant' Egidio organisiert wurde. Es wurden sechs orthodoxe Patriarchen und zahlreiche Kardinäle der Römisch-katholischen Kirche erwartet. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 18 (7.7.1998) 9]

Ilse Friedberg gestorben

Die Gründerin des Freundeskreises orthodoxer, katholischer und evangelischer Christen PHILOXENIA, **Ilse Friedberg**, ist in London gestorben. Sie engagierte sich besonders für die Begegnung mit orthodoxen und katholischen Christen, wobei sie selber evangelische Christin und eine überzeugte Ökumenikerin war. [*Katholische Nachrichtenagentur – ÖKI 25* (16.6.1998)]

D. Sonstiges

Ja zu Priesterinnen

Am 18. Oktober 1997 entschied die Synode der Altkatholischen Kirche Österreichs, in Zukunft auch Frauen zum Priesteramt zuzulassen. 69 der 82 synodalen Vertreter sprachen sich in diesem Sinne aus. Bereits 1998 sollen zwei Frauen zu Priesterinnen geweiht werden. Diskutiert wurde auch über die Möglichkeit gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Homosexuellen könne zwar noch kein Ehesakrament gespendet werden, jedoch rief die Synode zum toleranten Umgang mit Homosexuellen auf. In drei Jahren soll der Synode eine Ordnung für die kirchliche Segnung gleichgeschlechtlicher Paare vorgelegt werden.

Ökumene im katholischen Studium der Theologie

Der Vatikan kündigte durch den Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen an, daß die Bemühungen um die Wiedergewinnung der Einheit unter den christlichen Kirchen auch künftig mit dem Fach für Ökumene im Theologiestudium fortgeführt werden. Dies trage dazu bei, die von Papst **Johannes Paul II.** gewünschten intensiveren Bemühungen um die Einheit der Christen auch an der kirchlichen Basis zu verankern. Die Römisch-katholische Kirche hofft, daß auch andere christliche Kirchen diesen Schritt unternehmen werden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 12 (17.3.1998) 2]

Bischof Paul-Werner Scheele wird 70 Jahre alt

Der römisch-katholische Bischof von Würzburg, **Paul-Werner Scheele**, der ein Mann der Ökumene ist, wurde 70 Jahre alt. Durch verantwortungsbewußtes und wissenschaftliches Wirken hat er sich um das Zusammenrücken der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche besondere Verdienste erworben. Für ihn bedeutet Ökumene, den Auftrag Jesu zu erfüllen. Denn der Wunsch des Herrn ist: »alle sollen eins sein«. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 14 (31.3.1998) 3]

Die Kirche der Halbüberzeugten

Die Mehrheit der Protestanten stehe der Institution Kirche in Treue fern, heißt es im Untertitel eines Zeitungsartikels, der sich mit den »fernstehenden« gläubigen Protestanten beschäftigt. Die Studie selbst trägt den Namen »Fremde Heimat Kirche« und zählt 61% der Protestanten zu denjenigen, die im Westen ihre Kirche als »fremd« ansehen; 11% der Protestanten besuchten regelmäßig den Gottesdienst, nur 42% glauben an Gott, »der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat«.

Diesen Zahlen zum Trotz werden viele Kinder getauft, Jugendliche konfirmiert, lassen sich Paare kirchlich trauen und werden Tote kirchlich beerdigt. Ein Austritt aus der Kirche käme bei vielen Menschen nicht in Frage. Die Gesamtlage ist, laut **Rüdiger Schloß,** nicht negativ: »denn wir müssen lernen, den Glauben der Halbüberzeugten zu respektieren. Es ist nicht möglich, daß eine Kirche aus 150-prozentigen Mitgliedern besteht, und daß eine Kirche abzulehnen wäre, die sich nicht nur auf solche stützen kann.« [*Süddeutsche Zeitung*, 10.12.1997, S. 6]

Weltweit über 61 Millionen Lutheraner

Die Zahl der Lutheraner ist im vergangenen Jahr auf über 61 Millionen angestiegen gegenüber 60,9 Mio 1996. Über 57,6 Millionen Lutheraner gehörten im Vorjahr einer der 124 Mitgliedskirchen des Lutheranischen Weltbundes (LWB)

oder einer der 12 vom LWB anerkannten Gemeinden an. Die größte Kirche des LWB ist nach wie vor die Schwedische Kirche mit 7,6 Mio., gefolgt von der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands mit knapp 4,6 Mio. Gläubigen. Laut Statistik leben in Deutschland über 14 Millionen Lutheraner. Als Aufsteiger erweisen sich Nigeria und Tansania, die 1997 einen besonders positiven Zuwachs vermelden konnten. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 6 (3.2.1998) 14]

Interreligiöses Treffen in Marokko

Am 16. Februar 1998 fand in Rabat/Marokko ein Tag des Dialogs zwischen den drei monotheistischen Weltreligionen unter der Schirmherrschaft König Hassans II. von Marokko und der UNESCO statt, wobei in erster Linie die gemeinsamen ethischen Werte bekräftigt wurden. Judentum, Islam und Christentum fußten demnach gemeinsam auf Gerechtigkeit, Verständnis, Barmherzigkeit, Bescheidenheit und Verzeihen, Solidarität und Anteilnahme, Dialog und Friedfertigkeit. Angesichts der Erkenntnis, daß »die kulturelle Vielfalt einen Reichtum der Menschheit darstellt«, und daß »diese Vielfalt, so wie die Glaubensfreiheit, die Grundlage für einen dauerhaften Frieden darstellt«, dürften diese Werte nicht zur Spaltung mißbraucht, sondern müßten in den Dienst der Annäherung gestellt werden. [*SOP* 228 (1998) 16]

Zusammenschluß evangelischer Kirchen in Indien

Die Kirchen des Bundes Lutherischer Kirchen in Indien haben sich zur Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Indien zusammengeschlossen. Man orientierte sich dabei an dem Modell der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Während die EKD jedoch die Autonomie ihrer Gliedkirchen bewahrt, übernimmt die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Indien mehr Verantwortung für die gemeinsame Verkündigung und den gemeinsamen Dienst und vertritt die Gliedkirchen nach außen als eine Kirche. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 13 (24.3.1998) 14]

Zustimmung zur »Rechtfertigungs-Erklärung«

Über die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« stimmten 29 der 122 stimmberechtigten Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes (LWB) mit »Ja« ab. Der 1. Mai 1998 als offiziell gesetzter Termin konnte von vielen Kirchen »wegen kircheninterner Planungen« nicht eingehalten werden. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 18 (28.4.1998) 22]

Anglikanische Kirche wünscht sich Mahlgemeinschaft mit Katholiken

George Carrey, der anglikanische Primas und Erzbischof von Canterbury, hat die Römisch-katholische Kirche ersucht, bis zum Jahr 2000 die eucharistische Mahlgemeinschaft mit den Anglikanern zu ermöglichen; die Anglikanische Kirche biete schon seit langem »getauften Mitgliedern anderer christlicher Kirchen die Mahlgemeinschaft an«, so George Carrey. [*Katholische Nachrichten Agentur – ÖKI* 19 (5.5.1998) 11]

* Am 8. Juni 1998 starb Kardinal *Agostino Casaroli* im Alter von 84 Jahren. Casaroli trug maßgeblich dazu bei, daß die Verträge von Helsinki 1975 auch von den kommunistischen Verhandlungspartnern unterzeichnet wurden. Das Abkommen, das auch die Garantie der Menschenrechte enthält, stärkte der Protestbewegung im

Osten Europas den Rücken und gab westlichen Diplomaten die Möglichkeit, die Einhaltung der versprochenen Zusagen einzufordern.

(red. von **Dieter Fahl** und **Kon. Nikolakopoulos**)

Eingesandte Schriften

Baloglou, Christos P., Hellenistic Economic Thought, in: Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, ed. by *S. Todd Lowry – Barry Gordon*, Leiden-New York-Köln: Brill 1998, S. 105–140

Ders., Economic Thought in the Last Byzantine Period, in: Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice, ed. by *S. Todd Lowry – Barry Gordon*, Leiden-New York-Köln: Brill 1998, S. 405–438

Ders., Οι αντιλήψεις του Πλάτωνος περί φορολογίας, *Archaiognosia* 9 (1995–96) 279–296

Benakis, Linos G., Ελευθερία και αναγκαιότητα στην βυζαντινή φιλοσοφία, Sonderdruck aus dem *Jahrbuch der Universität Ioannina*, Abt. Philosophie, Pädagogik und Psychologie, ΕΠΙΣΗΜΟΙ ΛΟΓΟΙ – ΕΡΓΟΓΡΑΦΙΑ, Bd. 24, 3. Teil, Ioannina 1996, S. 203–232

Djanaschwili, Mose, Geschichte der georgischen Kirche, Tiflis: Mzkemsi 1886 (Neudruck 1990), 158 S.

ΕΠΙ ΤΟ ΑΥΤΟ, Studies in honour of *Petr Pokorný* on his sixty-fifth birthday, Prag: Mlýn 1998, 330 S. (ISBN 80-902 296-0-3)

Granstrem, Evgenija E. – Tvorogov, Oleg V. – Valevicius, Andrius (Bearb.), Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien, zusammengestellt v. Granstrem u.a., (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 100: Patristica Slavica 4), Opladen: Westdeutscher Verlag 1998, 210 S. (ISBN 3-531-05120-2)

Hübner, Eckhard – Klug, Ekkehard – Kusber, Jan (Hgg.), Zwischen Christianisierung und Europäisierung. Beiträge zur Geschichte Osteuropas in Mittelalter und früherer Neuzeit. Festschrift für *Peter Nitsche* zum 65. Geburtstag, (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa Bd. 51), Stuttgart: Franz Steiner Verlag 1998, 220 S.

Kallis, Anastasios – Bischof Evmenios (Tamiolakis) von Lefka (Hgg.), Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit *Augoustinos*, hrsg. unter Mitarbeit von *Ines Kallis*, Münster: Theophano Verl. 1998, 363 S. (ISBN 3-00-002517-0)

Karakolis, Christos K., Die Eschatologie des Barnabasbriefes, Thessaloniki: Pournaras-Verlag 1997, 96 S.

Ders., Die Exegese von Mt. 5, 13–16 bei den griechischen Kirchenvätern und christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte, Thessaloniki 1997, 27 S.

Ders., Σάρξ καί πνεῦμα στήν πρός Γαλάτας ἐπιστολή καί στό Γνωστικισμό, Sonderdruck aus: Ἡ πρός Γαλάτας Ἐπιστολή τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. Εἰσηγήσεις Η΄ Συνάξεως Ὀρθοδόξων Βιβλικῶν Θεολόγων, Thessaloniki 1997, S. 155–174

Ders., »Συνερχόμενοι ἐπί τό αὐτό...« (Βαρν. 4,10β). Ἐποικοδομητική ἤ εὐχαριστιακή ἡ σύναξη τῶν πιστῶν στήν Ἐπιστολή Βαρνάβα;, Sonderdruck aus: *Deltio Biblikon Meleton* Bd. 16, Athen 1997, 26 S.

Ders., Περί τό χειρόγραφο 7Θ5 τοῦ Qumran, Thessaloniki 1997, 22 S.

Ders., Ἡ Θεολογική σημασία τῶν Θαυμάτων στό κατά Ἰωάννην εὐαγγέλιο, Thessaloniki: Pournaras 1997, 614 S.

Mantzaridis, Georgios I., Grundlinien christlicher Ethik, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 6), St. Ottilien: EOS-Verlag 1998, 137 S. (ISBN 3-88096-458-0)

Maximos (Metropolit von Sardeis), Συλλογή μελετῶν καί κειμένων. Προνοία καί ἐπιστασία Μητροπολίτου Ἑλβετίας Δαμασκηνοῦ, Katerini: Epektasi 1998, 514 S. (ISBN 960-356-049-9)

Mentidakis, Georgios Emm. (Protopresbyter), Τύπος καί συμβολισμός στην ορθόδοξη λατρεία, Bd. 1, Heraklion 1997 (ISBN960-85980-0-1)

Mitrakas, Yiannis, Art Exhibition. New York Hilton Hotel duration 30/6/1996 to 4/7/1996. Quarters of Byzantine Painting, Athen o.J., 28 S.

Mpiliankas, Georgios u. a. (Hgg.), Ἀκολουθία τοῦ Ἱεροῦ Εὐχελαίου, Katerini: Tertios 1997, 77 S.

Nikolaou, Theodor, Orthodoxe Theologie an der Universität München, Sonderdruck aus: Orthodoxie in Begegnung und Dialog. Festgabe für Metropolit *Augoustinos*, hg. v. *Anastasios Kallis – Bischof*

Evmenios (Tamiolakis) von Lefka unter Mitarbeit von *Ines Kallis*, Münster: Theophano Verl. 1998, S. 171–198

Ders., Hellenismus und die europäische Kultur, in: Beiträge zur Lebensraumforschung und Geographie der Geisteshaltung, hg. v. *Herwig Wakonigg*, (Arbeiten aus dem Institut für Geographie der Karl-Franzens-Universität Graz 36), Graz: Institut für Geographie der Karl-Franzens-Universität Graz 1997/98, S. 213–220

Ders., Der Gottesdienst des Ehesakraments, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet v. *Th. Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien 3), München 1998, 82 S. (ISBN 3-9803437-2-3)

Oikoumeni, Η ενότητα των χριστιανών ως καθήκον, Heft 1, hg. v. *N. Zacharopoulos – A. Stirnemann*, Thessaloniki 1998

Dass., Ο διάλογος Χριστιανισμού – Ισλάμ ως κοινό καθήκον, Heft 2, hg. v. *Miltiadis Konstantinou – Alfred Stirnemann*, Thessaloniki 1998

Dass., Ο επίσημος θεολογικός διάλογος Ορθόδοξης και Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας, hg. v. *Georgios Martzelos – Peter Hofrichter*, Thessaloniki 1998

Papadopoulos, Stylianos, Μιλάει ὁ Γρηγόριος Θεόλογος. 1600 χρόνια μετά τήν κοίμησή του, Athen: Ekdoseis Apostolikis Diakonias tis Ekklisias tis Ellados 1991, 182 S.

Ders. (Bearb.), Γρηγορίου Νύσσης. Πνεῦμα καί λόγος. Εἰσαγωγή – Ἐπιλογή – Ἐποπτεία, Katerini: Tertios 1997, 393 S. (ISBN 960-8449-11-1)

Papas, Athanasios (Metropol.), Περὶ τῆς ἐννοίας, τοῦ χαρακτῆρος καὶ τοῦ σκοποῦ τοῦ διαλόγου γενικὰ καὶ τοῦ θεολογικοῦ τοιούτου εἰδικότερα, Sonderdruck aus: *Ekklesia* 72 (1995) [22–25] bzw. 1–15

Ders., Καλλιτεχνικὲς ἐκδόσεις ἐξ ἀφορμῆς τοῦ ἑορτασμοῦ τῆς χιλιενακοσαετηρίδος τῆς ἀποκαλύψεως, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 27 (1995) 99–108

Ders., Ὁ σύγχρονος οἰκουμενικός χαρακτήρας τῆς εἰκόνος καί ὁ ρόλος τῆς νεοελληνικῆς εἰκονογραφίας μέσα σ' αὐτόν, Sonderdruck aus: *I Kath' Imas Anatoli* 3 (1996) 5–25

Ders., Ἡ θρησκευτικὴ ζωγραφικὴ στὴν πόλη κατὰ τὸν 19ο καὶ 20ο αἰώνα, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 28 (1996) 263–276, Thessaloniki 1997

Ders., Ἕνας εὐάγγελος τῆς Βασιλίδος στὸ μαγικὸ κόσμο τῆς ἄπω Ἀνατολῆς (Ὁδοιπορικὸ ἐπισκέψεως τῆς Α. Θ. Π. στὸ Hong Kong, τὴν Αὐστραλία καὶ Νέα Ζηλανδία), Sonderdruck aus: *Ekklesia* 74 (1997) 73–75, 126–129, 165–66, 218–19 bzw. Athen 1997, S. 1–36

Ders., Σκέψεις ἐπί τοῦ θεσμοῦ τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου καί τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, (Omilos Philon Agiou Orous: Agios Athanasios o Athonitis 1), Thessaloniki 1997, 40 S.

Ders., Ἡ συντήρηση τῶν μνημείων τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου καί ἡ εὐρωπαϊκή ἕνωση, Sonderdruck aus: *Epistimoniki Parousia Estias Theologon Chalkis* 4 (1997) 25–38

Papathanasiou, Thanasis N., Ἀνεστιότητα καί παραπεμπτικότητα. Κριτικές προσεγγίσεις στά θεολογικά δρώμενα, Athen: Armos 1998, 151 S. (ISBN 960-527-065-X)

Poniros, Evangelos St., Ἡ ποίηση Συμεών τοῦ Νέου Θεολόγου καί ἡ σχέση της μέ τήν ἀρχαία ἑλληνική σκέψη, Sonderdruck aus: *Koinonia* 39 (1996) 5–22

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Päpstlicher Rat. Justitia et Pax. Für eine bessere Landverteilung. Die Herausforderung der Agrarreform. 23. November 1997, (Arbeitshilfen 140), Bonn o.J., 52 S.

Dass., Geistliche Leitung in den katholischen Jugendverbänden. 25. November 1997, (Die deutschen Bischöfe 59), Bonn o.J., 16 S.

Dass., Päpstliches Werk für geistliche Berufe. Neue Berufungen für ein neues Europa (In verbo tuo ...). Schlußdokument des Europäischen Kongresses über die Berufungen zum Priestertum und Ordensleben in Europa. Rom, 5.–10. Mai 1997. In Zusammenarbeit der Kongregationen für das Katholische Bildungswesen, für die Orientalischen Kirchen, für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des apostolischen Lebens. 6. Januar 1998, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 131), Bonn o.J., 111 S.

Dass., Ministranten- und Ministrantinnenpastoral. 24. Februar 1998, (Arbeitshilfen 141), Bonn o.J., 29 S.

Siuda, Tomasz, Die Theologie des Geistes im lukanischen Doppelwerk, Wydawnictwo Calvarianum 1997, 164 S. (ISBN 83-87395-06-4)

Triantaphyllopoulos, Demetrios D., Die nachbyzantinische Wandmalerei auf Kerkyra und den anderen ionischen Inseln. Untersuchungen zur Konfrontation zwischen ostkirchlicher und abendländischer Kunst (15.–18. Jahrhundert), Bd. 1: Text, Bd. 2: Register und Tafeln, München: Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität 1985, 408 bzw. 77 S. + 105 S. Abb.

Ders., Ἀπὸ τὸ Βυζάντιο στὸ Μετα-Βυζάντιο: Οἶνος παλαιὸς εἰς ἀσκοὺς καινούς – καὶ ἀντίστροφα, Athen: Idrima Goulandris-Horn 1993, 27 S.

Ders., »Πρόοδος« καὶ »συντήρηση« στὸ πεδίο τῆς ἐκκλησιαστικῆς καὶ θρησκευτικῆς ζωγραφικῆς. Ἡ περίπτωση τοῦ 18ου αἰώνα, (Opseis tis Byzantinis Koinonias 13), Athen: Idrima Goulandris-Horn 1993, 48 S.

Ders., »Πελιδνός ὁ παράφρων τύραννος«. Ἀρχαιολογικὰ στὸν Παπαδιαμάντη, (Oi Neoteroi gia ton Papadiamanti 6), Athen: Ekdoseis Nephelis 1996, 162 S.

Voudouris, Angelos L., Χρονικὰ Τυπικὰ τῆς Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1940, Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, 535 S.

Ders., Μουσικὰ Μαθήματα. Προωρισμένα διὰ τοὺς Ἐκκλησιαστικοὺς Μουσικοὺς τοὺς σπουδάζοντας τὴν Βυζαντινὴν Ἐκκλησιαστικὴν Ἀσματῳδίαν, Athen: Europaiko Kentro Technis 1997, 442 S.

Ders., Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Βυζαντινὴν Μουσικήν, Athen: Europaiko Kentro Technis 1998, 440 S.

Ders., Μουσικὰ Συγγράμματα καὶ Μελέτες (»Μουσικῶν χειρογράφων περιεχόμενα«), Athen: Europaiko Kentro Technis 1998, 330 S.

Wenz, Gunther, »Est autem...«, Lumen Gentium 8 und die Kirchenartikel der Confessio Augustana, Sonderdruck aus *Catholica* 52 (1998) 24–43

Winkler, Dietmar W. – Augustin, Klaus, Die Ostkirchen. Ein Leitfaden mit Beiträgen v. *Grigorios Larentzakis – Philipp Harnoncourt*, hg. i. Auftr. v. *Pro Oriente – Sektion Graz* aus Anlaß der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung, Graz: Andreas Schnider-Verlagsatelier 1997, 176 S. (ISBN 3-900993-72-6)

Zorbas, B. Konstantinos, Ἐκκλησία καὶ φυσικὸ περιβάλλον. Σύγχρονες οἰκολογικὲς προσεγγίσεις, ἐκκλησιαστικὲς ἐπισημάνσεις, διακηρύξεις, διασκέψεις, βοηθητικὸ ὑλικὸ γιὰ τὸ μάθημα τῆς περιβαλλοντικῆς ἀγωγῆς, Katerini: Tertios 1998, 218 S.

Autoren

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl.-Theol.
Tirolerstr. 74, D-13187 Berlin

Kourembeles Ioannis
Dr. theol.
Th. Kolokotroni 12, GR-56728 Thessaloniki

Larentzakis, Grigorios
Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand und Leiter der Abteilung für Ostkirchliche Orthodoxe Theologie: Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Universität Graz
Universitätsplatz 3, A-8010 Graz

Nikolakopoulos, Konstantin
Univ.-Prof. Dr. theol., Vertretung der Professur für Biblische Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Aldringenstr. 12, D-80639 München

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Panagopoulos, Georgios
Dipl.-Jur., Dipl.-Theol.
Plateia Georgiou A' 6, GR-26221 Patras

Plank, Peter
Erzpriester, Dr. theol. habil.
Brücknerstr. 2, D-97080 Würzburg

Seidnader, Martin
Dipl.-Theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH), wiss. Hilfskraft am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Sotiriadis, Ignatios
Archimandrit, Dr. phil.
Kassandrou 14, GR-60100 Katerini

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.

LTS Liturgische Texte und Studien, (Reihe des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München), 1995 ff.

NaGOM Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie 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 Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962–68.

VIOTh Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1998

Heft 1

Evanthia Konstantinou – Tegou-Stergiadou, Die Sigilla von Basileios II. für das Erzbistum von Achrida und ihre Beziehung mit den Bistümern von Berroia und Servia 5

Mircea Basarab, Die Problematik der unierten Kirche aus orthodoxer Sicht 21

Emmanuel Clapsis, The Orthodox Church in a Pluralistic World 51

Theodor Nikolaou, Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen 73

Ina Merdjanova, Das Bild Gottes im Menschen: Die orthodoxe Anthropologie als Anthropodizee 87

Thomai Chouvarda und Georgios Panagopoulos, Die religiöse Erziehung in Griechenland durch die Sonntagsschulen 101

DOKUMENTE

A) »Die Sakramente (Mysterien) der Eingliederung in die Kirche«. Gemeinsame Kommission der Griech.-Orth. Metropolie von Deutschland und der Röm.-kath. Kirche in Deutschland (Bonn, 1997) 113

B) »Die Zeichen der Zeit erkennen. Frauen im Leben der orthodoxen Kirche«. Ökumenische Dekade »Kirchen in Solidarität mit den Frauen« (Konstantinopel, 10.–17.05.1997) 121

REZENSIONEN

H.-J. Schulz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre **(Martin Seidnader)**

K. Onasch – A. Schnieper, Ikonen. Faszination und Wirklichkeit **(Vladimir Ivanov)**

H. Bürkle, Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen **(Nikolitsa Georgopoulou)** 129

CHRONIK 137

Anhang zur Chronik: Geistliches Wort des Metropoliten von Deutschland, Herrn *Augoustinos* am 4.11.1997 zum Eröffnungsgottesdienst im WS 1997/98 163

EINGESANDTE SCHRIFTEN 165

AUTOREN 171

ABKÜRZUNGEN 172

Heft 2

Ignatios Sotiriadis, Byzantium's Heritage in Russia's Political, Ecclesiastical, Monastic and Cultural Life between 10th and 15th Century 179

Ioannis Kourembeles, Neuchalkedonismus und orthodoxe Terminologie 187

Grigorios Larentzakis, »Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde« 215

Peter Plank, Theologische und pastorale Reflexionen zur orthodoxen Taufpraxis ... 229

Georgios Panagopoulos, Das Priestertum in den kanonischen Vorschriften der alten ungeteilten Kirche 241

DOKUMENTE

A) Gemeinsame Erklärung von drei altorientalischen Patriarchen (Kairo, 11. März 1998) 259

B) »Bewertung neuer Fakten in den Beziehungen zwischen der Orthodoxie und der ökumenischen Bewegung«. Abschlußdokument des Interorthodoxen Treffens (Thessaloniki, 29. April – 2. Mai 1998) 262

REZENSIONEN

Schweitzer, A., Gespräche über das Neue Testament, hrsg. von *Winfried Döbertin* **(Konstantin Nikolakopoulos)**

Staniloae, D., Orthodoxe Dogmatik. Band III. Aus dem Rumänischen übersetzt von *Hermann Pitters* **(Theodor Nikolaou)**

Petrà, B., Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea **(Martin Seidnader)**

Carlotti, P., Teologia morale e magistero. Documenti pontifici recenti **(Martin Seidnader)** 265

CHRONIK 277

EINGESANDTE SCHRIFTEN 295

AUTOREN 299

ABKÜRZUNGEN 301