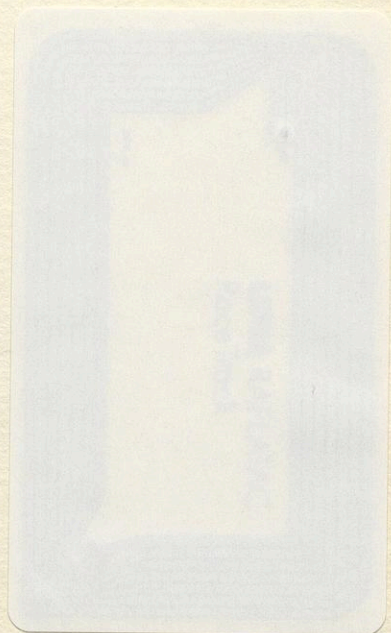




N12<516055811 021



UBTÜBINGEN



Heft 1

13. 14.

1999. 2000

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

13. Jahrgang

1999

Heft 1

ISSN 0933-8586

ZA 7136

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



64
NM

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. Dr. h.c. 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.: (089) 2180-5778, 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

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München



ORTHODOXES FORUM

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. 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.: (089) 2180-5778, 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



ZA 7136-

INHALTSVERZEICHNIS

Martin Seidnader , Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes in ethisch-ökumenischer Perspektive	5
Martin Wallraff , Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung	21
Georgios Martzelos , Die Anfänge und die Voraussetzungen des filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes	31
Herwig Aldenhoven , Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Ausgang einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?	47
Theodor Nikolaou , Gedanken über die Zukunft des Christentums	126

DOKUMENTE

A) Amtliche orthodoxe Stellungnahmen zur Ökumene und zur Mitarbeit im ÖRK (Harare, 3.–14. Dezember 1998)	57
B) Botschaft der Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Thrones vom 1. September 1998: Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?	74

REZENSIONEN

C. Coman, Die Bibel in der Kirche. Abhandlungen mit biblischem Hintergrund (Mircea Basarab)	
K. I. Belezos, Χρυσόστομος καὶ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα. Ἡ χρονολογική ταξινόμηση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀπ. Παύλου (Konstantin Nikolakopoulos)	
C. Peppa, Die Töchter der Kirche Christi und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre besonderen Dienste im Frühchristentum und in Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche (Maria Brun)	
O. Gillet, Religion et Nationalisme. L'Idéologie de l'Église Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste (Viorel Ionita)	
C. Coman, Die Orthodoxie unter dem Druck der Zeit (Mircea Basarab)	
R. Prokschi, Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der serbischen orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert (Zoran Andric)	75

CHRONIK	89
----------------------	----

Anhang zur Chronik I: Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Th. Nikolaou durch die »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Tarnovo, Bulgarien	119
---	-----

Anhang zur Chronik II: Ansprache von Prof. Konstantin Nikolakopoulos am 16.11.1998 zum Eröffnungsgottesdienst im WS 1998/99	135
--	------------

EINGESANDTE SCHRIFTEN	139
------------------------------------	------------

AUTOREN	142
----------------------	------------

ABKÜRZUNGEN	143
--------------------------	------------

Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes in ethisch-ökumenischer Perspektive¹

von Martin Seidnader, Bad Tölz

I. Einführung

1. Zum historischen Hintergrund: Witwenversorgung in der Antike²

Witwen hatten in der antiken Gesellschaftsordnung einen weitgehend rechtsunsicheren, schutzlosen Stand. In der klassischen griechischen Gesellschaft sowie im hellenistischen Zeitalter gibt es vor allem zwei Grundüberlegungen zur sittlichen Pflicht, mittellose Witwen zu versorgen. Die erste fundamentale Einsicht lautete, daß die Kinder ihren Eltern das eigene Dasein schulden und, gewissermaßen als Gegenleistung, ihre Eltern umgekehrt im Alter zu unterstützen haben. Die zweite Grundüberlegung sanktioniert genau diese Haltung der Dankbarkeit und Gegenleistung als Pflicht den Göttern gegenüber. Wenige Textbeispiele mögen genügen:

Hesiod, *Opera et Dies* 182–189:

- [182] Nicht ist der Vater dem Kind, das Kind dem Vater gewogen,/
- [183] Nicht dem Wirte der Gast, Gefährte nicht Gefährten,/
- [184] Nicht ist der Bruder lieb, wie er doch früher gewesen;/
- [185] Bald versagen sie selbst den greisen Eltern die Ehrfurcht,/
- [186] Schmähen sie noch und schwatzen mit ihnen häßliche Worte./
- [187] Frevler! Sie wissen nichts von Götteraufsicht, sie geben/
- [188] Nicht den greisen Eltern zurück die Pflege der Kindheit./
- [189] Faustrecht gilt, der eine verheert des anderen Wohnsitz.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik* IX 2, 1165a 21 f.

Und ferner gilt, daß man in erster Linie den Eltern zu ihrem Lebensunterhalt verhelfen soll, weil wir in diesem Punkte Schuldner sind und es edler ist, die Urheber unseres Daseins damit zu versorgen als uns selbst.

Menander, *Fragmente* 716 Kock

Wer als junger Mann von seinem Handwerk die Mutter nicht ernährt,
der ist von einer [sc. guten] Wurzel ein unfruchtbarer Zweig.

¹ Dieser Beitrag geht zurück auf eine Lehrveranstaltung von Dr. habil. L. Wehr an der Ludwig-Maximilians-Universität München im WS 1997/98. Ihm sowie den Professoren Dr. H.-J. Klauck und Dr. K. Nikolakopoulos sei für wertvolle Hinweise herzlich gedankt.

² Die folgenden Textbeispiele sind entnommen aus *G. Strecker, U. Schnelle (Hgg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*, Bd. II/1, Berlin–New York 1996, S. 902–907.

Simplicius, *Commentarius in Epicteti Enchiridion* I, S. 320, 9–19

Schweighaeuser³

Es ist nötig, sich ganz und gar um [den Vater] zu kümmern, weil er – nach Gott – die Ursache für unser Dasein ist, und weil wir durch seine Sorge und Anteilnahme aufgezogen und bisher gekommen sind. Und es ziemt sich, den Eltern die Fürsorge so, als ob man sie sich von ihnen geliehen hätte, mit Zinsen wohlwollend zurückzugeben und alle ihre Anordnungen bereitwillig auszuführen, die nicht eine Schlechtigkeit der Seele hervorrufen. Dies muß man ihnen nämlich leichten Herzens abschlagen, weil es dem Vater der Seelen mißfällt.

Allerdings wurden diese Prinzipien nicht zu allen Zeiten aufrechterhalten, wie das folgende Beispiel aus Vitruvs Werk belegt:

Vitruvius, *De Architectura* VI 3

[Vitruv erklärt, alle Gaben des Glücks seien vergänglich und nur, was die Gedanken des Geistes leite, sei bedeutsam und ewig. Diese Meinung vertrete neben weiteren griech. Komödiendichtern auch Alexis] ... der sagt, die Athener müßten deshalb gepriesen werden, weil ihre Gesetze im Gegensatz zu den Gesetzen aller übrigen Griechen, die allen Kindern Unterhaltungspflicht gegenüber ihren Eltern auferlegen, nicht allen Kindern die Unterhaltungspflicht auferlegen, sondern nur denen, deren Eltern ihnen eine Ausbildung zuteil werden lassen.

Die biblische Welt baut ihre Verpflichtung zur Witwenfürsorge auf der Basis der Tora auf (Gottesrecht!): Witwen gehören neben den Waisen und Fremden im Lande zu den Hilflosesten in der altisraelitischen Gesellschaft. Es besteht Beistandspflicht, die auch hier mit einem hohen Aufwand an religiöser Sanktionierung unterstrichen wird (vgl. hierzu Ex 22, 20–23, Lev 22, 13, Dtn 10, 18; 14, 29 und öfter, siehe auch 2 Makk 8, 28). Vor allem die großen Schriftpropheten thematisieren diese Verpflichtung, und sie müssen deren Nichteinhaltung immer wieder anprangern (vgl. z.B. Jes 1, 17; 10, 2, Jer 7, 6; 22, 3; 49, 11; Ez 22, 7, Mal 3, 5). Auch in der Weisheitsliteratur finden sich Belege. Dabei zielt die weisheitliche Argumentation vor allem auf den Tun-Ergehens-Zusammenhang im sittlichen Handeln ab. Aus dem Wissen um den Rechtswillen JHWHs und einem geschichtlich angewachsenen Erfahrungsschatz für ein gelingendes Leben heraus gilt das Augenmerk des Weisen gerade den materiell Armen und Rechtlosen im Lande.⁴ Dementsprechend sind Witwenalmosen Inhalt des praktisch gelebten Ethos (vgl. hier: Ijob 24, 3.21; 31, 16, Ps 94, 6, Spr 15, 25, Weish 2, 10). In den Evangelien ist es vor allem Lukas, der die Situation der Witwen in seinen Erzählungen illustriert. Am bekanntesten ist hier wohl die Witwe und der gottlose Richter aus Lk 18, 1–8. Beachtenswert ist auch, daß in Lk 2, 36–38 vermutlich eine Erinnerung der lukanischen Gemeinde an Witwen in ihren

³ Vgl. auch die Ausgabe von *Ilsetraut Hadot* (Hg.), *Simplicius. Commentaire sur le »Manuel« d'Epictete*, Leiden 1995.

⁴ Vgl. *Gerhard von Rad*, *Weisheit in Israel*, Gütersloh 1992, S. 126 f. sowie *Eckart Otto*, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, S. 152–174.

Reihen enthalten ist. Bei der Perikope Lk 7, 11–17 steht das Mitleid Jesu mit der um ihren Sohn trauernden Witwe von Nain im Zentrum. Auch Apg 6, 1–6 erinnert an die Versorgungsproblematik der Witwen⁵. Die Stellung der Witwen am unteren Ende der Gesellschaft (und das war bis ins frühe Mittelalter hinein so) wird noch einmal dadurch eindringlich illustriert, daß es erst der byzantinische Kaiser Iustinian I. (450/518–527) war, der ein Erbrecht von Witwen (ein Viertel der Hinterlassenschaft ihres Ehemannes) erstmals festgelegt hat.⁶

2. Einleitungsfragen zu den Pastoralbriefen

Die vorliegende Darstellung geht von einer pseudepigraphen Verfasserschaft der Pastoralbriefe (Past.) aus. Um mit E. Schweizer zu sprechen, kann man die »besondere Botschaft dieser Briefe (...) eigentlich erst erkennen, wenn man einsieht, daß hier nicht Paulus schreibt, sondern ein Späterer in einer völlig anderen Situation.«⁷

Die Past. (1 Tim, 2 Tim, Tit) werden heute dementsprechend (in der westlichen Exegese) als ein nicht von Paulus selbst, sondern in nachpaulinischer Zeit verfaßtes Briefkorpus eingeordnet. Nach Kol, Eph und 2 Thess, die als Deuteropaulinen bezeichnet werden, gelten die Past. als tritopaulinisches Schrifttum, das in einer Gemeindesituation der Zeit um 100 n. Chr. und möglicherweise als zusammenhängend geplantes Briefkorpus (mit der Reihenfolge Tit – 1 Tim – 2 Tim) entstanden ist.⁸ Diese pseudepigraphische Zuschreibung stützt sich vor allem auf sprachliche und inhaltliche Argumente. Zum einen werden in den Past. theologische Begriffe verwendet, die bei Paulus nicht oder nur in untergeordneter Bedeutung vorkommen. Zum anderen lassen sich die in den Past. bekämpften Gegner (Anhänger gnostischer Lehren) nur schwer mit der paulinischen Gemeindesituation vereinbaren. Die Gemeindestruktur scheint gegenüber der in den authentischen Paulinen beschriebenen wesentlich stärker von Ämtern gekennzeichnet zu sein. Hinzu tritt die Überlegung, daß sich die Past. nur dann in den Lebenslauf des Apostels einordnen ließen (soweit er rekonstruierbar ist), wenn man zwei getrennte römische Gefangenschaften des Paulus und eine weitere Missionsreise annimmt.⁹ Entscheidend scheint es zu sein, daß die Past., werden sie erst nach dem Jahr 100 datiert, par excellence belegen, wie

⁵ Vgl. Lorenz Oberlinner, Die Pastoralbriefe, Bd. 1, (HThK XI/1), Freiburg 1994, S. 220.

⁶ Vgl. die entsprechende Angabe bei Wolfgang Schröge, Ethik des Neuen Testaments, (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen ⁵1989, S. 272.

⁷ Eduard Schweizer, Theologische Einleitung in das Neue Testament, (NTD Ergänzungsreihe 2), Göttingen 1989, S. 94.

⁸ Vgl. Hans-Josef Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament, Paderborn 1998, S. 244. Vereinzelt wird sogar eine Datierung um 140 n. Chr. (dann als Reaktion auf Markion) angenommen; vgl. ebd. Zu erwähnen ist hier auch der Vorschlag v. Campenhausens, den Verfasser der Past. im Umfeld des Polykarp von Smyrna zu suchen; vgl. Hans von Campenhausen, Polykarp von Smyrna und die Pastoralbriefe, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jg. 1951, 2. Abhandlung), Heidelberg 1951. Dieser Gedanke wird neuerdings referiert bei Johannes B. Bauer, Die Polykarpbriefe, (KAV 5), Göttingen 1995, S. 25–28. Vgl. zum Zusammenhang von Pseudepigraphie und ethisch-normativer Ausrichtung der Past. auch Ulrike Wagener, Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe, (WUNT, 2. Reihe, 65), Tübingen 1994, S. 3–14.

⁹ Vgl. zur letztgenannten Frage Philipp Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin-New York 1975, S. 221–223 sowie zum Ganzen: Norbert Brox, Die Pastoralbriefe, (RNT 7,2), Regensburg ⁴1969, S. 22–31.

sich die junge Kirche mit der eigenen jüdisch-christlichen Tradition auseinandersetzt und gleichzeitig an den weltanschaulichen Entwicklungen des beginnenden 2. Jahrhunderts (einem breiten philosophischen und religiösen Synkretismus) teilhat. Die Annahme einer pseudepigraphen Verfasserschaft steht jedoch nicht dem von den Past. selbst (1 Tim 2, 7; 6, 20; 2 Tim 1, 11–14) reklamierten Anspruch auf Apostolizität entgegen, der sich in besonderer Weise auf die Verkündigung des Evangeliums durch Paulus beruft.¹⁰ Die exegetische Tradition der Ostkirche betont bis heute nachdrücklich diesen engen Zusammenhang der Past. mit der paulinischen Theologie.¹¹ Die Past. werden dabei zeitlich kurz vor oder nach dem Tod des Paulus angesiedelt. Die sich seit dem beginnenden 19. Jahrhundert im Westen durchsetzenden Argumente in Richtung einer pseudepigraphen Verfasserschaft werden gesehen und gewichtet.¹² Wegen des veränderten Sprachgebrauches in den Past. gegenüber den ersten Paulusbriefen liegt I. D. Karavidopoulos zufolge nahe, von einer direkten Verfasserschaft des Paulus abzurücken. Die theologischen Themen der Past. hängen eng mit der paulinischen Verkündigung zusammen, einzelne Schwerpunkte verlagern sich jedoch: die Liebe verliert ihre Rolle als zentrale Tugend, es geht mehr um ein Leben in εὐσέβεια. Wenngleich hier in einer völlig veränderten Situation die Botschaft des Evangeliums unverfälscht weitergegeben wird, steht trotzdem die Autorität des Apostels hinter den einzelnen Weisungen. Die in den Past. enthaltenen »persönlichen Notizen« sind motiviert von der Absicht des eigentlichen Autors, sich selbst ganz hinter die Autorität des Apostels zurückzunehmen.¹³ Karavidopoulos zufolge ist Pseudepigraphie als ein zeitgenössisches Phänomen zu sehen. Die in den Past. bekämpfte Irrlehre sei – entgegen der im Westen verbreiteten Auffassung – als frühgnostische Lehre, vergleichbar der im Kol bekämpften Philosophie, zu charakterisieren. Die Texte sollten nicht zu weit in die nachapostolische Zeit gerückt werden; auch die kirchliche Ämterstruktur entspreche eher noch einer vorinstitutionellen Phase der Kirchengeschichte, sei nicht als starre Hierarchie zu interpretieren. Als Verfasser käme dann ein enger Mitarbeiter des Paulus in Frage, ein Sekretär, der eventuell mit Lukas zu identifizieren wäre. Neben kleinasiatischen und kretischen Einflüssen in der Theologie der Past. wären dann noch hymnologische und liturgische Elemente aus der lukanischen Tradition herauszuarbeiten. Insgesamt betont diese geschichtliche Verortung der Past., daß im Hintergrund die verantwortliche Stellungnahme des Apostels Paulus zum Leben der Gesamtkirche wirksam bleibt. Die Past. behalten so einen bleibenden Wert für die Seelsorger(innen) zu jeder Zeit.¹⁴ – Wird den Argumenten für eine pseudepigraphische Abfassung zu noch späterem Zeitpunkt (Beginn des 2. Jahrhunderts) dennoch der Vorzug gegeben, beinhaltet das gleichzeitig den hermeneutischen Anspruch, der Apostolizität dieses Teils der Heiligen Schriften des Neuen Testaments in ihrer theologischen Tiefendimension gerecht zu

¹⁰ Vgl. Wolfgang A. Bienert, Das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung, in: Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ⁶1997, S. 6–28, hier v.a. S. 9 und 14.

¹¹ Vgl. P. N. Trempeles, Kommentar zu den Briefen des Neuen Testaments, Bd. 2: Briefe an die Galater – an Philemon, (gr.), Athen 1951, S. 337–341. S. Agouridis, Einführung in das Neue Testament, (gr.), Athen 1971, S. 318–326. I. D. Karavidopoulos, Einführung in das Neue Testament, (gr.), Thessaloniki 1983, S. 294–299.

¹² Vgl. I. D. Karavidopoulos, a.a.O., S. 295 f.

¹³ Vgl. I. D. Karavidopoulos, a.a.O., S. 296 f.

¹⁴ Vgl. I. D. Karavidopoulos, a.a.O., S. 298.

werden. Eine Spätdatierung des Briefkorpus soll daher nicht mit einer gleichzeitigen Abwertung seines theologischen Gehalts einhergehen. Diesem Anliegen dient auch die vorliegende Darstellung.

In der Gemeinde, deren Leiter 1 Tim anschreibt, sind gnostische Irrlehrer¹⁵ aufgetreten (1 Tim 1, 3–5). Der Verfasser schreibt unter dem Namen des Paulus an einen fiktiven Adressaten (Timotheus), zielt aber auf die reale Gemeinde. Die »gesunde Lehre« soll verteidigt werden (1 Tim 1, 10). In Anlehnung an J. Roloff¹⁶ stellt sich der Briefaufbau von 1 Tim folgendermaßen dar:

- A. Briefeinleitung (1, 1–20) als Exordium
 - Präskript (1, 1–2)
 - Proömium mit dem Mandat des Paulus und Timotheus (1, 3–20)
- B. Briefcorpus
 - I. Hauptteil (2, 1 – 3, 16): Weisungen für das Gemeindeleben
 - II. Hauptteil (4, 1 – 6, 2): Weisungen für den Gemeindeleiter
(»vermittelte Weisung«)
- C. Briefschluß (6, 3–21) mit Peroratio

Als »vermittelte Weisung« wird das im II. Hauptteil verwendete Stilmittel bezeichnet, wonach »Paulus« der Gemeinde nicht mehr direkte Weisungen erteilt wie im I. Hauptteil, sondern »Timotheus« als Träger des apostolischen Willens fungieren soll.

3. Zur Ethik der Pastoralbriefe im allgemeinen

Wolfgang Schrage zufolge zielt die ethische Weisung in den Past. »in erster Linie auf Ruhe und Ordnung und eine solide kirchliche Praxis, (sie) steht auch meist beziehungslos neben dem Indikativ. Die Inhalte sind traditioneller und als Lebens- und Moralregeln lehrhaft fixiert.«¹⁷ Doch hebt Schrage auch die Realitätsnähe der Past. – Ethik hervor sowie, daß die aktuelle Bedrohung durch gnostizierende Gruppen eine stärker traditionelle Ausrichtung des Gemeindeethos bedingt haben mag.

Die Past. stellen einen engen Zusammenhang zwischen der richtigen (»gesunden«) Glaubenslehre und einem entsprechenden Lebenswandel her.¹⁸ Das Ziel der »Unterweisung« ist nach 1 Tim 1, 5: »Liebe aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben« (ähnlich schon in Tit 1, 15 f.). Ausdrücklich kommen Tugenden zur Sprache, die auch in den normativen Vorstellungen der hellenistischen Umwelt enthalten

¹⁵ Vgl. dazu grundsätzlich Thomas Söding, *Mysterium Fidei*. Zur Auseinandersetzung mit der Gnosis in den Pastoralbriefen, *IKaZ Communio* 26 (1997) 502–524.

¹⁶ Vgl. Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, (EKK 15), Zürich 1988, S. 50.

¹⁷ Wolfgang Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, (NTD Ergänzungsreihe 4), Göttingen ⁵1989, S. 283.

¹⁸ Allerdings ist dies auch auf dem Hintergrund der Ketzerbekämpfung zu sehen. »Der Gedanke, daß Häretiker notwendig auch einen unsittlichen Lebenswandel führen, ist in der Häresiologie zu einem festen Topos geworden. Er kündigt sich in den Pastoralbriefen mit der Mahnung an die Apostelschüler an, in der rechten, gesunden Lehre zu bleiben und diese auftragsgemäß zu vertreten (1 Tim 4, 12 ff; 2 Tim 3, 14 ff; Tit 1, 5 ff; 2, 1 ff); dagegen gilt die Lehre der Gegner als krankmachend, ungesund (1 Tim 6, 4).« Georg Strecker, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin–New York 1995, S. 623.

sind. Sie werden jedoch gleichzeitig mit dem Heilshandeln Gottes im *Retter* Jesus Christus verknüpft (vgl. dazu Tit 2, 12–14; 3, 4–8). Diese theozentrische Ausrichtung ist mehr griechisch-hellenistisch denn alttestamentlich-jüdisch geprägt. Gott gilt als Instanz, vor welcher man sich ethisch verantworten muß.¹⁹ Es sind die Gaben Gottes, seine Kraft, die ein tugendgemäßes Leben ermöglichen (2 Tim 1, 7; 1, 14 f.). Die Past. entstanden in einem anderen theologischen und ekklesiologischen Zusammenhang als die Briefe des Paulus und die Deuteropaulinen. Dennoch vermitteln sie, stärker noch vom hellenistischen Lebensgefühl geprägt als jene, in Fragen der Sittlichkeit positive Impulse. Dabei nährt sich ihre Paraklese, einem Urteil von R. Schnackenburg zufolge, mehr noch als bei Paulus selbst »aus dem Erfahrungsschatz der Gemeinden, der sich in ihrem Leben angehäuft hat und in Katechese, Predigt und Liturgie Ausdruck verschafft. (... Es) verbietet sich eine Engführung auf moralische Appelle und Weisungen. Auch die Pastoralbriefe sind tief im Glauben und Glaubensleben der Gemeinden verwurzelt, obwohl sie den Anschein größerer Verflachung und »Verbürgerlichung« erwecken.«²⁰ Ganz grundsätzlich zeigt sich auch in der sittlichen Weisung der Past., daß sie einen lebendigen Zugang zu den Heiligen Schriften des Alten Testaments besitzen. Hinsichtlich einer speziellen ethischen Fragestellung, wie derjenigen nach der Witwenversorgung, wird deutlich, daß die Past. durchaus ein eigenes ethisches Profil erkennen lassen. Dies soll hier unter Bezug auf den Text von 1 Tim 5, 3–16 dargestellt werden. Es sei hier bereits vorweggeschickt, daß der dabei beschrittene hermeneutische Weg von einem Erkenntnisinteresse bestimmt wird, das auf transzendentaltheologischen, die geschichtliche Existenzweise und Eigenart menschlicher Person bedenkenden Vorüberlegungen beruht. So werden sich aktualisierende Querverweise zu heutigen Fragen theologischer Fundamentalethik aufzeigen lassen, wobei hier gleichzeitig eine ökumenische Perspektive in den Blick kommt.

II. Text und Übersetzung von 1 Tim 5, 3–16. Anmerkungen zur Text- und Literarkritik und semantische Einzelbeobachtungen

1. Text und Übersetzung²¹

³ Χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας.

⁴ εἰ δὲ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει, μανθανέτωσαν πρῶτον τὸν ἴδιον οἶκον εὐσεβεῖν καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

³ Witwen ehre, die wirklichen Witwen!

⁴ Wenn aber eine Witwe Kinder oder Abkömmlinge hat, sollen sie zuerst lernen, das eigene Haus fromm zu behandeln und Vergeltung abzustatten den Vorfahren: denn dies ist wohlgefällig vor Gott.

¹⁹ Vgl. G. Strecker, a.a.O., S. 613 f.

²⁰ Rudolf Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. II, (HThK Supplementband II), Freiburg 1988, S. 96.

²¹ Die Übersetzung folgt weitgehend Ernst Dietzfelbinger, Das Neue Testament. Interlinearübersetzung Griechisch – Deutsch, Neuhausen–Stuttgart ⁴1990.

⁵ ἡ δὲ ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη ἥλπικεν ἐπὶ θεὸν καὶ προσμένει ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς νυκτὸς καὶ ἡμέρας,

⁶ ἡ δὲ σπαταλῶσα ζῶσα τέθνηκεν.

⁷ καὶ ταῦτα παράγγελλε, ἵνα ἀνεπίλημπτοι ᾖσιν.

⁸ εἰ δὲ τις τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων οὐ προνοεῖ, τὴν πίστιν ἥρνηται καὶ ἔστιν ἀπίστου χείρων.

⁹ Χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή,

¹⁰ ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενოდόχησεν, εἰ ἀγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν.

¹¹ νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ· ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν

¹² ἔχουσαι κρίμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν·

¹³ ὅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν περιερχόμεναι τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δὲ ἀργαὶ ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα.

¹⁴ Βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι τῷ ἀντικειμένῳ λοιδορίας χάριν·

¹⁵ ἤδη γάρ τινες ἐξετράπησαν ὀπίσω τοῦ σατανᾶ.

¹⁶ εἰ τις πιστὴ ἔχει χήρας, ἐπαρκεῖτω αὐταῖς καὶ μὴ βαρεῖσθω ἡ ἐκκλησία, ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ.

⁵ Aber die wirkliche Witwe und allein gebliebene hat ihre Hoffnung gesetzt auf Gott und bleibt bei den Fürbitten und den Gebeten nachts und tags;

⁶ aber die üppig lebende ist als Lebende tot.

⁷ Und dies gebiete, damit unantastbar sie seien!

⁸ Wenn aber jemand für die Eigenen und vor allem die Hausgenossen nicht vorsorgt, den Glauben hat er verleugnet und ist schlimmer als ein Ungläubiger.

⁹ Eine Witwe soll (nur) in das Verzeichnis eingetragen werden nicht weniger als sechzig Jahre (alt) geworden, eines Mannes Frau,

¹⁰ in guten Werken bezeugt werdend, wenn sie Kinder aufgezogen hat, wenn sie Gastfreundschaft gewährt hat, wenn der Heiligen Füße sie gewaschen hat, wenn bedrängt Werdenden sie beigestanden hat, wenn jedem guten Werk sie nachgegangen ist.

¹¹ Aber jüngere Witwen weise ab! Denn wenn sie sinnlich geworden sind im Widerspruch gegen Christus, heiraten wollen sie,

¹² habend das Urteil, daß die erste Treue sie gebrochen haben;

¹³ zugleich aber auch müßig (zu sein) lernen sie, umhergehend in den Häusern, nicht nur aber müßig, sondern auch geschwätzig und neugierig, redend das nicht Geziemende.

¹⁴ Ich will also, (daß) jüngere Witwen heiraten, Kinder gebären, den Haushalt führen, keine Gelegenheit geben dem Widersacher zu Beschimpfung;

¹⁵ denn schon einige haben sich abgewandt hinter dem Satan.

¹⁶ Wenn eine Gläubige Witwen hat, stehe sie ihnen bei, und nicht soll belastet werden die Gemeinde, damit sie den wirklichen Witwen beistehen kann.

2. Zur Text- und Literarkritik in 1 Tim 5, 3–16

a) Im Rahmen der Textkritik ist V. 4 hervorzuheben. Hier ist die *lectio difficilior* vorzuziehen (μυνηανέντωσαν statt μνηανέντω), die einen Subjektswechsel im Satz (von der Witwe zu ihren Angehörigen) beinhaltet.²² Der inhaltliche Sinn des Satzes bleibt so erhalten.

b) Im Rahmen der Literarkritik ist eine Abgrenzung des Textes gegen 1 Tim 5, 2 und 5, 17 vor allem inhaltlich begründbar. Im Zusammenhang der »vermittelten Weisung« hebt sich das untersuchte Textstück thematisch gesehen deutlich ab, weil die ersten zwei Verse des 5. Kapitels die Ermahnung der Gemeindemitglieder (je nach ihrem Alter) in den Blick nimmt, während ab Vers 17 von den Gemeindeältesten (im Sinne des Amtes) die Rede ist. Der Text von Kapitel 5, 3–16 ist als literarisch einheitlich anzusehen.²³

3. Semantische Einzelbeobachtungen²⁴

V. 3: τιμᾶν bedeutet hier »ehrfürchtig begegnen« (gegen Roloff: »besolden«²⁵) und enthält eine inhaltliche Abgrenzung gegen eine allgemeine Hilfs- und Almosenpflicht, der die Gemeinde ohnehin schon unterliegt. Der Gemeindeleiter soll mehr leisten als nur materielle Versorgung, der wirklichen Witwe ein vorbildhaftes »Mehr« an Anerkennung und Wertschätzung entgegenbringen. (Vgl. zu dieser wichtigen Spezifizierung den III. Abschnitt dieses Beitrags zur Einordnung des gesamten Textes.)

V. 4: εὐσεβεῖν als in den Past. wichtiger Begriff entstammt nicht dem Proprium Christianum²⁶, enthält hier aber eine konkrete Bestimmung durch den Willen Gottes.

V. 5: προσμένει bestimmt das beharrliche Gebet (vgl. auch 2 Tim 1,3) als Kennzeichen der wirklichen Witwe.

V. 6: (σπαταλῶσα) Verschwendung setzt materiellen Reichtum voraus. Offensichtlich gab es materiell unabhängige Witwen in der Gemeinde (nicht bloß arme), die auch dem Einfluß des Gemeindeleiters weitgehend entzogen waren.²⁷

V. 7: ταῦτα παράγγελλε faßt in diesem Einschub alle bisherige Kasuistik zusammen.

V. 9: καταλεγέσθω zentriert die Gemeindeaktivitäten auf den Vorsteher.

(ἑξήκοντα) Sechzig Jahre galt in der Antike als Beginn des Greisenalters.

(ἐνὸς ἀνδρός γυνή) Nach L. Oberlinner ist hier nur die allgemeine Bewährung im Eheleben gemeint, nicht die Einehe im strengen Sinne.²⁸

²² Vgl. Norbert Brox, Die Pastoralbriefe, (RNT 7,2), Regensburg 1969, S. 188.

²³ Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe, Bd. 1, (HThK XI/1), Freiburg 1994, S. 219.

²⁴ Hilfreich und weiterführend sind in diesem Zusammenhang die motiv- und begriffskritischen Analysen bei Ulrike Wager, Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe, (WUNT, 2. Reihe, 65), Tübingen 1994, S. 127–165 sowie 170–221.

²⁵ Vgl. Jürgen Roloff, Der erste Brief an Timotheus, (EKK 15), Zürich 1988, S. 282 u. 284.

²⁶ Vgl. dazu R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. II, (HThK Supplementband II), Freiburg 1988, S. 99–101. Siehe hierzu auch einen entsprechenden Exkurs bei Hermann von Lips, Glaube, Gemeinde, Amt: zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen, (FRLANT 122), Göttingen 1979, S. 80–87.

²⁷ Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe, Bd. 1, (HThK XI/1), Freiburg 1994, S. 228.

²⁸ Vgl. L. Oberlinner, a.a.O., S. 232. Aufschlußreich ist allerdings auch hier wieder der religionsgeschichtliche Vergleich: Pausanias (II 21,7) schreibt der Gorgophone zu, daß sie, die jungfräulich die Ehe eingegangen war,

V. 10 enthält Hapaxlegomena (τεκνοτροφεῖν, ξενοδοχεῖν) im NT (vgl. aber auch V. 11: καταστρηνιάσωσιν bzw. V. 14: τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν). Wenn mit den Kindern Waisen gemeint sind, erinnert dies als Klimax auf entsprechende Tora – Weisungen. Von Bedeutung ist der Verweis auf die Fußwaschung²⁹, eine Erinnerung an das Liebesgebot und das Handeln Jesu (vgl. Mk 10, 45b; Joh 3, 16; 13, 4f.12–17; aber auch Röm 8, 15; Gal 4, 4–6). Die letzten beiden Kriterien im Vers könnten eine Öffnung nach außen markieren: die Aufforderung, grundsätzlich jedem zu helfen, der in Not ist.³⁰

V. 11 rechtfertigt V. 9 und verweist auf den überschriftartigen V. 3. Hier findet wieder eine Zentrierung auf den Gemeindeglieder statt. παραθεῖσθαι hat in den Past. nur negativen Charakter. Mögliche Erklärungen hierfür wären die begrenzte Versorgungsmöglichkeit der Witwen durch die Gemeinde (Brox) oder eine von der Gemeinde nicht zu ersetzende »Geborgenheit« für die jüngeren Frauen (Hasler) oder auch der Vorbehalt mangelnder Reife bei den jüngeren Bewerberinnen (v. Lips). Es liegen möglicherweise Erfahrungen mit Angehörigen des Witwenstandes vor.³¹

V. 12: πίστις betont den Aspekt der Treue. (Die Bindung entspricht der verbindlichen Entscheidung für den Lebensstand als Witwe in der Gemeinde.) Es gibt der Auslegung dieser Perikope wichtige Perspektiven vor, daß die πίστις hier vor allem von ihrem Begriffsinhalt des *glaubenden Vertrauens* her als daraus erwachsende *Treue* zu verstehen ist.³²

V. 13 enthält eine Kasuistik, die dahingehend gedeutet werden kann, daß noch Ungeeignete ihren Platz in der Gemeindeordnung finden sollen. Das Von-Haus-zu-Haus-Laufen enthält möglicherweise eine Reminiszenz an die Art, wie gnostische Irrlehren unter den Gemeindegliedern verbreitet wurden.

als erste Frau nach dem Tod ihres Mannes eine zweite Ehe schloß; vorher seien die Verwitweten unverheiratet geblieben. Die *Anthologia Graeca* (VII 324) enthält folgende Grabinschrift: »Mich, die weithin bekannt war, begrub man unter dem Steine; für einen einzigen Mann hab ich den Gürtel gelöst.« Vgl. G. Strecker, U. Schnelle (Hgg.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*, Bd. II/1, Berlin-New York 1996, S. 916 f. – Es wäre nicht als singuläres Phänomen zu betrachten, wenn der vorliegende Vers doch die »Einzigehe« im strengen Sinne einer »sukzessiven Monogamie« anzielen würde. Vgl. hierzu Frank Kleinschmidt, *Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament*, (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 7), Frankfurt a. M. 1998, S. 99–115.

²⁹ Plutarch, *Moralia* 249d beschreibt als Tugend der Jungfrauen auf Keos, daß sie die Gewohnheit hatten, »an den öffentlichen Festen zusammenzukommen, und den Tag miteinander zu verbringen, während Freier ihren Spielen und Tänzern zusahen. Abends gingen sie dann der Reihe nach zu einer jeden und leisteten gegenseitig den Eltern und Brüdern Dienste, selbst bis hin zum Fußewaschen.« G. Strecker, U. Schnelle (Hgg.), a.a.O., S. 919. Die christliche Motivation zu solchem (Sklaven-)Dienst liegt unterscheidend nicht in sozialen Erwartungen, sondern im vorausgehenden Beispiel des Herrn.

³⁰ Vgl. L. Oberlinner, *Die Pastoralbriefe*, Bd. 1, (HThK XI/1), Freiburg 1994, S. 233 f.

³¹ Vgl. L. Oberlinner, a.a.O., S. 236 f.

³² Vgl. Hermann von Lips, *Glaube, Gemeinde, Amt: zum Verständnis der Ordination in den Pastoralbriefen*, (FRLANT 122), Göttingen 1979, S. 25f. et passim.

V. 14: der Verseingang (Βούλομαι οὖν) unterstreicht die apostolische Autorität des Briefverfassers. Seine Weisung findet eine Parallele in der Familiengesetzgebung des Platon³³. Ἀντικείμενος ist unklar: der Satan oder allgemein: die Gegner?³⁴

V. 15 ergänzt mit ἐκτρέπειν die genannte Irrlehre (in 1 Tim 1, 3f.) durch das Motiv des Irrweges.³⁵

III. Christliches Ethos und die Ökumene. Ethische Erwägungen zu 1 Tim 5, 3–16

1. Aufbau und Einordnung des Textes im ganzen

Der Aufbau von 1 Tim 5, 3–16 kann schematisch so dargestellt werden:

- V. 3: »Überschrift« und prinzipielle Weisung
- V. 4: Kasuistik (Versorgung einer Witwe ist in erster Linie Sache der Nachkommen) mit religiöser Begründung
- V. 5: Eigenschaften der wirklichen Witwe
- V. 6: Erste Negativfolie sittlichen Verhaltens (»Falsche Witwe« – zu Vers 3 und 5) – mit »transzendentaler« Begründung
- V. 7: Zusammenfassende Weisung mit »praktischer« Begründung
- V. 8: Zweite Negativfolie (Verantwortungslose Nachkommen – zu V. 4) mit religiöser Begründung
- V. 9–10: Kasuistik (Eigenschaften der wirklichen Witwe)
- V. 11–13: Dritte Negativfolie (Unzuverlässige jüngere Witwen – zu V. 9) mit religiöser, »transzendentaler« und »praktischer« Begründung
- V. 14–15: Apostolische Norm mit »praktischer« und religiöser Begründung
- V. 16: Kasuistik (Witwenversorgung durch die gläubige Hausherrin) mit »praktischer« Begründung.

Der Aufbau von 1 Tim 5, 3–16 läßt in den Versen 3 und 16 eine gewisse Rahmung erkennen. V. 3 ist dabei als thematische »Überschrift« abgrenzbar³⁶, das Motiv von der »wirklichen Witwe« bestimmt dann auch die weiteren Textabschnitte. Es werden drei Kategorien von Witwen unterschieden: die wirkliche Witwe (näher gekennzeichnet in den VV. 5, 9 und 10), die bedürftige Witwe (die von ihren Nachkommen bzw. ihrer Hausherrin versorgt werden soll, V. 4 und 16) und die Witwe, die finanziell unabhängig ist (V. 6). Es fällt auf, daß die Witwen, die zwar die engen Bedingungen der »wirklichen Witwen« nicht erfüllen (z.B. unter sechzig Jahren alt sind) und dennoch bedürftig sind, aber auch nicht heiraten können oder wollen (vgl. V. 14), gar nicht erwähnt werden. Diese Beobachtung stützt aber die zu V. 3 getroffene Übersetzungsentscheidung, wonach das

³³ Vgl. Platon, Leges XI 930c. – Vgl. G. Strecker, U. Schnelle (Hgg.), Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Bd. II/1, Berlin-New York 1996, S. 923.

³⁴ Vgl. L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe, Bd. 1, (HThK XI/1), Freiburg 1994, S. 242.

³⁵ Vgl. L. Oberlinner, a.a.O., S. 243.

³⁶ Vgl. L. Oberlinner, a.a.O., S. 222.

τιμῶν mehr bedeutet als nur die rein materielle Versorgung bzw. Vergütung der »wirklichen Witwe«. Die wirklich Bedürftigen konnten wohl mit der Solidarität ihrer Gemeinde rechnen (dafür spricht auch V. 16, der die Aufnahme von Witwen im Haus eine Wohlhabenden nahelegt).

Auffällig ist in diesem Textabschnitt, daß er hinsichtlich der ethischen Weisungen sehr direktiv wirkt und beinahe autoritären Charakter trägt. Deutlich wird eine zwiespältige Situation in der Gemeinde zwischen der Eigenständigkeit und -verantwortlichkeit wohlhabender Witwen und dem Gemeindeleiter (vor allem in V. 6). Einzelne Witwen spielten in den frühen Christengemeinden offenbar eine einflußreiche Rolle und wurden entsprechend von den Amtsträgern mit Argwohn bedacht. (Dies belegt auch die Tatsache, daß die sogenannten *Apostolischen Konstitutionen* den in der dort beschriebenen Gemeinde etablierten Witwen die Ordination und damit die Aufnahme in einen sakramentalen Stand verweigerten.³⁷) Ist die restriktive Haltung zum Eintritt in den Stand der Gemeindegewitwe aus der Auseinandersetzung mit der Gnosis heraus zu erklären? Die eingehende Kritik des Verhaltens derjenigen Witwen, die nicht in den Stand »passen«, ließe sich so erklären.

Was macht nun aber eine »wirkliche Witwe« aus? Ihre Eigenschaften und spezifischen Aufgaben sind wohl am ehesten mit Gebet und Caritas zu umreißen. Sie ist frei von familiären Verpflichtungen und lebt aus einer intensiven Gebeterfahrung (V. 5). Sie ist im Leben bewährt und zuverlässig (VV. 9, 11 und 12) und springt mit ihrer caritativen Tätigkeit überall da ein, wo die Gemeinde es benötigt: im Dienst an sozial Schwachen und Bedrängten, in Gastfreundschaft (Diasporasituation!), die sie stellvertretend für die Gemeinde gewährt, in einem allgemein anerkannten Lebenswandel (V. 10). Es kann in der Adressatengemeinde der Past. Witwen gegeben haben, die diesem Forderungskatalog entsprochen haben.³⁸ Die Annahme, ein eigener Stand von Witwen liege bereits im Blickfeld des 1 Tim, stützt sich vor allem auf den V. 9 unseres Textes. Hier ist vom καταλέγειν der Witwen die Rede, als dem Eintrag in ein Verzeichnis. Ob dieser Viduat ein spätneutestamentliches Vorbild christlichen Ordenslebens darstellen könnte³⁹, wird hier nicht weiter thematisiert. Nach einer Übersicht über die Begründungen der ethischen Weisung im Text soll es im weiteren um die Frage gehen, wie 1 Tim 5, 3–16 aus theologisch-ethischer Sicht, und das unter einer ökumenischen Perspektive, aktualisiert werden kann.

2. Begründungen der sittlichen Weisung in 1 Tim 5, 3–16

Der Verfasser der Past. argumentiert, Lewis R. Donelson zufolge, wie es ein guter hellenistisch geprägter Ethiker seiner Zeit tun würde. Die Argumentationsweise hat teil an der zeitgenössischen Tendenz zum Eklektizismus.⁴⁰ Dies führt aus heutiger Sicht gesehen

³⁷ Vgl. L. Oberlinner, a.a.O., S. 247 mit einem Hinweis auf H.-W. Bartsch, Die Anfänge christlicher Rechtsbildungen, (ThF 34), Hamburg-Bergstedt 1965, S. 124.

³⁸ Zurückhaltender interpretiert allerdings Norbert Brox, Die Pastoralbriefe, (RNT 7,2) Regensburg ⁴1969, S. 192f.

³⁹ Vgl. dazu J. Ernst, Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes – ein Hinweis auf die biblischen Ursprünge des weiblichen Ordenswesens?, *ThGl* 59 (1969) 434–445.

⁴⁰ Vgl. Lewis R. Donelson, Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles, (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 22), Tübingen 1986, S. 3f.

zu einer gewissen Inkohärenz der sittlichen Begründung. Von »Begründung« kann daher im vorliegenden Rahmen nur im allgemeinen Sinn die Rede sein, unbeschadet der vor allem von Bruno Schüller⁴¹ erarbeiteten Kriterien sittlicher Begründung, die hier nicht unterboten werden sollen. Freilich beansprucht auch die Paraklese in den neutestamentlichen Schriften, auf genuine Weise die sittlichen Implikationen des Glaubens zu bedenken.⁴² Zur Grundlage der gegebenen Weisungen und zur ethischen Verpflichtung überhaupt äußert sich der Text an mehreren Stellen in Form einer nachträglichen Begründung der zuvor aufgestellten Norm. Damit geht er umgekehrt vor als die authentischen Paulinen. Hier zunächst einmal die religiös motivierten Begründungen im einzelnen: V. 4 spricht von der Wohlgefälligkeit vor Gottes Angesicht, V. 8 stellt eine Parallele zwischen falschem Handeln und Unglauben her. V. 11 bringt die Leidenschaft der jüngeren Witwen in Zusammenhang mit einer Entfremdung von Christus. V. 15 spricht vom Einschlagen des falschen religiösen Weges (dem Satan hinterdrein). In V. 12 wurde vorhin eine »transzendente« Begründung gekennzeichnet. Sie steht wohl in Zusammenhang mit der zuvor skizzierten Christusbeziehung und betont das Bleiben im einmal endgültig gewählten Lebensstand, wenn auch unter negativem Vorzeichen. Diese Begründung wird hier als »transzendental« bezeichnet, weil sie mit der πίστις im Rahmen einer religiösen Argumentation die transzendierende Funktion der Lebenswahl thematisiert. Die πίστις trägt dabei, wie oben erwähnt, den Charakter der aus glaubendem Vertrauen hervorgehenden Treue. Eine Lebensentscheidung in diesem Sinne bringt im Grunde genommen genau das zum Ausdruck, was nach Meinung der heutigen theologischen Anthropologie und Ethik im glaubenden Vollzug menschlicher Grundfreiheit geschieht.⁴³ Dementsprechend kann auch die Begründung in V. 6 (zu Lebzeiten tot sein) als eine solche »transzendente« bezeichnet werden. Sie hat religionsgeschichtliche Parallelen.⁴⁴

Die als »praktisch« bezeichneten Begründungen argumentieren von zu erwartenden Folgen der Handlung her. Im einzelnen gestaltet sich das so: V. 7 begründet die »vermittelte Weisung« mit der Rücksicht auf Vorwürfe anderer; mit anderen Worten geht es um die Folgen des Handelns im und für den sozialen Kontext (wie immer der auch näher bestimmt sein mag). Eine andere Kategorie bilden die Begründungen in V. 13. Sie sind im eigentlichen Sinne »praktisch« zu nennen, da sie von einem ganz konkreten zu erwartenden Verhalten sprechen, das die untreu gewordenen Witwen als Folge ihrer Untreue an den Tag legen werden. Und dieses Verhalten hat negative Folgen für die Gemeinde. Es scheint angemessen, diese Argumentationsweise als ein weisheitliches Motiv in der ethi-

⁴¹ Vgl. grundsätzlich Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf ²1980. Der Diskussionsstand neuerdings auch bei Peter Fonk, *Glauben, handeln und begründen. Theologische und anthropologische Bedingungen ethischer Argumentation*, (SThE 65), Freiburg 1995, S. 15–113.

⁴² Vgl. Klaus Demmer, *Vernunftbegründung und biblische Begründung in der Ethik*, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 37 (1993) 10–21, hier: 14.

⁴³ Vgl. grundsätzlich Klaus Demmer, *Die Lebensentscheidung. Ihre moraltheologischen Grundlagen*, Paderborn 1974.

⁴⁴ Vgl. u.a. Philo von Alexandrien, *De Fuga et Inventione* 53–55 (bezogen auf Ex 21, 12–14 LXX) bzw. *Sophokles*, *Antigone* 1165–1167: »Lassen Glück und Lust / das Leben eines Mannes im Stich, der sag ich, lebt / nicht mehr: zwar noch beseelt, erscheint er mir wie tot«, G. Strecker, U. Schnelle (Hgg.), *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*, Bd. II/1, Berlin–New York 1996, S. 908f.

schen Weisung der Past. anzusprechen.⁴⁵ Weisheitliches Denken und Lehren im hellenistisch-jüdischen Kontext will ja gerade auch praktisches Wissen zur Gestaltung der gemeinsamen Lebenswelt vermitteln.⁴⁶ Soziale Rücksichten nimmt wiederum V. 14, wenn er von der Vermeidung übler Nachrede spricht. Hier wie auch schon in V. 7 kann vermutet werden, daß der Verfasser von 1 Tim die Stellung und Achtung der noch kleinen christlichen Gemeinde im größeren sozialen Kontext vor Augen hat und schützen will. Die Argumentation in V. 16 ist sorgfältig aufgebaut und verdient besonderes Interesse. Sie wird im folgenden Punkt eigens aufzugreifen sein. Insgesamt sind diese »praktischen« Begründungen ähnlich wie die religiösen stark von der Anpassung und Rücksicht auf allgemeine gesellschaftliche Ethikstandards geprägt. Das entspricht einer generellen Einordnung des frühchristlichen Ethos.⁴⁷ Sieht man die praktischen, religiösen und »transzendentalen« Begründungen jedoch im inneren Zusammenhang mit dem Heilsgeschehen im Retter Jesus Christus, dem die πίστις gilt, bietet unser Text durchaus Anzeichen einer sich entwickelnden originär christlichen Auffassung von ethischem Handeln in der Welt: Weisung für ein umfassend gelingendes Leben zu bieten, hier: geleitet vom Grundmotiv der im Glauben vertrauenden Treue.

3. Auslegung von 1 Tim 5, 3–16 in ethisch – ökumenischer Perspektive

Den abschließenden Schritt bildet eine Auslegung zu 1 Tim 5, 3–16 im Rahmen heutiger theologischer Ethik, die sich gleichzeitig für eine ökumenische Perspektive öffnet. Dabei soll hier nicht unmittelbar vom heutigen ökumenischen Dialog der Kirchen – und diesmal aus ethischer Sicht – die Rede sein. Vielmehr soll versucht werden, die ethische Weisung im Text aus dem Zusammenhang von Ökumene, wie sie die sich entwickelnde alte Kirche verstanden hat, zu interpretieren. Das Wort οἰκουμένη bedeutet zunächst einmal, noch bevor es im 4. Jahrhundert durch den kirchlichen Sprachgebrauch differenziert wird, die bewohnte Erde, in hellenistischer Zeit identifiziert mit dem Reich Alexanders des Großen bzw. mit dem Imperium Romanum. Der neutestamentliche Sprachgebrauch ist ambivalent, steht einem politisierten Ökumeneverständnis kritisch gegenüber, teilt aber den allgemeinen hellenistischen Begriffsinhalt des bekannten und als gemeinsam anerkannten umfassenden Lebensraumes im Gegenüber zur konkreten sozialen Umwelt, der πόλις.⁴⁸ In ethischer Hinsicht ist es nun aber wichtig, das Einheitsbewußtsein der frühen Christen innerhalb dieser οἰκουμένη in Rechnung zu stellen: die trotz von Anfang an

⁴⁵ Vgl. zur weisheitlichen Dimension in der Ethik der Past. Roland Schwarz, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen*, (ÖSB 4), Klosterneuburg 1983, S. 108–111. (Siehe entsprechend zu 1 Tim 5, 4: Spr 19, 26; 20, 20; 23, 22; 28, 24; 30, 11; Sir 3, 1–16; 7, 27 f. u.a., zu 1 Tim 5, 14: Sir 31, 23 f.; Spr 22, 1 – vgl. R. Schwarz, a.a.O., S. 110 f.)

⁴⁶ Vgl. Erich Zenger, *Eigenart und Bedeutung der Weisheit Israels*, in: Ders. u.a. (Hgg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, S. 224–230, hier: S. 224 f.

⁴⁷ Vgl. Norbert Brox, *Von der apokalyptischen Naherwartung zur christlichen Tugendlehre*, in: C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann (Hgg.), *Spätantike und Christentum*, Berlin 1992, S. 229–248. (Zum »Prorium« christlicher Ethik vor allem S. 247 f.)

⁴⁸ Der Begriff wird als substantiviertes Partizip aus οἰκεῖν, wohnen, gebildet; vgl. Otto Michel, *Οἰκουμένη*, ThWNT V, Stuttgart 1954, S. 159–161, vgl. zur Begriffsgeschichte auch Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, S. 1–5 sowie Reinhard Frieling, *Ökumene*, TRE XXV, Berlin–New York 1995, S. 46–77, hier: S. 46 f.

bestehender Meinungsverschiedenheiten vorhandene Suche nach Vermittlung und Verständigung im gemeinsamen Glauben der Ἐκκλησία. Damit verbunden ist gleichzeitig die immer klarere Abgrenzung gegen Kräfte in und am Rande der Gemeinde, welche die Lehre und Lebensregeln der Christen in einem Sinne interpretieren, der als Entfremdung von Christus als der Mitte dieser Gemeinde empfunden wird. (So beginnt sich auch im 2. Jahrhundert – als eine gewisse Norm dieser Einheit – der kirchliche Kanon neutestamentlicher Schriften zu bilden.⁴⁹) Der Verfasser des 1 Tim hat nun wohl solche Gegner (Kap. 1, 3–7.10 f. und öfter) vor Augen, die die (»gesunde«) Lehre und das Leben der Gemeinde fundamental bedrohen. Gleichzeitig zeigen die konkreten ethischen Weisungen in den Past., daß die kleine christliche Gemeinde begann, sich selbst als zu einem größeren Lebenszusammenhang gehörig zu interpretieren. Das *Haus Gottes* (1 Tim 3, 15) in dieser Welt ist gekennzeichnet durch die Bejahung derselben und gleichzeitig das Bewußtsein um die kritische Mitverantwortung für diese Welt.⁵⁰ So kritisch diese Tendenz im Vergleich mit dem Enthusiasmus der ersten christlichen Generation zu beurteilen sein mag – die Kirche beginnt auf diese Weise den Charakter einer *sittlichen Kommunikationsgemeinschaft*⁵¹ zu entwickeln und kann so anfanghaft zu einer Größe werden, die mit dem Ethos des umfassenden gemeinsamen Lebensraumes in einen inhaltlichen Diskurs tritt. Diese Kommunikation ist stets auf universale Vermittlung ethischer Normen auch an den Nicht-Glaubenden angelegt. Die Kirche bringt die aus der eigenen Glaubensmotivation heraus angezielten Standards ethischen Handelns ins Gespräch – hier »kreuzen« sich sozusagen die »vertikale« und die »horizontale« Linie dieser Kommunikation: Glaubenserfahrung und ethischer Anspruch treten in einen umfassenden Vermittlungsprozeß ein.

In unserem Textabschnitt sind dementsprechend ethische Begründungen formuliert, die auf soziale Akzeptanz und wohl gleichzeitig auf Vorbildfunktion abzielen. Im Hinblick auf den V. 16 sei dies genauer verdeutlicht. Der auf die »Überschrift« in V. 3 folgende V. 4 ruft die in der antiken Umwelt allgemein anerkannte Unterhaltungspflicht der Nachkommen in Erinnerung. Eine ähnliche Weisung enthält V. 16, nun bezogen auf die gläubige Hausherrin einer Witwe. Es ist die fundamentale Forderung nach Solidarität mit den mittellosen Alten, die alledem zugrundeliegt und sich, wie der religionsgeschichtliche Befund belegt, in der antiken Welt allenthalben entwickelt hat sowie mit religiösen

⁴⁹ Vgl. R. Frieling, a.a.O., S. 48 f. sowie Wilhelm Schneemelcher, Haupteinleitung, in *Ders.* (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 1, Tübingen ⁶1990, S. 1–61, hier: S. 3.

⁵⁰ Vgl. R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. II, (HThK Supplementbd. II), Freiburg 1988, S. 107–109. In der heutigen exegetischen Einordnung der Past. wird geltend gemacht, daß diese Schriften sich stark mit übermäßig asketischen Tendenzen im Christentum auseinandersetzen. Das ist hier in Rechnung zu stellen und entspricht ihrer Öffnung hin zur nichtchristlichen Umwelt, vgl. auch Ulrike Wagener, Die Ordnung des »Hauses Gottes«. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe, (WUNT, 2. Reihe, 65), S. 117 u. 215–218 – eine nur »frauenfeindliche« Deutung der Verfasserabsicht vermag hier jedoch nicht zu überzeugen.

⁵¹ Zum Begriff der sittlichen Kommunikationsgemeinschaft vgl. Klaus Demmer, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral, (SThE 15), Freiburg 1985, S. 89–96 et passim sowie *Ders.*, Moralthologische Methodenlehre, (SThE 27), Freiburg 1989, S. 90–93 et passim, *Ders.*, Introduzione alla teologia morale, (Introduzione alle discipline teologiche 10), Casale Monferrato ²1995, S. 52–62, und *Ders.*, Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie, (SThE 67), Freiburg 1995, S. 103–107.

Sanktionen versehen wurde. Entscheidend ist aber im letzten Vers die teleologische Begründung, die der Mahnung zur Solidarität folgt. Sie argumentiert im Grunde vom Prinzip der Subsidiarität her, wonach die übergreifende Einheit (Organisation, Entscheidungsebene) nur dann in einer Sache tätig werden soll, wenn die unterstellte Einheit eine bestimmte Aufgabe nicht allein lösen kann. In unserem Falle: die Gemeinde (als die Familie und Haus übergreifende Einheit) soll sich nur um diejenigen Frauen kümmern müssen, die »wirkliche Witwen« sind und aus den anderen Formen der Solidarität herausfallen.⁵² Die Weisung von 1 Tim 5, 16 hat in ihrem Rahmen das gesellschaftliche Zusammenleben und die Sicherheit der einzelnen im Auge. Die christliche Botschaft konnte sich im hellenistischen Umfeld überhaupt nur dann Hoffnungen machen, akzeptiert zu werden, wenn auch ihr hoher sittlicher Gehalt in Theorie und Praxis zur Geltung kam. Die Vorstellungen des 1 Tim zur sozialen Stellung von Witwen greifen über das hinaus, was die antike Gesellschaft zu leisten bereit war, und konnten so im Einzelfall auch eine kritisierende, stimulierende und motivierende Wirkung auf jene, die Ökumene, ausüben.⁵³

An dieser Stelle berührt sich meines Erachtens die ökumenische Makroperspektive mit den zunächst einmal gemeindespezifischen Problemen von 1 Tim 5, 3–16: benachteiligte Frauen, deren Stellung im sozialen Umfeld primär unsicher ist, finden im sich entwickelnden innerkirchlichen Rahmen eine anerkannte Position und Aufgabe. Die Witwen bildeten offensichtlich einen »Stand« in der Gemeinde. Damit erscheint eine Kategorie, die einerseits auf Dauer ausgerichtet ist (verbindlicher Lebensstand!, vgl. V. 12: das erste Versprechen) und andererseits die ganze Freiheit der einzelnen in Anspruch nimmt (vgl. die Kriterien der »wirklichen Witwe«). Was die Past. gelegentlich im Vergleich mit den authentischen Paulusbriefen in Mißkredit brachte, ihre stärkere Ausrichtung auf das (Leitungs-)Amt in der Gemeinde, entbirgt hier seine schöpferischen Möglichkeiten. Wird das »Haus Gottes« rechtlich strukturiert (Ämter, Stände), so kann das zumindest in bezug auf den vorliegenden Text bedeuten: die rechtliche Umschreibung des Witwenstandes in der Gemeinde regelt eine Beistandsordnung⁵⁴, die der einzelnen soziale Sicherheit verspricht. Aus dieser Rechtssicherheit heraus und vom gleichen Geist wie die Solidarität durch die Gemeinde motiviert, kann sich die »wirkliche Witwe« nun ihrerseits frei für die Gemeinde verfügbar halten. Eine rein rechtliche Gegenleistung der Witwe wäre das dann

⁵² Daß die christliche Soziallehre der Römisch-katholischen Kirche von den genannten Prinzipien her entwickelt wird, muß hier nicht ausführlicher dargestellt werden. Sie können als wahrhaft ökumenisch gelten und das (nicht nur) im antiken Wortsinn. Solidarität und Subsidiarität sind neuzeitliche Prinzipien, die, aus der Mitte christlicher Theologie und Weltsicht heraus entwickelt, ganz auf die Existenz des Menschen in der Welt von heute abzielen.

⁵³ Vgl. zu diesen Funktionen christlicher Ethik *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1989, S. 185–197. Dabei soll nicht übersehen werden, daß erst die heutige(n) Kirche(n) – verglichen mit den Diasporagemeinden des Anfangs – eine wirkliche Chance besitzen, ethische Standards in der Gesellschaft zu beeinflussen. Diese Chance besteht jedoch vor allem in einem aus der Heilserfahrung heraus gewagten »Mehr«, einer über das Gesollte hinaus geschenkten, freien Überbietung der vorherrschenden sittlichen Standards durch das »Haus«, die »Familie« Gottes in dieser Welt. Soll dies nicht auch – nun doch eine ökumenische Anmerkung – den Umgang der Kirchen untereinander und dadurch ihr gemeinsames Zeugnis in der Welt bestimmen?

⁵⁴ Vgl. zu diesem Begriff *Klaus Demmer*, *Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie*, (SThE 67), Freiburg 1995, S. 166.

nicht; es scheint umgekehrt so, daß sich die (im Handeln) bereits gewachsene spirituell-caritative Lebenshaltung dieser Frauen in die Gemeindeordnung hinein »auslegt«. Was hier zum Vorschein kommt, ist ein fundamentales Prinzip der theologischen Ethik, die *Personalität* des Menschen. Die Gemeindewitwen und ihre Lebensentscheidung erhalten ein unverwechselbares Profil, einen nicht beliebig austauschbaren Charakter des gelebten Ethos. Ganz grundsätzlich spricht ein solches von der handelnden Person ausgehendes Verständnis unseres Textes zuerst vom Menschen, nicht von der Struktur oder einer Norm an sich. Es spricht ihn gleichzeitig an. Vor allem aber schärft es den Blick für denjenigen, der die Menschen zu allererst zu solchem Handeln befreit und beruft.

Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung*

von Martin Wallraff, Bonn

Die Stellung der lutherischen Kirche zum zweiten Konzil von Nikaia 787 ist merkwürdig unbestimmt. Mit Recht stellt Hans Georg Thümmel in der Theologischen Realenzyklopädie fest: »Ob das 2. Nicaenum formal anerkannt wird, ist kaum auszumachen«¹. In der Tat ist es in den reformatorischen Kirchen nie zu einer offiziellen Anerkennung oder Nichtanerkennung dieses für die östliche Kirche so zentralen Konzils gekommen. Auch in den systematisch-theologischen Arbeiten wird diese Frage nicht geklärt, in der Regel nicht einmal gestellt. Anders in der Kirchengeschichtsschreibung: Dort läßt sich nicht nur beobachten, daß das Konzil breit rezipiert und ausführlich untersucht wird, sondern es zeichnen sich auch sehr deutlich Wertungen und theologische Urteile ab, auch wenn diese oft implizit bleiben.

Betrachtet man diese Wertungen und Urteile näher, so stellt sich einerseits heraus, daß sie über die Jahrhunderte erstaunlich stabil bleiben – möglicherweise gerade weil sie implizit sind –, doch andererseits auch, daß seit der Reformationszeit eine charakteristische Verschiebung stattgefunden hat. In einem knappen chronologischen Durchgang möchte ich den Befund vorstellen. Der theologische Ertrag kann nicht nur fruchtbar werden im Blick auf das ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie, sondern auch für die innerlutherische historische Reflexion.

1. Das 16. Jahrhundert

Die erwähnte Unklarheit in bezug auf das zweite nizänische Konzil hat einen – womöglich den entscheidenden – Grund in der Haltung der Reformatoren². Genauer gesagt, kann kaum im engeren Sinne von einer Haltung gesprochen werden, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß eindeutige und klare Stellungnahmen vorlägen. Dieser Mangel ist jedoch weder auf Desinteresse noch auf theologische Ablehnung zurückzuführen, sondern erklärt sich schlicht durch die Quellenlage. Bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts war es sehr

* Der Aufsatz geht zurück auf einen Vortrag, der am 31. Mai 1997 auf der Jahrestagung des Jungen Forums Orthodoxie der EKD in Hildesheim gehalten worden ist. Ich danke den Teilnehmern für eine lebendige und fruchtbare Diskussion. Außerdem knüpft der Aufsatz an meinen Beitrag »Luthers Stellung zum Ökumenischen Konzil« in OFo 7 (1993) 221–237 an; dort hatte ich mit dem Hinweis geschlossen, daß Luthers Konzilslehre im Falle des siebten ökumenischen Konzils eine bestimmte theologische Wertung zwar nicht begründet, wohl aber ermöglicht und in gewissem Sinne erfordert (236).

¹ Hans Georg Thümmel, Nicäa. II. Ökumenische Synode von 787, in: TRE 24, Berlin 1994, S. 441–444: 443.

² Zum folgenden vgl. Martin Wallraff, Die Rezeption des zweiten Konzils von Nikaia (787) im 16. Jahrhundert, in: ARG (im Druck), hier speziell S. 22.

schwer, sich ein zutreffendes und eigenständiges Bild von den Ereignissen um das nizänische Konzil 787 zu machen. Die wichtigste direkte Quelle darüber, nämlich die Akten des Konzils, wurden zum ersten Mal 1540 in lateinischer Übersetzung gedruckt³; vorher standen nur indirekte und teilweise verwirrende oder verkehrte Informationen in mittelalterlich-westlichen Chroniken und Geschichtswerken zur Verfügung. So bekennt Luther in seiner Konzilsschrift von 1539 auch selbst, daß seine historischen Studien nur bis zum Konzil von Chalkedon im Jahre 451 reichen – und selbst dafür waren die Recherchen schon schwierig genug⁴. Auch nach der Publikation der Akten 1540 wurde das theologische Interesse und die Bedeutung dieser Texte nicht sofort erkannt. Es bedurfte eines weiteren Anstoßes, um die Diskussion in Gang zu bringen; dieser wurde durch die Publikation der *Libri Carolini* neun Jahre später in Paris gegeben, also der Stellungnahme der karolingischen Theologen gegen die in Nikaia beschlossene Form der Bildertheologie⁵. Daß damit ein überaus brisantes Dokument vorlag, wird deutlich, wenn man sich als Hintergrund die protestantischen Bilderstreitigkeiten vor Augen führt⁶: Der allgemein hoch verehrte Kaiser Karl der Große konnte nun von denjenigen als Gewährsmann ins Feld geführt werden, die ohnehin gegen religiöse Bilder in den Kirchen waren. So griff Calvin schon ein Jahr nach der Publikation der *Libri* dieses Dokument in der Neubearbeitung seiner *Institutio* auf⁷. Auf der Gegenseite erkannte man sofort die Gefährlichkeit der Angelegenheit und bestritt die Echtheit der *Libri*⁸. Die damit ausgelöste Diskussion, die bis ins vorige Jahrhundert hinein nicht zur Ruhe gekommen ist, kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Doch unmittelbare Folge war es, daß sich das historische Interesse nun auch auf das Konzil selbst richtete.

Ihren ersten fruchtbaren Niederschlag fanden diese Studien in der monumentalen Kirchengeschichtsdarstellung der Magdeburger Zenturien⁹. Diesem protestantischen Klas-

³ Concilium nicenum. Synodi nicenae quam graeci septimam vocant... actiones omnes contra iconoclastas et iconomachos... Opus nunc recens inventum et e Graeco versum per G. Long. Köln 1540.

⁴ »Was aber die Ursache dieses Konzilii [sc. Chalkedon] sei gewesen, das wollt ich selbst gern von einem andern lernen, denn hierher reicht keine glaubwürdige Historia«, WA 50, 592.

⁵ Opus inlustrissimi et excellentissimi spectabilis viri, Caroli Magni... contra Synodum, quae in partibus Graeciae, pro adorandis imaginibus stolidè sive arroganter gesta est. o. O. [Paris] 1549.

⁶ Aus der umfangreichen Literatur zu diesen Streitigkeiten sei nur der Aufsatz von Georg Kretschmar, Die Entscheidungen des VII. Ökumenischen Konzils und die Stellung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen zu den Bildern, in: *Ofo* 1 (1987) 237–252 genannt, weil er auch die hier verhandelte Problematik in den Blick nimmt (S. 237 f.). Weitere Literatur ist zugänglich über Norbert Schnitzler, Ikonoklasmus – Bildersturm. Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts, München 1994.

⁷ In der Ausgabe von 1550 bei der Auslegung des zweiten Gebots: 3,37–39 (CR 29,393 f.); in der Ausgabe von 1559 (der letzten) im Kontext der Gotteslehre: 1,11,14–16 (CR 30,85 f.).

⁸ Nicht die ersten, aber die bekanntesten, niveaувollsten und damit wirkungsreichsten Bestreiter waren Baronio und Bellarmin, vgl. die ausführliche Dokumentation der Diskussionen bei Hubert Bastgen, Das Capitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder die sogenannten *Libri Carolini*, in: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 37 (1912) 15–51 und 455–533: 455–474.

⁹ Der lange, das Programm charakterisierende Titel lautet: *Ecclesiastica Historia integram ecclesiae Christi ideam, quantum ad Locum, Propagationem, Persecutionem, Tranquillitatem, Doctrinam, Haereses, Ceremonias, Gubernationem, Schismata, Synodos, Personas, Miracula, Martyria, Religiones extra Ecclesiam, et statum Imperij politicum attinet, secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens: singulari diligentia et fide ex vetustissimis et optimis historicis, patribus et aliis scriptoribus congesta: per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica. Basel 1559 ff., hier Bd. 5, cent. 8 (Basel 1564), Sp. 587 ff. (im locus de synodis).*

siker war in gewisser Weise die Grundtendenz bei der Darstellung des Konzils durch die vorausgehenden Diskussionen vorgegeben, insofern die Libri Carolini als echt und als theologisch maßgeblich angesehen wurden. Damit war eine kritische Distanz dem Nizänum gegenüber unvermeidlich. Diese ist auch tatsächlich zu beobachten; darüber hinaus fallen jedoch zwei Punkte besonders auf. Zum einen ist den Zenturiatoren eine außergewöhnlich gute und umfassende Recherche zu attestieren. Sie gründen ihre Darstellung nicht nur auf die Konzilsakten, sondern haben eine Reihe weiterer zeitgenössischer Quellen herangezogen. Das dabei entstehende Bild vom Ablauf der Ereignisse kann in groben Zügen auch nach heutigem Kenntnisstand noch aufrecht erhalten werden. Insbesondere haben sie sich Mühe gegeben, nicht nur die bilderfreundliche Synode 787 in Nikaia, sondern auch die vorausgehende ikonoklastische Synode 754 in Hieria einzubeziehen. Dieses Interesse ist vielleicht nicht allzu erstaunlich, wenn man die Gesamttendenz bedenkt, doch ist immerhin festzuhalten, daß man sich nicht in billige Polemik flüchtete, sondern sachlich und nüchtern das historische Material analysierte. Damit ist es vielleicht auch zu erklären, daß zwar von beiden Synoden berichtet wird, sie hätten den Anspruch der Ökumenizität erhoben, doch keine Entscheidung über die Berechtigung des Anspruchs im einen oder anderen Falle getroffen wird¹⁰.

Die andere Beobachtung erschließt sich erst auf den zweiten Blick: Eigenart des großangelegten Geschichtswerkes ist es, die Kirchengeschichte nach Themenbereichen, sogenannten loci, aufzuschlüsseln. Neben dem locus de synodis, in dem sich die eigentliche Darstellung des Konzils findet, ist auch der locus de doctrina zu berücksichtigen. Dort stützt sich der Abschnitt zur Christologie in erster Linie auf Johannes von Damaskos, also den theologischen Hauptvertreter der Ikonodulen. Es ist daher nur folgerichtig, daß die Sprache dann auch auf die Beschlüsse von Nikaia 787 kommt; sie werden zustimmend zitiert, unter anderem mit folgendem Satz: »So wie Gott und das Wort Gottes des Vaters unsichtbar ist und an jedem Ort seiner Herrschaft besteht, so ist es seiner angenommenen menschlichen Natur nach sichtbar und umschreibbar; ebenso ist es begreifbar (visibilis, circumscriptibilis, comprehensibilis)«¹¹. Daß damit nicht nur die altkirchliche Christologie im allgemeinen referiert ist, sondern im besonderen auch die entscheidende christologische Begründung für Bilder von Christus und von Ikonen in der Kirche überhaupt gegeben ist, mag den Zenturiatoren nicht bewußt gewesen sein. In jedem Fall ist damit der Grund gelegt für das spezifisch christologische Interesse an der Bildertheologie, wie es später für die protestantische Dogmengeschichtsschreibung typisch werden sollte.

2. Arnold und Mosheim

Doch zunächst waren es andere in den Zenturien angelegte Eigenarten, die in der Kirchengeschichtsschreibung in den Vordergrund treten sollten. Schon für Flacius, den spi-

¹⁰ Vgl. mit mehr Detail Wallraff (s. Anm. 2) S. 22.

¹¹ Quemadmodum Deus et verbum Dei patris invisibile, et in omni loco dominationis suae existit: ita secundum naturam humanam, quam assumpsit, visibilis et circumscriptibilis est. Item est comprehensibilis. Bd. 5, cent. 8, Sp. 107 f. (im locus de doctrina).

ritus rector des großen Magdeburger Unternehmens, spielte das geschichtstheologische Motiv vom »kleinen Häuflein der Aufrechten« eine große Rolle, das heißt die Idee, daß in der insgesamt vom Verfall bestimmten Kirchengeschichte zu allen Zeiten eine kleine Gruppe zu finden ist, die das wahre Evangelium aufrecht erhält¹². Vollends zur beherrschenden Leitidee wird dieses Motiv bei Gottfried Arnold, zusätzlich kombiniert mit dem starken Interesse des Pietismus an der Frömmigkeit des Individuums. Von daher könnte man erwarten, daß die Darstellung des zweiten nizänischen Konzils in seiner berühmten »Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie« (1699) noch stärker das Recht der unterdrückten Ikonoklastensynode 754 auf Kosten der später siegreichen Synode von 787 herausstreichen würde. Auch wenn das bis zum gewissen Grade der Fall ist, wird doch an beiden Seiten deutliche Kritik geübt. Das erklärt sich zum einen aus dem Anspruch, unparteiisch zu berichten; dieser Anspruch wird hier auch explizit erhoben¹³. Zum anderen aber ist das achte Jahrhundert in Arnolds Sicht so grundsätzlich vom Verfall geprägt, daß eine eingehendere historische Analyse nicht lohnt. Die Darstellung ist kurz und vertieft das von den Zenturiatoren gebotene Material nicht¹⁴. Daß es dem Pietisten Arnold, dessen Interesse an der gelebten Frömmigkeit die Kirchengeschichtsschreibung so bereichert hat, nicht gelungen ist, diesen Aspekt auch hier zu würdigen, hängt zweifellos nicht zuletzt mit seinem Mangel an konkreter Anschauung ostkirchlicher Frömmigkeit zusammen.

Daß unter diesen Umständen auch von der Geschichtsschreibung der Aufklärung nicht viel mehr zu erwarten ist, bedarf kaum einer Erläuterung. In Johann Lorenz von Mosheims *Institutiones historiae ecclesiasticae* von 1755 wird der Bilderstreit recht knapp in dem Abschnitt über Religion und Theologie abgehandelt¹⁵. Doch gerät dabei die dogmengeschichtliche Dimension gar nicht und die frömmigkeitliche nur als negatives Zerrbild in den Blick. Die Konzilsväter von Nikaia 787 werden in den schärfsten Tönen getadelt: »Es läßt sich nichts kindischeres und untauglicheres ersinnen als die Gründe und Argumente, mit denen die Bischöfe ihre Beschlüsse zu stützen suchten.«¹⁶ Die Synode 754 wird dagegen zwar stark gemacht, doch eine eigentliche theologische Würdigung ihrer Anliegen gibt Mosheim nicht.

¹² Dieses Motiv wird schon auf der Titelseite seines berühmten *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556) deutlich, wo I Kön 19,18 zitiert wird: »Ich will übriggelassen siebentaused in Israel, alle Knie, die sich nicht gebeugt haben vor Baal.« Zu Flacius vgl. Oliver K. Olson, Flacius Illyricus, Matthias, in: *TRE* 11, Berlin 1983, S. 206–214 (Lit.), speziell zum *Catalogus* und seinem Geschichtsverständnis Christina B. M. Frank, Untersuchungen zum *Catalogus testium veritatis* des Matthias Flacius Illyricus, Diss. Tübingen 1990.

¹³ Arnold berichtet, daß beide Synoden den Titel ökumenisch für sich beanspruchten: »Wir wollen sie hier kürztlich, doch unpartheyisch besehen.« Gottfried Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688, Frankfurt 1699, S. 298.

¹⁴ Ebd. S. 298 f.

¹⁵ Johann Lorenz von Mosheim, *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquae et recentioris libri quatuor*, Helmstedt 1755, S. 308–311.

¹⁶ *Rationibus et argumentis, quibus decreta sua fulciunt antistites, nihil puerile magis et infirmius cogitari potest.* ebd. S. 311; es folgen heftige Beschimpfungen der Kaiserin Irene.

3. Neander und Baur

Eine grundsätzliche Änderung bedeutete das Werk von August Neander. Im dritten Band seiner »Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche« von 1834 findet sich eine außerordentlich material- und kenntnisreiche Darstellung des Bilderstreites, die auch in der historischen Analyse einen deutlichen Fortschritt brachte¹⁷. Das war nicht zuletzt durch die umfassende Berücksichtigung der Schriften des Theodoros Studites möglich. Dieser große Mönchstheologe gehörte der zweiten Phase des Streites im neunten Jahrhundert an, die Neander ausführlich berücksichtigt, doch mit Recht zieht er ihn auch zur allgemeinen theologischen Würdigung des Bilderstreites heran. Dabei kommt er zu einem feinen Urteil, das einerseits die christologische Fundierung der Bilderlehre scharf erkennt und andererseits das Proprium gegenüber anderen christologischen Streitigkeiten gerade in der bis an die Wurzel des christlichen Lebens gehenden Frömmigkeit erblickt: »Einer der eifrigsten Vertheidiger der Bilderverehrung, ... Theodorus Studita setzt den Unterschied zwischen diesen Streitigkeiten und den früheren, wie den Streitigkeiten über das Verhältniß der beiden Naturen oder Willen Christi darin, daß diese sich nur auf Begriffsunterschiede bezogen hätten, der Gegenstand jener aber etwas Sinnliches, Äußerliches und allen vor Augen liegendes sey. ... Ferner bezog sich dieser Gegensatz nicht bloß auf einzelne dialektische Begriffsbestimmungen, sondern es waren die Gegensätze allgemeiner religiöser Geistesrichtungen, welche hier im Kampfe mit einander auftraten, und der Sieg der einen oder der andern mußte durch die sich daraus entwickelnden Folgen über die ganze fernere christliche, kirchliche und dogmatische Entwicklung entscheiden.«¹⁸

Dementsprechend ist Neanders Darstellung der Grundtendenz nach viel freundlicher für die Bilderverehrer als die seiner Vorgänger. Zwar sieht er bei den Ikonoklasten in ihrem strengen Schriftbezug Verbindungen zum Protestantismus, doch teilt er ihre scharfe Ablehnung der Bilderverehrung als einen Rückfall in den Götzendienst nicht. Dabei sind ihm auch Frömmigkeitsübungen wie das Verbeugen und das Anzünden von Lichtern vor den Ikonen nicht etwa ein Greuel, sondern er kann sie als Äußerungen des frommen Gemütes positiv würdigen. Den Horos der Synode 787 referiert er differenziert und wohlwollend: »Wie sehr man aber doch Unrecht that, den Vertheidigern der Bilderverehrung den Vorwurf des Götzdienstes zu machen, erhellt aus dieser ausdrücklichen Bestimmung des Concils: wenn man sich vor den Bildern niederbeuge, sey dies als ein Zeichen der Liebe und Ehrerbietung keineswegs zu verwechseln mit der Anbetung, welche Gott allein gebühre, so wie Aehnliches bei dem Kreuzeszeichen, bei den Evangelienbüchern und andern geweihten Dingen statt finde. Zu jenem symbolischen Ausdruck der Gefühle wurde auch das Weihrauchstreuen und das Anzünden der Lichter gerechnet. Die dem Bilde erwiesene Ehre beziehe sich auf den durch das Bild Dargestellten.«¹⁹

Obgleich auch Neander vermutlich nicht viel unmittelbare Anschauung ostkirchlichen Glaubenslebens hatte, ermöglichte es ihm sein weiter Horizont und sein ehrliches Interesse

¹⁷ August Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 6 Bde in 11 Teilen, Hamburg 1826–52, 3, 276–341.

¹⁸ Ebd. S. 276 f.

¹⁹ Ebd. S. 325 f.

an den Äußerungen christlicher Frömmigkeit, bei der orthodoxen Bilderlehre und dem Konzil von Nikaia zu einer wesentlichen Vertiefung zu gelangen.

Eine gute Ergänzung und produktives Gegengewicht zum dem »Pectoraltheologen« Neander bildete sein Zeitgenosse Ferdinand Christian Baur in Tübingen. Im Hegelschen Geschichtsbild des Begründers der modernen Dogmengeschichtsschreibung war von Haus aus nicht viel Raum für die Ostkirchen, weil ihre Entwicklung nicht ohne weiteres auf den Gesamtprozeß der Kirchengeschichte aus westlich-protestantischer Sicht hin zu finalisieren war. Entsprechend kommt in Baur's knappem »Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte« (1847) weder der Bilderstreit noch irgendein anderes spezifisch östliches Phänomen vor. Erst in der postum (1861) erschienenen »Christlichen Kirche des Mittelalters« schildert Baur den Bilderstreit²⁰. Wenn das in dem Abschnitt »Der christliche Cultus und die christliche Sittlichkeit« geschieht, so spiegelt sich darin mehr eine grundsätzliche Geringschätzung als die von Neander erkannte frömmigkeitliche Dimension des Streites. In der Durchführung geht Baur auf diese Dimension auch kaum ein, dafür aber um so ausführlicher auf die dogmenhistorische: Zum ersten Mal findet sich hier eine ausführliche Erörterung der christologischen Positionen beider Seiten. Die Ikonoklasten hatten ihren Gegnern sowohl unzulässige Trennung (Nestorianismus) als auch unzulässige Vermischung der beiden Naturen Christi (Eutychianismus) vorgeworfen. Trennung, weil nur die menschliche Natur in Bildern dargestellt werden kann; sie wird dabei von der göttlichen gelöst. Vermischung, weil im Bild doch auch ein Hinweis auf das Göttliche stecken soll, das aber nicht an Farben und Holz zu binden ist. Diese Argumentation mag ein Wahrheitsmoment haben, doch ihererseits können die Ikonoklasten dem Vorwurf des Nestorianismus nicht entgehen: »Wird nun aber auch die Meinung der Bilderfeinde unter den Gesichtspunkt derselben Gegensätze gestellt, so ist sie zwar von dem eutychianischen Irrtum weit entfernt, aber der nestorianischen Häresie entgeht sie nur dadurch, daß sie in einem Dualismus stehen bleibt, welcher noch über die nestorianische Trennung hinausliegt und die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes überhaupt in Frage stellt.«²¹

So gibt Baur insgesamt der christologischen Argumentation der Bilderfreunde Recht; allerdings weist seine in sich aufhebenden Gegensätzen voranschreitende Geschichtsbeachtung auch auf die Grenzen der Bildertheologie hin: Sie sind erreicht, wo die auf der Inkarnation beruhende Abbildung des Göttlichen im Sinnlichen die umgekehrte Richtung annimmt, nämlich »vom Sinnlichen und Materiellen zum Geistigen und Abstracten zurückzugehen«²².

Baur hatte mit seiner Darstellung den Sinn für die christologische Dimension des Bilderstreites geschärft und damit die Tür geöffnet für die Sichtweise, die in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung die in groben Zügen bis heute beherrschende geblieben ist.

²⁰ Ferdinand Christian Baur, Die christliche Kirche des Mittelalters in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung, nach des Verfassers Tod hrsg. v. Ferdinand Friedrich Baur, Leipzig ²1869 (¹1861), S. 136–146.

²¹ Ebd. S. 141.

²² Ebd. S. 143.

4. Harnack und Seeberg

Adolf von Harnack machte in seinem »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (1. Aufl. 1886–90) mit dieser Einsicht insofern ernst, als er sie in der Periodisierung der Geschichte umsetzte. Während die älteren Darstellungen an der starren Einteilung der Zenturien nach Jahrhunderten festhielten, hatte sich seit Neander eine etwas stärker sachlich orientierte Gliederung durchgesetzt, doch das Konzil von Nikaia fand nach wie vor seinen Platz in der chronologisch angemessenen Position der (im Westen) karolingischen Zeit. Harnacks abweichendes Vorgehen ist ein gutes Beispiel dafür, wie sehr Periodisierungsentscheidungen auch inhaltliche Deutungen präjudizieren können. Er konnte dem byzantinischen Bilderstreit ausschließlich in bezug auf die Lehrentwicklung in der Christologie irgendeine Bedeutung abgewinnen. Seine Darstellung der »Entwicklung des kirchlichen Dogmas« unterscheidet zwei Phasen, die der Christologie der Alten Kirche und die ins westliche Mittelalter hinüberführende Sünden- und Gnadenlehre. Das Konzil von Nikaia rechnete er der ersten Phase zu und präsentierte es als den Abschluß des christologischen Dogmas, wie es sich seit Nikaia 325 und Chalkedon 451 herausgebildet hatte²³. Danach springt die Darstellung im dritten Band in den Westen und gleichzeitig 400 Jahre zurück zu Augustin, um von dort aus das westliche Mittelalter zu behandeln. Das bedeutet natürlich, daß die Periodisierungsgrenze im Osten ganz anders verläuft als im Westen. Darin liegt als solches zunächst sicher kein Fehler, denn in der Tat verläuft die Entwicklung im Osten ganz anders als im Westen, und es wäre unsachgemäß, überall die gleiche starre Trennlinie zu ziehen. Merkwürdige Begleiterscheinung dieser Einteilung ist allerdings eine Doppelung: Der Bilderstreit wird einmal im altkirchlichen Teil aus byzantinischer Sicht dargestellt und muß dann nochmals bei der Behandlung des Mittelalters aufgegriffen werden, wenn es um die karolingische Reaktion darauf geht²⁴. Doch auch solche Doppelungen sind zwar mißlich, doch bis zum gewissen Grade unvermeidlich, wenn nicht völlig ohne Rücksicht auf inhaltliche Zusammenhänge chronologisch gegliedert wird.

Die eigentliche Problematik dieser Entscheidung wird jedoch sofort deutlich, wenn man darauf sieht, wie die weitere Entwicklung in Byzanz behandelt wird. Schon die zweite Phase des Bilderstreites im neunten Jahrhundert wird mit wenigen Worten abgetan, obgleich sie ohne Zweifel noch in den Themenkomplex gehört. Die Erklärung, daß dies nicht mehr dogmengeschichtlich relevant sei, ist nicht zutreffend, denn insbesondere das Schrifttum des Theodoros Studites ist theologisch sehr ergiebig²⁵. Alles Nachfolgende wird völlig ausgeblendet, denn das Mittelalter ist ausschließlich auf den Westen beschränkt. Nicht daß das byzantinische Mittelalter in den vorhergehenden protestantischen Darstellungen besser weggekommen wäre, doch nun wird dieses Manko ideologisch überhöht und explizit zum Grundsatz erhoben – wie die einschlägige Kapitelüberschrift programmatisch

²³ Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde, Tübingen ⁴1909–10 (¹1886–90), 2, 478–490.

²⁴ Ebd. 2, 478–490 und 3, 303–306, wobei übrigens die differenzierteren und interessanteren Äußerungen an der zweiten Stelle zu finden sind.

²⁵ Ebd. 2, 488–490, wo die knappe Darstellung der Bilderlehre Theodors mit dem Satz endet: »Mit dieser aus Superstition, Magie und Scholastik zusammengesetzten Ikonosophie darf man passend die Entwicklung abschliessen.«

zeigt: »Die Bilderverehrung als der abschliessende Ausdruck der griechischen Frömmigkeit.«²⁶

Die fatalen Folgen zeigen sich besonders bei dem großen Dogmenhistoriker Reinhold Seeberg, der trotz anderweitiger Differenzen an diesem Punkt Harnacks Darstellung konsequent weiterführt und in die historische Periodisierung umsetzt. Er galt und gilt mit Recht als Mittelalter-Experte; seine meisterliche Darstellung dieser Periode ist bis heute nicht überholt²⁷. Die Behandlung des zweiten Konzils von Nikaia steht jedoch nicht in dem Mittelalterband, sondern – unverhältnismäßig knapp – in dem über die Alte Kirche unter der bezeichnenden Überschrift »Die Bilderstreitigkeiten und das letzte Dogma der griechischen Christenheit«²⁸. Zum Abschluß der Darstellung des Konzils bemerkt Seeberg: »Es liegt eine eigentümliche Ironie der Geschichte darin, daß dasselbe Nicäa, in welchem einst das erste Dogma entstand, die Geburtsstätte [des] letzten griechischen Dogmas war. Die beiden Synoden von Nicäa markieren den Entwicklungsgang des griechischen Christentums: vom Dogma zu den Bildern«²⁹. Die von Haus aus sachgemäße Deutung des Konzils von der vorausgehenden christologischen Lehrbildung der Alten Kirche her ist dabei überlagert von der Vorstellung gänzlicher Erstarrung der griechischen Kirche, die weder historisch in dieser Form zu verifizieren ist noch zum Verständnis des Bilderstreites beiträgt. Zum Schluß des Kapitels hält Seeberg noch einmal in aller Deutlichkeit fest: »Das griechische Christentum besteht bis heute in der Form fort, die wir im dem vorigen Paragraphen kennengelernt haben«³⁰.

Das Desinteresse und die Abneigung des Kulturprotestantismus gegenüber der Orthodoxie mag bis zum gewissen Grad durch die Zeitumstände historisch erklärbar sein. Außerdem ist bei der erwähnten Periodisierungsentscheidung zu berücksichtigen, daß für eine Dogmengeschichte sinnvoll sein kann, was in anderer Perspektive, etwa für die Frömmigkeitsgeschichte, zu viele Aspekte ausblendet. Um so unverständlicher ist es jedoch, daß im Protestantismus seither an dieser Einteilung unverändert festgehalten wurde, und zwar nicht nur in der Dogmengeschichte, sondern auch in der allgemeinen Kirchengeschichtsschreibung. Das gilt noch weniger für die unmittelbaren Harnack-Schüler Karl Müller und Karl Heussi, dessen »Kompendium« ungemein breit gewirkt hat³¹, als vielmehr für die neueren Darstellungen etwa von Kurt Dietrich Schmidt, Carl Andresen (jüngst neu bearbeitet von Adolf Martin Ritter), Bernd Moeller, Ekkehard Mühlenberg und zuletzt Wolf-Dieter Hauschild³². Immerhin findet sich bei Hauschild insofern eine kleine

²⁶ Ebd. S. XV.

²⁷ Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4 Bde, Leipzig ³⁻⁴1920–33 (¹1895–1920), Bd. 3, Die Dogmengeschichte des Mittelalters, ⁴1930.

²⁸ Bd. 2, Die Dogmenbildung in der Alten Kirche, ³1923, S. 353–362.

²⁹ Ebd. S. 361.

³⁰ So in der 2. Aufl. von 1910 (S. 329). In der 3. Aufl. verschiebt sich die Aussage unter dem Eindruck der russischen Revolution vollends ins Präteritale: »... bestand bis zu der großen Umwälzung der jüngsten Vergangenheit in der Form fort ...«, S. 362.

³¹ Karl Müller, Kirchengeschichte, Bd. 1,2, Tübingen 1892 (= 1921), S. 336–338; Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹³1971 (¹1907–09), S. 162 f. bzw. 168.

³² Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen ⁹1990 (¹1949–54), S. 135 f. bzw. 196; Carl Andresen/Adolf Martin Ritter, Geschichte des Christentums I/1. Altertum, Stuttgart 1993, S. 120–123 bzw. I/2. Frühmittelalter – Hochmittelalter, 1995, S. 59 f.; Bernd Moeller, Geschichte des Christentums in Grundzü-

Änderung, als er in seinem neuen Lehrbuch vom »letzte[n] Beitrag ... zur gesamtchristlichen Lehrfixierung«³³ spricht. Damit ist zumindest zugestanden, daß der erreichte Abschluß nicht die Entwicklung der griechischen Kirche als solche betrifft, sondern nur die zwischen Ost und West herrschende Gemeinsamkeit. Indessen sind seit Harnack und Seeberg durchaus die Voraussetzungen geschaffen zu einer differenzierteren Wahrnehmung des byzantinischen Bilderstreites auch und gerade in seinen Auswirkungen für die weitere Entwicklung. Nicht nur ist es zum Ausbau der Byzantinistik als eigenem akademischen Fach an vielen europäischen Universitäten gekommen, sondern auch in spezifisch kirchengeschichtlicher Hinsicht ist viel Forschungsarbeit geschehen³⁴. Besonders eigenartig berührt es daher, wenn ein ausgewiesener Byzanz-Kenner wie Klaus Wessel an dem alten Topos vom zweiten nizänischen Konzil als »dem letzte[n] große[n] Beitrag des orthodoxen Christentums zur christlichen Lehrentwicklung« festhält – und zwar zu Beginn seines langen Beitrags über »Dogma und Lehre in der orthodoxen Kirche von Byzanz« im »Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte« von 1982³⁵.

5. Schlußfolgerungen

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Das zweite Konzil von Nikaia ist in der lutherischen Kirche fast von Anfang an rezipiert worden, und zwar schon früh ziemlich umfassend und sachlich angemessen. Daß das keine Selbstverständlichkeit war, zeigt der Vergleich mit weiten Teilen der übrigen byzantinischen Kirchengeschichte, die (manchmal bis heute) wenig beachtet worden sind³⁶. Daß es nie zu einer formellen Anerkennung oder Nichtanerkennung des Konzils gekommen ist, liegt sicherlich auch daran, daß die Rezeption zwar früh einsetzte, aber eben noch nicht in der ersten Generation der Reformatoren, die mangels Quellen noch keine konkreten Kenntnisse über das Konzil hatten.

Als das Hauptverdienst der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung wird man die Einsicht in die christologischen Hintergründe des Bilderstreites werten müssen. Diese findet sich schon in den Magdeburger Zenturien angelegt, doch eigentlich ausgeführt in der Dogmengeschichte seit Ferdinand Christian Baur. In den großen Werken von Adolf Harnack und Reinhold Seeberg ist sie gleichfalls vorausgesetzt, doch auf unglückliche Weise

gen, Göttingen ⁶1996 (¹1965), S. 119–121 bzw. 148; Ekkehard Mühlberg, *Epochen der Kirchengeschichte*, Heidelberg ²1991, S. 116 f. bzw. 132; Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Bd. 1. *Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, S. 198–203 bzw. 254.

³³ Ebd. S. 198, Hervorhebung von mir.

³⁴ Vgl. etwa die in dem eingangs (Anm. 1) zitierten Artikel von H. G. Thümmel zusammengetragene Literatur.

³⁵ Klaus Wessel, *Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz*, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. v. Carl Andresen, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 284–405: 317 (übrigens durchaus in Gegensatz zu den allgemeinen Ausführungen S. 285).

³⁶ Das Defizit ist etwa von Ernst Benz, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München 1952 oder Friedhelm Winkelmann, *Die Darstellung der byzantinischen Kirchengeschichte in den protestantischen Kirchengeschichtswerken bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. In: *Klio* 43/45 (1965) 611–645 (= ders., *Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Birmingham 1993, Nr. IX) erkannt und benannt worden. Doch seine Behebung läuft erst allmählich an. Der vorliegende Aufsatz versteht sich als ein Beitrag dazu.

zur Geschichtsperiodisierung genutzt und insbesondere gekoppelt mit der Vorstellung von der völligen Erstarrung der Ostkirche. Logische Folge ist das Ausblenden aller späteren Entwicklungen. Es ist nicht zu bestreiten, daß orthodoxe Theologen selbst manchmal einem solchen Verständnis Vorschub geleistet haben, indem sie ihre eigene Tradition als seit der Alten Kirche unverfälscht, das heißt unverändert dargestellt haben. Inwieweit sie dabei ihrerseits durch das protestantische Geschichtsbild beeinflusst waren, wäre interessant näher zu untersuchen.

Grundsätzlich kann kein Zweifel sein, daß Periodisierungen für die Geschichtsschreibung ebenso notwendig wie unangemessen und daher angreifbar sind. Doch unabhängig davon, wie die Grenze zwischen Alter Kirche und Mittelalter im Osten und im Westen genau gezogen wird, sollte der Osten nicht mit dem Bilderstreit in ein finsternes Mittelalter verabschiedet werden, aus dem es bis heute kein Erwachen gibt. Diese Forderung ist um der historischen Wahrhaftigkeit willen zu erheben, noch ganz unabhängig von der ökumenischen Verständigung mit der Orthodoxie.

Ein guter Ansatz dafür könnte es sein, wenn bei der Darstellung des Bilderstreites die frömmigkeitliche Dimension stärker in den Blick genommen würde. Diese Dimension ist in der Kirchengeschichtsschreibung nur gelegentlich aufgetaucht, vor allem bei August Neander. Doch nur von hier aus wird erkennbar, daß der Bilderstreit nicht nur Schlußstein in der altkirchlichen Christologiedebatte war, sondern auch Grundstein für einen wertvollen und wichtigen Zweig christlicher Frömmigkeit, der weite Teile der Kirche über Jahrhunderte bis heute bestimmen sollte.

Im Interesse der ökumenischen Verständigung mit der Orthodoxie schließlich wäre zu fragen, ob nicht inzwischen die Voraussetzungen auch für eine formelle Anerkennung der zweiten nizänischen Synode als ökumenisches Konzil längst gegeben sind. Keines der gängigen Nachschlagewerke, Lehrbücher und Forschungsergebnisse verweigert der Synode noch diesen Titel – anders als bei den von Rom als ökumenisch bezeichneten Synoden des Mittelalters³⁷. Insofern hat sich faktisch längst die Anerkennung der sieben ökumenischen Konzile durchgesetzt, obgleich die Reformatoren nur vier anerkannten. Natürlich ist es inhaltlich im Protestantismus nicht zu einer so tiefen Rezeption der Bildertheologie von Nikaia gekommen wie im Osten. Doch gerade im Blick auf die christologische Begründung ist von lutherischer Seite kein grundsätzlicher Widerspruch angemeldet worden.

³⁷ Vgl. etwa Heussi (s. Anm. 31) S. 162; Thümmel (s. Anm. 1) S. 441; Andresen/Ritter (s. Anm. 32) S. 122; Hauschild (s. Anm. 32) S. 201.

Die Anfänge und die Voraussetzungen des Filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes*

von Georgios Martzelos, Thessaloniki

Es ist einem theologischen Forscher unmöglich, eine Ausführung über die Anfänge der Lehre vom *Filioque* und seine Voraussetzungen in der westlichen theologischen Überlieferung zu verfassen, ohne insbesondere und hauptsächlich auf den bedeutendsten Vater der westlichen Theologie, den Hl. Augustin einzugehen. Und dies deswegen, weil Augustin, da er als erster der lateinischen Kirchenväter von Voraussetzungen ausging, die vollends verschieden von jenen der griechischen Kirchenväter waren, diese Lehre nicht nur klar und deutlich abfasste, sondern es auch unternahm, sie auf unanfechtbaren theologischen und philosophischen Fundamenten zu bauen.

Wir müssen gleichwohl betonen, daß bestimmte theologische Voraussetzungen Augustins, und besonders die grundlegendsten, nicht seine eigene Schöpfung sind, sondern sich diffus in der ihm vorangegangenen westlich-theologischen Überlieferung befanden. Fest steht allein, daß er sie um vieles weiter entwickelte und sie ausdehnte bis zu jenem Punkt, da sie unerläßliches theologisch-philosophisches Fundament und Rahmen seiner Lehre über das *Filioque* bildeten. Diese Voraussetzungen des Heiligen Augustins für die Entstehung und Entwicklung des *Filioque* sind derart bestimmend, daß sich die gesamte nachaugustinische abendländische theologische Tradition ausschließlich auf diese als Fundament der genannten trinitätstheologischen Lehre stützt, welche, wie bekannt, eine der grundlegenden Ursachen des Schismas zwischen der westlichen und der östlichen Kirche bildete.

Die Voraussetzungen des Filioque in der voraugustinischen theologischen Tradition des Abendlandes

Eine der grundlegenden Voraussetzungen, die langsam, aber bestimmt, die Entstehung und Entwicklung des *Filioque* bewirkte, ist die Vermengung von Theologie und Ökonomie, die ausnahmslos die gesamte voraugustinische theologische Überlieferung im Abendland bestimmte. Sicher ereignete sich diese Vermengung, die auf die Betrachtung der innertrinitarischen Beziehungen der Personen der Heiligen Trinität auf der Grundlage

* Vortrag, der am 13.11.1991 im Rahmen des 12. Theologischen Synedrions der Metropole von Thessaloniki mit dem Thema »Der Heilige Geist« (11.–14. November 1991) auf Griechisch gehalten wurde. Er wurde veröffentlicht in Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου με θέμα »Τό Ἅγιον Πνεῦμα«. Προνοία καί προεδρία τοῦ Παναρωτάτου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης κ.κ. Παντελεήμονος Β'. Ἐκδ. Ἱερᾶς Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1992, S. 381–406.

ihres ökonomischen Werkes in der Welt zurückzuführen ist, speziell in der vornikänischen Zeit nicht allein im Westen ohne Behinderung, sondern auch im Osten. Griechische wie lateinische Kirchenväter waren, oftmals aufgrund ihrer Bemühung, den verschiedenen Häresien des zweiten und dritten Jahrhunderts entgegenzutreten, gezwungen, »Theologie« zu betreiben, sich also auf die innertrinitarischen Beziehungen der Personen der Heiligen Trinität im Rahmen ihrer ökonomischen Beziehungen mit der Welt zu beziehen.¹

Wir müssen gleichwohl betonen, daß diese Tendenz, daß also »Theologie« im Rahmen der Ökonomie geschieht, im Osten offiziell und endgültig mit dem Konzil von Nikäa und mit Athanasius und den Kappadokiern als Wegbereitern zu einem Ende kam². Dies geschah, weil mit dem Ausbruch der trinitätstheologischen Häresien des 4. Jahrhunderts, die die äußersten Konsequenzen und Manifestationen dieser Tendenz bildeten, schon klar wurde, in welcher großen Irrlehren die Betrachtung der innertrinitarischen Beziehungen im ökonomischen Rahmen führen konnte.

Im Gegensatz dazu nahm im Westen, wo die dogmengeschichtlichen Verhältnisse gegenüber dem Osten verschieden waren, diese Tendenz unbeeinträchtigt ihren Fortgang. Konkret wiesen im Westen die trinitätstheologischen Häresien des vierten Jahrhunderts nicht jene philosophische und theologische Entwicklung auf, die sie im Osten an den Tag legten, sondern begnügten sich einzig und allein damit, die Geschaffenheit des Sohnes und des Geistes auf der Grundlage ihres ökonomischen Werkes in der Welt zu begründen. Diese Tatsache zwang die lateinischen Kirchenväter, ihr Interesse hauptsächlich darauf zu richten, die Wesensgleichheit des Sohnes und des Geistes mit dem Vater zu beweisen eben auf Grundlage des Werkes, das die Personen der Hl. Trinität in der Ökonomie ausführen.³

Trotz der Tatsache, daß bedeutende lateinische Kirchenväter des vierten Jahrhunderts wie Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand inständige Verfechter des Bekenntnisses von Nikäa und der Trinitätslehre des Athanasius sowie der Kappadokier waren⁴, fuhrten diese fort, »Theologie« im Rahmen der Ökonomie zu betreiben, ohne klar zwischen dem ewigen Hervorgehen des Heiligen Geistes und seiner ökonomischen Sendung in die Welt zu unterscheiden.⁵

¹ Vgl. G. Florovsky, The Idea of Creation in Christian Philosophy, *Eastern Churches Quarterly* 8, 3 (1949) 69. J.-M. Garrigues, Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique, *Istina* 17 (1972) 346f.

² Vgl. G. Florovsky, ebd. *Ders*, The Concept of Creation in Saint Athanasius, *Studia Patristica* 6 (1962) 48; G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 24, 91.

³ Vgl. J.-M. Garrigues, Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique, *Istina* 17 (1972) 352 f.

⁴ Vgl. X. le Bachelet, Hilaire (Saint), in *DThC* VI,2, Sp. 2419ff. A. Largent, Ambroise (Saint), in *DThC* I, 1 Sp. 943; 949. Joh. O. Kalogirou, Τὸ Τριαδικὸν δόγμα κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα, in: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 13 (1968) 33 ff.

⁵ Vgl. A. Palmieri, »Esprit – Saint«, in *DThC*. V, 1, Sp. 800 f. J.-M. Garrigues, Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique, *Istina* 17 (1972) 352.

Ihre Haltung wird freilich auch noch durch die Tatsache verstärkt, daß in den anfänglichen lateinischen Übersetzungen des Neuen Testaments, wie ferner in der Vulgata des Hl. Hieronymus, das Verb ἐκπορεύεσθαι (Joh 15,26), das für die östlichen Väter des vierten Jahrhunderts das ewige Hervorgehen des Geistes kennzeichnet, bedeutungsmäßig gleichgesetzt wird mit dem Verb ἐξέρχεσθαι (Joh 8,42), das besonders nach dem Ausbruch des Arianismus gemäß den lateinischen Kirchenvätern nicht allein die ökonomische Sendung des Sohnes in die Welt ausdrückt, sondern auch seine ewige Herkunft vom Vater. Beide Verben werden im Lateinischen mit dem Verb »procedere« (= προέρχεσθαι) wiedergegeben.⁶ Mit anderen Worten wird das Verb »procedere« in der lateinischen theologischen Überlieferung nicht benutzt, um einzig und allein sowohl die ewige Herkunft des Hl. Geistes anzuzeigen, als auch jene des Sohnes, und ihre ökonomische Sendung in die Welt. Wenn also, außerhalb der Tendenz der lateinischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, »Theologie« im Rahmen der Ökonomie zu betreiben, auch die biblisch terminologisch bestimmte Voraussetzung berücksichtigt wird, so begreifen wir, daß die Vermengung, die bei ihnen zwischen dem ewigen Hervorgang des Geistes und seiner ökonomischen Sendung in die Welt besteht, beinahe unvermeidlich war.

So schreibt z.B. Hilarius von Poitiers, während er sich auf die Person des Hl. Geistes im Zusammenhang mit dessen ökonomischem Werk in der Welt bezieht, wie es an bestimmten Stellen der Hl. Schrift bezeugt wird, charakteristischweise: »Im Zusammenhang mit diesem Thema (sc. der Herkunft des Hl. Geistes vom Vater oder vom Sohn, wie bestimmte Häretiker annehmen) ließ uns unser Herr nicht in Ungewißheit, da ... er folgendes sagte: »Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit leiten; denn er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden, und das Zukünftige wird er euch verkündigen. Er wird mich verherrlichen; denn aus dem Meinigen wird er es nehmen und euch verkündigen. Alles, was der Vater hat, ist mein; deshalb habe ich gesagt, daß er aus dem Meinigen nimmt und euch verkündigen wird« (Joh 16,12–15). Dementsprechend nimmt (scil. der Geist) vom Sohn, ... wird von ihm gesandt und geht aus dem Vater hervor. Jetzt frage ich, ob das »Nehmen« vom Sohn und das »Hervorgehen« vom Vater dieselbe Sache ist. Wenn aber irgendjemand glaubt, daß irgendein Unterschied zwischen dem »Nehmen« vom Sohn und dem »Hervorgehen« vom Vater besteht, (scil. würde ich antworten, daß) das »Nehmen« vom Sohn und das »Nehmen« vom Vater ein und dieselbe Sache sind«.⁷

Es wird deutlich, daß Hilarius im vorliegenden Fall Theologie im Rahmen der Ökonomie betreibt, weil er auf bestimmte Weise bedeutungsmäßig das »Nehmen« (accipere)

⁶ Vgl. J.-M. Garrigues, a.a.O., 353, 355.

⁷ Zitat nach Hilarius von Poitiers, De Trinitate VIII, 20; PL 10, 250C-251 A: »Neque in hoc nunc calumnior libertati intelligentiae, utrum ex Patre, an ex Filio Spiritum paracletum putent esse. Non enim in incerto Dominus reliquit: nam sub iisdem dictis haec ita locutus est; Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare illa modo. Cum venerit ille Spiritus veritatis, diriget vos in omnem veritatem. Non enim loquetur a semetipso, sed quaecumque audierit loquetur, et futura annuntiabit vobis. Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt: propterea dixi. De meo accipiet, et annuntiabit vobis. A Filio igitur accipit, qui et ab eo mittitur, et a Patre procedit. Et interrogo, utrum id ipsum sit a Filio accipere, quod a Patre procedere. Quod si defferre credetur inter accipere a Filio, et a Patre procedere: certe id ipsum atque unum esse existimabitur, a Filio accipere, quod sit accipere a Patre«.

mit dem »Hervorgehen« (*procedere*) gleichsetzt mit dem Ergebnis, daß er den ewigen Ausgang des Hl. Geistes vom Vater mit seiner ökonomischen Sendung in die Welt vermischt, die vom Vater und vom Sohn ausgeht oder vom Vater durch den Sohn.

J.-M. Garrigues ist der Meinung, daß Hilarius, beeinflusst von der östlichen Auffassung des Ausgangs des Hl. Geistes, das »Nehmen« (*accipere*) von dem »Hervorgehen« (*procedere*) dementsprechend unterscheidet, daß *procedere* das Hervorkommen des Geistes vom Vater bezeichnet, während *accipere* das Hervorkommen seiner Göttlichkeit vom Sohn, der sie schon vom Vater bekommen hat, bedeutet. In diesem Sinn betrachtet Hilarius nach Garrigues, während er das *procedere* mit der Bedeutung des östlichen ἐκπορεύεσθαι aufnimmt, um die Beziehung des Hl. Geistes allein mit dem Vater zu bezeichnen, den Hl. Geist als die Person, welche die Wesensgleichheit der gesamten Hl. Trinität offenbart, vorausgesetzt daß er seine Göttlichkeit sowohl vom Vater als auch vom Sohn »nimmt«.⁸

Hier wäre darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung zwischen »Nehmen« und »Hervorgehen« in der orthodoxen patristischen Überlieferung nicht die Bedeutung hat, die ihr Garrigues beimißt, sondern in Verbindung zu bringen ist mit der Unterscheidung zwischen Theologie und Ökonomie. Das »Hervorgehen« bezieht sich auf die ewige Herkunft des Hl. Geistes vom Vater, während sich das »Nehmen«, wenn es auch gebraucht wird, um die wesensmäßige Beziehung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn zu betonen, nicht auf das ewige innertrinitarische Leben des Hl. Geistes bezieht, sondern auf die Durchführung seines Werkes inmitten der Geschichte der göttlichen Ökonomie.

Außerdem geht die Unterscheidung zwischen »Nehmen« und »Hervorgehen«, so wie sie Garrigues begreift, nicht aus dem obigen Text des Hilarius hervor. Im Gegenteil: In diesem Text scheint es klar, daß das »Hervorgehen vom Vater« (*procedere a Patre*) vielmehr gleichgesetzt wird mit dem »Nehmen vom Vater« (*accipere a Patre*), weswegen sich auch das »Nehmen vom Vater« überhaupt nicht vom »Nehmen vom Sohn« (*accipere a Filio*) unterscheidet. Deswegen kommt Hilarius in einem anderem Zusammenhang in seinem Werk *De Trinitate* zu dem Punkt, den Hl. Geist als »hervorkommend« vom Vater und vom Sohn anzusehen⁹, oder, wie er an anderer Stelle sagt, vom Vater durch den Sohn¹⁰.

Wie unklar gleichwohl diese Dinge bei Hilarius sind, wird an einem anderen Punkt seines Werkes deutlich, wo er, während er die ewigen und die ökonomischen Eigenschaften des Sohnes und des Geistes vermengt, auf gewisse Weise das Hervorgehen des Geistes vom Vater von dessen Sendung in die Welt durch den Sohn zu unterscheiden

⁸ Vgl. J.-M. Garrigues, *Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique*, *Istina* 17 (1972) 54.

⁹ Vgl. Hilarius von Poitiers, *De Trinitate* II, 29: PL 10, 69 A: »De Spiritu autem sancto nec facere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest. Loqui autem de eo non necesse est, qui Patre et Filio auctoribus, confitendus est«.

¹⁰ Vgl. Hilarius von Poitiers, a.a.O.: PL 10, 70 A: »Unde quia est, et donatur, et habetur, et Dei est; cesset hinc sermo calumniantium. Cum dicunt per quem sit, et ob quid sit, vel qualis sit: si responsio nostra displicebit dicentium, per quem omnia, et ex quo omnia sunt, et quia Spiritus est Dei, donum fidelium; displiceant et Apostoli et Prophetæ, hoc tantum de eo quod esset loquentes; et post hæc Pater et Filius displicebit« und XII, 57: PL 10, 472 A: »Sanctum Spiritum tuum, qui ex te per unigenitum tuum est, promerear. Quia mihi idoneus ad fidem testis est, dicens: Pater, omnia mea tua sunt, et tua mea«.

scheint: »Als was müssen wir ihn (scil. den Hl. Geist) betrachten, den der Sohn vom Vater gesandt hat, als genommenen, als gesandten oder als gezeugten? Aufgrund dieser Worte Christi, daß er ihn vom Vater schicken wird, ist es notwendig, entweder die eine oder die andere Art der Sendung zu erklären.«¹¹ Und er antwortet selber: »Der Sohn wird vom Vater jenen Geist der Wahrheit senden, der vom Vater hervorgeht.«¹²

Ebenfalls in einem eindeutig ökonomischen Rahmen formuliert seine Lehre über das Hervorkommen des Hl. Geistes auch der Zeitgenosse des Hl. Hilarius, Marius Victorinus mit dem Beinamen Africanus. Bezüglich der Stelle Joh 16,7 («Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Paraklet nicht zu Euch kommen; wenn ich aber gehe, werde ich ihn Euch senden») merkt er charakteristischerweise an: »Es bestehen also zwei (scil. Personen) von denen eine jede von der anderen hervorkommt: Der Hl. Geist, der vom Sohn hervorkommt, und der Sohn, der logischer Konsequenz nach von Gott (Vater) hervorkommt.«¹³ Bezüglich der Stelle Joh 16,14–16 (... denn aus dem Meinigen wird er es nehmen und Euch verkündigen. Alles was der Vater hat, ist mein, deshalb habe ich Euch gesagt, daß er aus dem Meinigen nimmt und Euch verkündigen wird.) schreibt er: »Zuerst ist das Leben und von jenem, der das Leben ist, (scil. geht hervor) der Verstand. Das Leben ist freilich Christus, der Verstand der Geist. Der Geist also nimmt von Christus, Christus vom Vater und folgerichtig (scil. nimmt vermittelt durch Christus) auch der Geist vom Vater.«¹⁴ Wie er auch treffend an einem anderen Punkt anmerkt: »Das, was der Geist hat, das nimmt er von dem Sohn Gottes.«¹⁵ Diese Auszüge machen deutlich, daß Marius Victorinus, da er Theologie und Ökonomie durcheinanderbringt, jene biblischen Stellen zitiert, die sich vor allem auf das ökonomische Werk des Hl. Geistes beziehen. Er benutzt sie, um die Beziehungen des Hl. Geistes zu den anderen beiden Personen der Hl. Trinität zu beschreiben, ohne daß er irgendeine Unterscheidung vornimmt zwischen dem ewig existierenden Hervorkommen des Hl. Geistes und seiner ökonomischen Sendung in die Welt.

Auf ähnliche Weise theologisierte über den Hl. Geist auch Ambrosius von Mailand, obwohl er, wie bekannt, Schüler und Übersetzer der Werke von Basilius dem Großen und Didymos dem Blinden war.¹⁶ Indem er sich auf das ökonomische Werk des Hl. Geistes in

¹¹ Hilarius von Poitiers, a.a.O., VIII, 19: PL 10, 250 B: »Sed quod a Patre mittit, quid intelligemus, utrum acceptum, aut dimissum, aut genitum? Nam horum necesse est unum aliquid significet, quod a Patre missurus est«.

¹² Hilarius von Poitiers, ebd.: »Et missurus a Patre est eum Spiritum veritatis, qui a Patre procedit«; Vgl. ebd.: »Advocatus veniet, et hunc mitter Filius a Patre, et Spiritus veritatis est, qui a Patre procedit« und a.a.O., 20: PL 10, 251 C: »A Patre enim procedit Spiritus veritatis: sed a Filio a Patre mittitur«.

¹³ Marius Victorinus, Adversus Arium I,13: PL 8, 1048 A: »Duo ergo et isti, ex alio alius ex filio Spiritus, sicuti ex Deo filius conrationaliter...«.

¹⁴ Marius Victorinus, a.a.O.: PL 8, 1048 B: »Primum est vivere, et ab ipso quod est vivere, intelligere, vivere quidem Christus, intelligere Spiritus: ergo Spiritus a Christo accipit, ipse Christus a patre, et idcirco et Spiritus a patre«.

¹⁵ Marius Victorinus, a.a.O., 16: PL 8, 1050 B: »...sanctus Spiritus a Dei filio omnia habet«; Vgl. auch a.a.O.: PL 8, 1050 C: »In quo ordine ponitus sactus Spiritus? Et praecet enim, si patris est Spiritus; et sequitur, si a filio habet quod est«.

¹⁶ Vgl. J. S. Romanides, The Filioque, *Κληρονομία* 7,2 (1975) 302. Ders., Franks, Romans, Feudalism and Doctrine. An interplay between Theology and Society, Brookline Massachusetts 1981, S. 81. Ders., Ρωμηοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη, Thessaloniki 1975, S. 75.

der Welt bezieht, betont er, daß der Hl. Geist sich vom Vater und vom Sohn nicht trennen läßt, eben weil er vom Vater und vom Sohn hervorgeht (procedit).¹⁷ Sicher bezieht sich Ambrosius im vorliegenden Fall nicht auf das ewige Hervorgehen des Hl. Geistes, sondern auf seine zeitliche Sendung in die Welt. Trotz alledem macht einen besonderen Eindruck die Tatsache, daß er das biblische Verb ἐκπορεύεσθαι (procedere) benutzt, das sowohl für die Kappadokier und Didymos den Blinden, als auch für das Bekenntnis von Nikäa, vor allem die ewige Herkunft des Geistes vom Vater ausdrückt.¹⁸ Wir sind der Meinung, daß diese Unausgewogenheit hauptsächlich von der Tatsache her erklärbar ist, daß Ambrosius, als echter Schüler Basilius des Großen, das Verb ἐκπορεύεται (procedit) in Joh 15,26 nicht als bezeichnend für die hypostatische Eigenschaft des Hl. Geistes betrachtet. Für Ambrosius, wie auch für Basilius den Großen, bedeutet das Verb der johanneischen Textstelle nichts über »hervorkommt« (προέρχεται) hinaus.¹⁹ Nur daß es, während es für Basilius die ewige Herkunft des Geistes vom Vater ausdrückt, für Ambrosius auch seine ökonomische Kundmachung vom Sohn her bedeutet. Diese Veränderung des Ambrosius gegenüber Basilius kann leicht erklärt werden: Sie ist zuallererst der Schwäche der lateinischen theologischen Sprache zu verdanken, nach welcher, wie wir schon gesagt haben, das Verb *procedere*, in den lateinischen Übersetzungen der Hl. Schrift, und in der lateinischen theologischen Überlieferung, nicht nur die ewige Herkunft, sondern auch die ökonomische Sendung des Sohnes und des Geistes bezeichnet,²⁰ und danach – was wohl am bedeutendsten ist – der Tatsache, daß Ambrosius der ihm vorliegenden Überlieferung der vorangegangenen lateinischen Väter, Theologie im Rahmen der Ökonomie zu betreiben, nachfolgt, ohne klar zwischen dem ewigen Hervorgehen der Hl. Geistes und seiner ökonomischen Sendung in die Welt zu unterscheiden.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die Überlieferung und diese Tendenz der lateinischen Väter, die wir erwähnt haben – so sehr sie auch für die stellvertretende Bekämpfung der trinitätstheologischen Häresien im 4. Jahrhundert im Westen nötig war – unvermeidlich die Vermischung zwischen der ewig existierenden Herkunft des Hl. Geistes

¹⁷ Vgl. *Ambrosius von Mailand*, De Spiritu Sancto I, 11, 120: PL 16, 733 A: »Spiritus quoque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio«; Vgl. a.a.O. 119: PL 16, 732 C: »Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio, sicut ipse Filius cum dicit: De Patre processi et veni in mundum«.

¹⁸ Vgl. *Basileios der Große*, Homilia in Psalmum XXXII 4: PG 29, 333 B; Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos 7: PG 31, 616 C; Epistola 38, Grigorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis 4: PG 32, 329 C; Epistola 125, Exemplar fidei a sanctissimo Basilio dictatae, cui subscripsit Eustathius Sebastiae episcopus, 3: PG 32, 549 C. *Gregor der Theologe*, Oratio 29, De Filio 2: PG 36, 76 C; 3: PG 36, 77 A; Oratio 31, De Spiritu sancto, 8: PG 36, 141 B. *Gregor von Nyssa*, Sermo de Spiritu Sancto, Adversus Pneumatomachos Macedonianos 10: PG 45, 1313 B. *Didymos der Blinde*, Sanctam Trinitatem esse incomprehensibilem, 1, 27: PG 39, 448 B; 2,1: PG 39, 448 C; 2: PG 39, 460 B; 3,38: PG 39, 976 AB. A.-M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Oekumenischen Konzils, Göttingen 1965, S. 299.

¹⁹ Vgl. charakteristischerweise *Basileios der Große*, Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos 7: PG 31, 616 C: »Ἐπειδὴ καὶ ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξῆλθε, καὶ τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Ἄλλ' ὁ μὲν Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννητῶς, τὸ δὲ Πνεῦμα ἀρρήτως ἐκ τοῦ Θεοῦ«; De Spiritu sancto, 46: PG 32, 151 AB: »...καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται (ἐνν. τὸ Ἁγ. Πνεῦμα). οὐχ ὡς τὰ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ Θεοῦ προελθόν. οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ«.

²⁰ Vgl. charakteristischerweise *Ambrosius von Mailand*, De Spiritu Sancto I, 11, 119: PL 16, 732 C. Vgl. *Augustinus*, In Evangelium Iohannis tractatus XLII, 8: PL 35, 1702.

vom Vater und seiner ökonomischen Sendung in die Welt, die vom Vater und vom Sohn oder durch den Sohn durchgeführt wird, förderte. Dieser Gedanke kennzeichnet, wie wir gesehen haben, beinahe die gesamte voraugustinische theologische Überlieferung des Westens. Trotz alledem erreichte keiner von diesen lateinischen Kirchenvätern den Punkt, an dem er klar und ausdrücklich die Lehre vom *Filioque* eingeführt hätte, wie es wenig später der Hl. Augustin getan hat, womit er ein neues Kapitel in der Geschichte der westlichen Theologie eröffnete.

Die Voraussetzungen und die Lehre des Filioque gemäß dem Hl. Augustin

In der Tat ist es der Hl. Augustin, der nicht einfach die oben beschriebene Tendenz der vorangegangenen lateinischen Väter fortsetzte, indem er die ewig existierende Herkunft des Hl. Geistes mit seiner ökonomischen Sendung in die Welt vollkommen vermengte, sondern sie auch noch weiterentwickelte, indem er seine Lehre über das *Filioque* darauf gründete.²¹

Es ist bezeichnend, daß Augustin im Rahmen seines Bemühens, die Wesensgleichheit des Hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohn und darüber hinaus, die Einheit der Heiligen Trinität zu betonen, insbesondere den Hl. Geist mit Namen benennt, die mit dem ökonomischen Werk auch der drei Personen der Hl. Trinität in der Welt in Verbindung zu bringen sind, wie »Liebe« oder »Gabe Gottes«²². Aufgrund dieser Namen versucht er, die innertrinitarische und ewige Beziehung des Geistes mit dem Vater und dem Sohn auszudrücken, und zwar in der Weise, daß seine Lehre über das *Filioque* damit begründet und abgesichert wird.

Augustin betont dementsprechend, daß trotz der Tatsache, daß die Hl. Schrift, wenn sie »Gott ist die Liebe« sagt, auch die drei Personen der Hl. Trinität meint, wobei besonders und vor allem und allein der Hl. Geist als »Liebe« betrachtet und benannt werden müsse, weil er es von den Personen der Hl. Trinität ist, dessen eigentliches Werk die Liebe darstellt.²³ Deswegen kommt auch im Menschen, wenn der Geist ihm gegeben wird, mitten in seinem Herzen die Liebe für Gott und den Nächsten auf.²⁴

Dieses Werk, welches der Hl. Geist in der Ökonomie ausführt, drückt nach dem Hl. Augustin sein Sein aus, und deswegen führt er es auch ewig mitten in der Hl. Trinität aus, weil er jene Person der Hl. Trinität sei, welche die gemeinsame innertrinitarische Liebe bildet, mit welcher sich der Vater und der Sohn untereinander ewig lieben.²⁵ Deswegen sagt Augustin bezeichnenderweise: »Der Hl. Geist gehört weder allein dem Vater noch

²¹ Vgl. O. Clément, Byzance et le Concile de Lyon, *Κληρονομία* 7,2 (1975) 261. J.-M. Garrigues, Procession et ekporèse du Saint Esprit. Discernement de la tradition et réception oecuménique, *Istina* 17 (1972) 355.

²² Vgl. O. Clément, a.a.O., 261 f.

²³ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 27–31: PL 42, 1079–1082; 19,37: PL 42, 1086–1087; De cognitione verae vitae (dub.) 18: PL 40, 1016.

²⁴ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 31: PL 42, 1082.

²⁵ Vgl. Augustinus, a.a.O., 17, 27: PL 42, 1086; De cognitione verae vitae (dub.) 18: PL 40, 1016.

allein dem Sohn, sondern beiden.«²⁶ Mit dieser Formulierung meint er, wie er auch in anderem Zusammenhang klarmacht,²⁷ nicht so sehr die Wesenseinheit des Hl. Geistes mit dem Vater und dem Sohn, als vielmehr seine kausale Abhängigkeit, d.h. sein Hervorgehen, und zwar von beiden.

Um seine Überlegung abzusichern, parallelisiert er die drei grundlegenden Eigenheiten der Seele, die Erinnerung, den Verstand und die Liebe mit den drei Personen der Hl. Trinität. So, wie die Liebe nicht losgelöst von Erinnerung und Verstand gedacht werden kann, so kann auch der Hl. Geist nicht losgelöst von Vater und Sohn gedacht werden.²⁸

Gemäß Augustin trägt der Hl. Geist außer der Bezeichnung »Liebe« dementsprechend auch die Bezeichnung »Gabe Gottes«, weil er tatsächlich eine göttliche Gabe darstellt, die gemeinsam vom Vater und vom Sohn gegeben wird, als Liebe zu den Gläubigen, um

²⁶ Augustinus, De Trinitate XV, 17, 27: PL 42, 1080; Vgl. auch a.a.O. 19, 37: PL 42 1086 und In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 6: PL 35, 1888–1889.

²⁷ Vgl. Augustinus, In Evangelium Ioannis tractatus XCIX, 6: PL 35, 1888; 7: PL 35, 1889. De cognitione verae vitae (dub.), 18: PL 40, 1016.

²⁸ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 28: PL 42, 1080 und De cognitione verae vitae (dub.), 17–18: PL 40, 1016.

In seinen Confessiones, wo der Hl. Augustin die psychologische Dreieit etwas anders, nämlich als Sein, Erkenntnis und Willen (esse, nosse, velle) darstellt, gebraucht er sie, obwohl er es könnte, nicht als Argument zur Absicherung des *Filioque*, sondern allein für die Darlegung der Wesenseinheit unter den Personen der Hl. Trinität. Vgl. dazu Confessiones 13, 11, 12: PL 32, 849. Vgl. N. A. Matsoukas, Θρησκευτικό βίωμα καὶ Θεολογία στίς Ἐξομολογήσεις τοῦ Ἀγιοῦσίνου, Ἐπιστημονική Ἑπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης 25 (1980) 212. Bezüglich der psychologischen Triaden Augustins vgl. den äußerst bedeutenden Artikel von E. Portalié, Augustin (Saint), in: DThC I, 2 Sp. 2349, 2351 f.

Eine psychologische Triade, die jener in Augustins *De Trinitate* entspricht, taucht auch bei Gregor Palamas auf. Die Beziehung von Geist, Wort und Eros stellt für jenen die »geheimnisvolle« Beziehung der Personen in der Hl. Trinität dar (vgl. Gregor Palamas, Κεφάλαια φυσικά καὶ εὐλογικά 36–37: PG 150, 1144 D – 1145 D). Es ist bezeichnend, daß der Hl. Geist von Palamas folgendermaßen bezeichnet wird: »irgendein geheimnisvoller Eros des Erzeugers im Blick auf jenen auf geheimnisvolle Weise gezeugten Logos. Diesen bringt auch der lebenswürdige Logos und Sohn des Vaters selbst gegenüber seinem Erzeuger auf; aber wie er ihn vom Vater her hat, kommt er auch mit ihm zusammen hervor, und wächst zusammen mit ihm auf, da er in ihm ruht« (a.a.O. 36: PG 150, 1144 D–1145 A). Vgl. diese Stelle des Palamas mit jener von Augustins *De Trinitate*, wie sie sich in der Übersetzung von Maximos Planoudis vorfindet (*Interpretatio nonnullorum capitum S. Augustini*: PG 147, 1128 C).

Es ist an dieser Stelle sehr wahrscheinlich, daß Palamas, wie es M. Jugie behauptet, vom Hl. Augustin wegen der Übersetzung, die Maximos Planoudis von *De Trinitate* gemacht hatte, abhängig ist (Vgl. M. Jugie, Palamas Grégoire, in: DThC XI,2, Sp. 1766). Wir sind gleichwohl der Meinung, daß die Abhängigkeit des Palamas von Augustin nicht blind und absolut war, und deswegen ist Palamas auch nicht logisch inkonsequent, wenn er das Hervorgehen des Hl. Geistes *ab utroque* ablehnt, wie es M. Jugie behauptet (Vgl. a.a.O. Sp. 1767). Im Gegenteil: sein Ziel war es – so meinen wir – auf diese Weise die Lehre Augustins über die Herkunft des Hl. Geistes »auch aus dem Sohn« zu berichtigen, indem er sie auf der Grundlage der patristischen Überlieferung auslegte. Eben deswegen benutzte er die obige psychologische Triade auf derartige Weise, daß er, während sie auf die zwischenpersönliche, innertrinitarische Gemeinschaft der Hypostasen der Hl. Trinität bezogen wird, das *Filioque* ausschließt, indem er betont, daß der Logos den Eros hat, d.h. den Geist, den »ἐκ τοῦ Πατρὸς ... συμπροελθόντα καὶ συμφυῶς ἐν αὐτῷ ἀναπανόμενον« (a.a.O.: PG 150, 1145 A) und daß derselbe göttliche Eros »ἀπαραλλάκτως« derselbe ist »τῷ τε Υἱῷ καὶ τῷ Πατρί, εἰ καὶ μὴ καθ' ὑπόστασιν ἦτις ἐκ τοῦ Θεοῦ θεοπρεπῶς ἐκπορευτὸς εἶναι τοῦτον παρίστην ἡμῖν« (a.a.O. 37: PG 150, 1145 C). Es ist charakteristisch, daß Palamas, obwohl er diese hermeneutische Korrektur an der Trinitätslehre Augustins durchführt, sich nicht wörtlich und unter Namensnennung auf diesen bezieht, offensichtlich aufgrund von Ehrfurcht und Liebe gegenüber seiner Person. Überdies ist Augustin, trotz seiner dogmatischen Fehlschlüsse, ein heiliger und bedeutender Vater der allgemeinen und ungeteilten Kirche, und dies wußte Palamas genau.

zu Gott geführt zu werden und ihre geistliche Vollendung zu erlangen.²⁹ Weil er als »Gabe« aber von den beiden herrührt, sowohl vom Vater als auch vom Sohn, deswegen stellt er auch den Geist von beiden dar.³⁰ Diese Eigenart ist gemäß Augustin auf die Tatsache zurückzuführen, daß der Geist als Person nicht allein aus dem Vater ewig hervorgeht, sondern auch aus dem Sohn. Aus dem Vater geht er *principaliter* hervor (procedit); er geht gleichwohl auch aus dem Sohn hervor, der gemäß seiner Zeugung vom Vater die Eigenschaft übernahm, ebenfalls den Geist hervorgehen zu lassen.³¹

Der Hervorgang des Hl. Geistes »auch aus dem Sohn« wird gemäß Augustin sehr klar mitten in der Hl. Schrift bezeugt, an jenen Stellen nämlich, wo, während der Sohn als Sohn allein des Vaters betrachtet wird, und der Vater als Vater allein des Sohnes, der Hl. Geist nicht als Geist allein des einen oder des anderen betrachtet wird, sondern als solcher von beiden.³² Während so z.B. Christus den Hl. Geist als »Geist des Vaters«³³ charakterisiert, kennzeichnet ihn der Apostel Paulus als »Geist des Sohnes«.³⁴ Unzweifelhaft, bemerkt Augustin, sind der Geist des Vaters und der Geist des Sohnes nicht verschieden, es handelt sich vielmehr um ein und denselben Geist, der dem Vater und dem Sohn angehört, weil er auch aus beiden hervorgeht.³⁵ Warum sollen wir nicht glauben, fragt er rhetorisch, daß der Hl. Geist »auch aus dem Sohn« hervorgeht, indem er auch von dem Sohn seinen Jüngern gegeben wird? Wenn er nicht »auch aus dem Sohn« hervorgegangen wäre, hätte der auferstandene Christus seine Jünger nicht mit den Worten angehaucht: »Nehmt den Hl. Geist!« (Joh 20,22). Diese Anhauchung durch Christus macht deutlich, daß der Hl. Geist auch aus ihm hervorgeht.³⁶

An diesem Punkt stellt Augustin verständlicherweise die Frage: Da, wie er annimmt, so viele Bezeugungen in der Hl. Schrift dafür bestehen, daß der Hl. Geist »auch aus dem Sohn« hervorgeht, warum sagte dann Christus, daß der Geist »vom Vater hervorgeht, (παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται; Joh 15, 26)?³⁷ Die Antwort, die er gibt, lautet, daß Christus im vorliegenden Fall, wie er es auch in anderen Fällen macht, das auf seinen Vater zurückführt, was er auch selber als sein eigenes hat. Wie er, wenn er sagt: »Meine Lehre ist nicht meine, sondern die des Vaters, der mich gesandt hat« (Joh 7,16), seine eigene Lehre auf seinen Vater zurückführt, so führt er auch, wenn er sagt, daß der Hl. Geist »vom Vater hervorgeht«, den Hervorgang des Geistes, der ebenfalls seine eigene Eigentümlichkeit ist, auf den Vater zurück, von welchem er selbst ebenso hervorkommt, weil

²⁹ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 29: PL 42, 1081; 18, 32: PL 42, 1082–1083; 19, 33–37: PL 42, 1083, 1087.

³⁰ Vgl. Augustinus, a.a.O. 17, 29: PL 42, 1081.

³¹ Vgl. Augustinus, a.a.O.: PL 42, 1081: »Et tamen non frustra in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius, nec Donum Dei nisi Spiritus sanctus, nec de quo genitum est Verbum et de quo procedit principaliter Spiritus sanctus nisi Deus Pater. Ideo autem addidi, Principaliter, quia et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur. Sed hoc quoque illi Pater dedit, non iam existenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo Donum commune procederet, et Spiritus sanctus spiritus est amorum«.

³² Vgl. Augustinus, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 6: PL 35, 1088.

³³ Vgl. Mt 10,20.

³⁴ Vgl. Gal 4,6.

³⁵ Vgl. Augustinus, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 6: PL 35, 1888–1889.

³⁶ Vgl. Augustinus, a.a.O. 7: PG 35, 1889.

³⁷ Vgl. Augustinus, a.a.O. 8: PG 35, 1889.

er nämlich, wie er vom Vater seine Existenz und seine Göttlichkeit, so von ihm auch die Eigentümlichkeit hat, den Geist hervorgehen zu lassen.³⁸ Das bedeutet freilich nicht, erläutert Augustin, daß der Geist anfänglich *im* Sohn hervorgeht und darauf *von* dem Sohn in die ganze Schöpfung um ihrer Heiligung willen. Weil, wenn auch diese hervorgehenlassende Eigentümlichkeit dem Sohn vom Vater gegeben wurde, der Geist dennoch gleichzeitig von den beiden hervorgeht (*simul de utroque procedit*).³⁹

Wie nämlich in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift der Vater, der »Leben in sich« hatte, es auch dem Sohn verlieh, »Leben in sich zu haben« (Joh 5,26), so gab er diesem auch die Eigentümlichkeit, selber das Leben hervorgehen zu lassen, d.h. den Hl. Geist.⁴⁰

Nach alledem, was Augustin weiter oben erwähnt, wird klar, so meinen wir, daß er natürlicherweise beim *Filioque* endet, weil er sich darum bemüht, innertrinitarisch, d.h. mit den ewigen Beziehungen der Personen der Hl. Trinität, ihre ökonomischen Beziehungen *ad extra* mit der Welt zu begründen, wobei er so vollständig Theologie und Ökonomie in eins setzt.

Genau diese Gleichsetzung ist unserer Meinung nach der eigentliche Grund dafür, daß Augustin bei der Entwicklung seiner Lehre über das *Filioque* auch in andere theologische Mißverständnisse geführt wird, wie z.B. daß er das Wesen mit den Wirkungen Gottes gleichsetzt, daß er das gemeinsame und das eigene der Personen der Hl. Trinität durcheinanderbringt oder genauer ihre gemeinsamen Wirkungen mit ihren hypostatischen Eigentümlichkeiten, und daß er sich genau auf diese Weise vollkommen von der ihm vorangegangenen östlichen, aber auch westlichen theologischen Überlieferung unterscheidet.

Wie bekannt, war die Unterscheidung von Wesen und Wirkungen Gottes im Abendland, wie im Morgenland, schon seit der Epoche der Apologeten und des Irenäus sehr weit verbreitet.⁴¹ Gerade im vierten Jahrhundert, besonders bei Athanasius und den Kapadokiern, bildete diese Unterscheidung das Fundament der Trennung zwischen Theologie und Ökonomie, so daß die Betrachtung der ewigen Beziehungen der Personen der Hl. Trinität im Rahmen der Ökonomie nicht mehr zulässig war, wie es die Arianer, die Eunomianer und die Pneumatomachen taten.⁴²

Dagegen setzt Augustin mit seiner Absicht, die Trinitätslehre weiterzuentwickeln, Wesen und Wirkungen bei Gott in eins. Obwohl er seine Meinung dadurch abzustützen versucht, daß von den drei Personen der Hl. Trinität allein der Hl. Geist eigentümlicherweise Liebe genannt werden muß, behauptet er, daß in der absolut einfachen und höchsten Natur Gottes das Wesen und die Liebe nicht verschieden seien, weder beim Vater noch beim Sohn noch beim Hl. Geist.⁴³ Und dies sei so, weil Gott als unveränderliches und

³⁸ Vgl. *Augustinus*, a.a.O.: PL 35, 1889–1890.

³⁹ Vgl. *Augustinus*, a.a.O. 9: PL 35, 1890.

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορικο-δογματικὴν διερεῦνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 18ff.

⁴² Vgl. G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius, *Studia Patristica* 6 (1962) 48 ff. G.D. Martzelos, a.a.O., S. 24 f, 89 ff.

⁴³ Vgl. *Augustinus*, De Trinitate XV, 17, 29: PL 42, 1081: »Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive

einfaches Wesen das ist, was er hat.⁴⁴ Aus genau demselben Grund behauptet er ebenfalls, daß nicht nur die Liebe, sondern auch eine andere Wirkung Gottes, die Erkenntnis, mit seinem Wesen gleichgesetzt wird. Bei Gott, sagt er, der absolut einfach ist, sei es nicht möglich, daß seine Erkenntnis und sein Wesen jeweils etwas anderes wären, sondern auch die beiden bilden ein und dieselbe Sache.⁴⁵

Es ist freilich wahr, daß Augustin, wie es zumindest in seinem Werk *De Trinitate* deutlich wird, sich nicht darum bemühte, das *Filioque* unmittelbar auf der Gleichsetzung zu gründen, welche er zwischen Wesen und Wirkungen Gottes vornahm. Gleichwohl setzt er diese Gleichsetzung klar voraus, wenn er, indem er Theologie und Ökonomie in eins setzt, annimmt, daß die zeitliche Sendung des Heiligen Geistes vom Sohn, die die Wirkung der Hl. Trinität bildet, auf seinen Hervorgang aus ihm zurückzuführen ist, etwas, das mit dem göttlichen Wesen in Beziehung steht.

Ferner ist bekannt, daß schon von den Kappadokiern und auch nach ihnen, in der orthodoxen Überlieferung eine Unterscheidung zwischen Gemeinsamem und Eigenem der Personen der Hl. Trinität vorgenommen wurde, und zwar speziell zwischen ihren Wirkungen auf der einen Seite, die [ihnen] gemeinsam sind und ihre ökonomischen Beziehungen mit der Welt bestimmen, und ihren hypostatischen Eigentümlichkeiten (*ιδιώματα*) auf der anderen Seite, welche nicht gemeinschaftlich sind und die ewigen innertrinitarischen Beziehungen sowie die ihnen eigentümliche Existenzweise der drei göttlichen Personen bestimmen. So wird der Vater als »ungezeugt« (*ἀγέννητος*), »Zeuger« (*γεννήτωρ*) des Sohnes und »Projektor« (*προβολεύς*) des Hl. Geistes angesehen, der Sohn als »gezeugt« (*γεννητός*) und der Hl. Geist als »hervorgegangen« (*ἐκπορευτός*).⁴⁶ Auf dieser Grundlage verteilen sich die hypostatischen Eigentümlichkeiten klar auf die drei Personen oder Hypostasen der Hl. Trinität, trotz der Tatsache, daß sie ein gemeinsames Wesen haben. Die Wirkungen der Personen der Hl. Trinität werden nicht durcheinandergebracht mit den hypostatischen Eigentümlichkeiten, nicht nur weil die Wirkungen der drei göttlichen Personen ihnen gemeinsam sind, während ihre hypostatischen Eigentümlichkeiten ihre eigentümlichen charakteristischen Kennzeichen als Personen oder Hypostasen sind, sondern auch, weil schon von der Epoche des Athanasius und ferner in der patristischen Überlieferung eine klare Unterscheidung des innertrinitarischen Lebens Gottes, welches in der wesensmäßigen Beziehung der Personen der Hl. Trinität besteht,

in Filio, sive in Spiritu sancto, et tamen proprie Spiritus sanctus charitas nuncupetur«; Vgl. auch a.a.O., 19, 37: PL 42, 1087.

⁴⁴ Vgl. Augustinus, a.a.O., 28: PL 42, 1080–1081: »Nec distent in eis ista, sicut in nobis aliud est memoria, aliud intelligentia, aliud dilectio sive charitas: sed unum aliquid sit quod omnia valeat, sicut ipsa sapientia; et sit habeatur in uniuscujusque natura, ut qui habet, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia«.

⁴⁵ Vgl. Augustinus, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 4: PL 35, 1887: »Et ideo non est ista substantia verissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse: potest enim esse, nec nosse. At illa divina non potest, quia id quod habet est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est; sed utrumque unum. Nec utrumque dicendum est, quod simpliciter unum est«.

⁴⁶ Vgl. z.B. G. D. Martzelos, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστοριοκοδογματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 60 ff., 102 ff. Joh. O. Kalogirou, Τὸ Τριαδικὸν δόγμα κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα, S. 345 ff. N. A. Matsoukas, Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ Θεολογία Β' (Ἐκθεσις τῆς Ὁρθόδοξης Πίστεως), Thessaloniki 1985, S. 90 ff.

von ihrer außertrinitarischen Beziehung zur Welt vorgenommen wird, welche mit deren gemeinsamen Wirkungen praktiziert wird.⁴⁷

Dagegen bringt Augustin im Rahmen seiner Lehre über das *Filioque*, da er eben die Theologie mit der Ökonomie und das Wesen mit den Wirkungen Gottes gleichsetzt, das Gemeinsame und das Eigene der Personen der Hl. Trinität durcheinander, noch genauer ihre gemeinsamen Wirkungen, wie die Liebe oder die Gnadensendung des Hl. Geistes in die Welt, mit der ihnen hypostatischen Eigentümlichkeit.

Es ist charakteristisch, daß er bei seinem Bemühen darzulegen, daß von den drei Personen der Heiligen Trinität allein der Heilige Geist eigentümlich und vornehmlich Liebe genannt werden muß, ein metaphysisches Prinzip benutzt, das er häufig wiederholt und konsequent auf die Trinitätslehre anwendet. Nach diesem Prinzip ist es möglich, daß wir mit ein und demselben Namen entweder alle Glieder zusammen von einer bestimmten Gesamtheit gleichartiger Wesen oder allein eines von diesen bezeichnen, vorausgesetzt daß dieser Name für ihn mehr geeignet ist.⁴⁸

Dieses Prinzip wird nach Augustin durch die Person des Hl. Geistes bestätigt: Obwohl alle Personen der Hl. Trinität – und diese jeweils getrennt – Geist sind und genannt werden, vorausgesetzt daß Geist derselbe Gott in der Dreiheit ist, so trägt allein der Hl. Geist vor allem und im besonderen diese Anrede, weil in seiner speziellen Person das Gemeinsame der anderen beiden göttlichen Personen erscheint.⁴⁹ Überdies ereignet sich etwas ähnliches, bemerkt Augustin, auch mit der Person des Sohnes, wobei er eigentümlich und vornehmlich allein Weisheit genannt wird, während auch der Vater und der Hl. Geist Weisheit sind, d.h. die drei Personen der Hl. Trinität.⁵⁰ Infolgedessen können, gemäß dem Hl. Augustin, Gemeinsames und Eigenes in der Hl. Trinität mit denselben Namen bezeichnet werden.

Abgesehen davon, daß Augustin das Gemeinsame mit dem Eigenen der Personen der Hl. Trinität durcheinanderbringt bzw. genauer ihre gemeinsamen Wirkungen mit der hypostatischen Eigenart, bedeutet die Tatsache, daß er mit seiner Lehre über das *Filioque* die hervorgehenlassende Eigentümlichkeit des Vaters auch als verträglich mit dem Sohn betrachtet, ja, daß er in Wirklichkeit das Unverträgliche der hypostatischen Eigentümlichkeiten der drei göttlichen Personen verneint. Mit anderen Worten unterscheiden sich gemäß Augustin die hypostatischen Eigentümlichkeiten zwischen diesen sicherlich, aber sie sind nicht unverträglich. Vielmehr bildet die Verträglichkeit der hervorgehenlassenden Eigentümlichkeit des Vaters mit dem Sohn den einzig spezifischen Unterschied der hypostatischen Eigentümlichkeit des Sohnes gegenüber jener des Hl. Geistes. Während Augustin annimmt, daß der Unterschied zwischen »gezeugt sein« und »hervorgegangen sein« noetisch schwer zu verstehen und sprachlich schwer zu definieren ist,⁵¹ und deswe-

⁴⁷ Vgl. G. Florovsky, The Concept of Creation in Saint Athanasius, *Studia Patristica* 6 (1962) 48 f. G. D. Martzelos, a.a.O., S. 24, 89f. N. A. Matsoukas, a.a.O., S. 87.

⁴⁸ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 30: PL 42, 1081: »Et multis allis exemplis doceri potest multa rerum vocabula, et universaliter poni, et proprie quibusdam rebus adhiberi«; Vgl. auch a.a.O., 19, 37: PL 42, 1086.

⁴⁹ Vgl. Augustinus, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 7: PL 35, 1889.

⁵⁰ Vgl. Augustinus, De Trinitate XV, 17, 31: PL 42, 1082; Vgl. auch a.a.O., 17, 28: PL 42, 1081.

⁵¹ Vgl. Augustinus, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 4: PL 35, 1888.

gen glaubt, daß letztlich dessen vollkommene Erkenntnis im zukünftigen Leben⁵² erlangt wird, behauptet er, daß mit der Teilnahme auch des Sohnes an dem Hervorgehenlassen des Geistes die Unterscheidung zwischen Zeugung und Hervorgang klarer wird, und zwar, weil die Zeugung allein das Hervorkommen vom Vater bezeichnet, während der Hervorgang das Hervorkommen sowohl aus dem Vater als auch dem Sohn bedeutet.⁵³

In der Schrift *De cognitione verae vitae*,⁵⁴ die, obwohl sie Maximos Planoudis unter die Werke Augustins zählt, unecht ist, dennoch dessen trinitätstheologische Lehre getreu wiedergibt, wird das folgende Beispiel gebraucht, um die Unterscheidung zwischen Zeugung und Hervorgang klar zu machen: Wie das Licht, der Lichtstrahl und die Wärme deswegen das gleiche Wesen haben, weil jener aus dem Licht hervorkommt, während diese aus beidem, so geschieht es auch bei den Personen der Hl. Trinität: Sie haben ein gemeinsames und unzertrenntliches Wesen, aber sie unterscheiden sich untereinander. Konkret unterscheidet sich der Hl. Geist vom Sohn gemäß der Tatsache, daß jener, gezeugt, allein den Vater als Quelle seines Hervorkommens hat, während der Geist als hervorgehender sowohl aus dem Vater als auch aus dem Sohn hervorkommt.⁵⁵

Diese Überzeugung Augustins, daß die Teilhabe auch des Sohnes beim Hervorgehen des Geistes die klare Unterscheidung zwischen Zeugung und Hervorgehen ermöglicht, verdeutlicht seine vollständige Unwissenheit der Trinitätslehre der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts und speziell der Kappadokier.

Schon bevor das »Hervorgehende« (ἐκπορευτόν) zum Fachausdruck geworden war, der die hypostatische Eigentümlichkeit des Geistes darlegen sollte, war es beinahe bei allen Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts, im Osten und im Westen, ein Gemeinplatz, der klar das Unverträgliche der hypostatischen Eigentümlichkeiten der Personen der Hl. Trinität ausdrückte. Es ist charakteristisch, daß, während sie (wie z.B. Basilius) ihre Unwissenheit über die eigene Existenzweise des Hl. Geistes ausdrücklich bekennen,⁵⁶ und ob-

⁵² Vgl. *Augustinus*, De Trinitate XV, 25, 45: PL 42, 1092. Vgl. auch *J. S. Romanides*, The Filioque, in: Κληρονομία 7, 2 (1975) 302. Ferner *ders.*, Franks, Romans, Feudalism and Doctrine. An interplay between Theology and Society, Brookline Massachusetts 1981, S. 80. *Ders.*, Ρωμησοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη, Thessaloniki 1975, S. 90.

⁵³ Vgl. *Augustinus*, In Evangelium Joannis tractatus XCIX, 8–9: PL 35, 1890: »A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus: ac per hoc Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Hic utcum etiam illud itelligit, quantum a talibus quales nos sumus, intelligi potest, cur non dicatur natus esse, sed potius procedere Spiritus sanctus. Quoniam si et ipse Filius diceretur, amorum utique Filius diceretur, quod absurdissimum est«; Vgl. auch a.a.O., 6: PL 35, 1888.

⁵⁴ Dieses Werk stammt aus der Feder des Honorius, des Bischofs von Autun, und wurde in der ersten Hälfte des 12. Jh. verfaßt. Maximos Planoudis, der es übersetzte, führte es aus Versehen auf Augustin zurück. Bezüglich dieses Themas vgl. Admonitio: PL 40, 1003–1006. Vgl. auch *E. Portalié*, Augustin (Saint), in: *DThC* I, 2 Sp. 2309.

⁵⁵ Vgl. *De cognitione verae vitae* 10: PL 40, 1013–1014.

⁵⁶ Vgl. *Basileios der Große*, Libri quibus impii Eunomii apologeticus evertitur 3,6: PG 29, 668 AB; Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, 6: PG 31, 613 A; 7: PG 31, 613 A; 7: PG 31, 616 C; De Spiritu sancto, 46: PG 32, 152 B. Vgl. auch *Athanasios der Große*, Epistula ad Serapionem, 1, 15: PG 26, 568 AB; 17–18: PG 26, 569 C–573 B; Ferner *G. D. Martzelos*, Οὐσία καὶ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον. Συμβολή εἰς τὴν ἱστοριοκοδοματικὴν διερεύνησιν τῆς περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ διδασκαλίας τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας, Thessaloniki 1984, S. 70 ff. *Ders.*, Der Verstand und seine Grenzen nach dem Hl. Basilius

wohl sie zwischen Zeugung und Hervorgehen unterscheiden, sich damit begnügen zu betonen, daß sich das Hervorkommen des Heiligen Geistes von jenem des Sohnes unterscheidet, weil der Geist vom Vater nicht auf die Weise eines Gezeugten (οὐ γεννητῶς) hervorkommt, wie es der Sohn tut.⁵⁷

Aber auch wenn nach der Klärung des Basilius, daß der Geist aus dem Vater hervorgeht »nicht auf die Weise eines Gezeugten, wie der Sohn, sondern als Hauch seines Mundes« (οὐ γεννητῶς ὡς ὁ Υἱός, ἀλλ' ὡς Πνεῦμα στόματος αὐτοῦ),⁵⁸ die beiden anderen Kappadokier, und Didymos der Blinde, das »Hervorgehende« (ἐκπορευτόν) als Fachbegriff für die Kennzeichnung der hypostatischen Eigentümlichkeit des Geistes benutzen⁵⁹ und so klar die Zeugung vom Hervorgehen unterscheiden können, betonen sie alle einstimmig und mit besonderem Nachdruck das Unaussprechliche und Unverständliche der Hervorgehensweise des Hl. Geistes,⁶⁰ wie sie es anderswo auch über die Zeugungsweise des Sohnes tun.⁶¹ Niemals unternehmen diese großen Kirchenväter des vierten Jahrhunderts den Versuch der Erforschung der Existenzweise der Personen der Hl. Trinität auf der Grundlage ihrer ökonomischen Beziehungen mit der Welt oder auch des Gebrauchs außerbiblischer Beispiele, wie es beim Hl. Augustin der Fall ist. Wenn diese Väter irgendwelche Beispiele in ihrer Trinitätslehre gebrauchen, geschieht dies, um entweder die Selbigkeit des Wesens oder die Eigentümlichkeiten der Hypostasen klarzumachen, und nicht um die eigentümliche Art und Weise ihrer Existenz zu erforschen, die, wie sie betonen, für die geschaffenen Wesen unaussprechlich und gänzlich unverständlich bleibt. Diese Apophatik der großen Kirchenväter des 4. Jh. fehlt beinahe vollkommen in der Trinitätslehre des Augustin. Und dieser Grundzug bildet unserer Meinung nach auch eine der grundlegenden Voraussetzungen für die Abgrenzung seiner Trinitätslehre, genauer seiner Pneumatologie von der vorausgehenden väterlichen Überlieferung.

dem Großen, in: Τόμος ἑόρτιος χιλιοστῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου Μεγάλου Βασιλείου (379–1979), Thessaloniki 1981, S. 241 ff.

⁵⁷ Vgl. *Basileios der Große*, De Spiritu sancto, 46: PG 32, 152 B; Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, 7: PG 32, 152 B; Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, 7: PG 31, 616 C. *Athanasius der Große*, a.a.O., 15–16: PG 26, 565 C–569 B; 3, 6–7: PG 26, 633 B–636 C. *Hilarius von Poitiers*, De Trinitate VIII, 19: PL 10, 250 B.

⁵⁸ *Basileios der Große*, De Spiritu sancto, 46: PG 32, 152 B.

⁵⁹ Vgl. *Gregorios der Theologe*, Oratio 31, De Spiritu sancto 8: PG, 141 A; Oratio XLII, Supremum vale, coram centum quinquaginta episcopis 17: PG 36, 477 C. *Gregor von Nyssa*, Tractatus adversus Graecos de communibus notionibus: PG 45, 180 C; *Didymos der Blinde*, Sanctam Trinitatem esse incomprehensibilem, 2, 2: PG 39, 460 B; 3, 38: PG 39, 967 B.

⁶⁰ Vgl. *Basileios der Große*, De Spiritu sancto, 46: PG 32, 152 B; Homilia 24, Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos, 7: PG 31, 616 C. *Gregorios der Theologe*, Oratio 20, De dogmate et constitutione episcoporum 11: PG 35, 1077 C–1080 A; Oratio 31, De Spiritu sancto 8: PG 36, 141 BC. *Didymos der Blinde*, a.a.O., 2, 1: PG 39, 480 CD.

⁶¹ Vgl. *Basileios der Große*, Libri quibus impii Eunomii apologeticus evertitur 3, 6: PG 29, 668 AB; Adversus Eunomium 2, 22: PG 29, 621 A; *Ders.*, Homilia in sanctam christi generationem 1: PG 31, 1457 D–1460 A; *Ders.*, Epistola 52, Ad Canonicas 3: PG 32, 396 A. *Gregorios der Theologe*, Oratio 20, De dogmata et constitutione episcoporum 10–11: PG 35, 1077 A–1080 A; *Ders.*, Oratio 2, De Filio 8: PG 36, 84 ABC; *Ders.*, Oratio 31, De Spiritu sancto, 8: PG, 141 A. *Didymos der Blinde*, a.a.O., 1, 15, PG 39, 309 C–312 C. Vgl. auch *Athanasius der Große*, Contra Arianos 1, 23, PG 26, 60 B; 26, 60 B, PG 26, 65 BC. 28: PG 26, 69 A–72 A; 2, 35–36: PG 26, 221 A–224 B; *Ders.* Epistola ad Serapionem 1, 188: PG 26, 573 AB.

Schlußfolgerung

Nach dem, was wir gesagt haben, dürfte, so meinen wir, klar geworden sein, daß der Hl. Augustin nicht allein der Vater des *Filioque* in der westlichen Theologie ist. Er ist vielmehr der erste große Kirchenvater der einheitlichen und ungetrennten allgemeinen Kirche, der bei seinem Bemühen, das *Filioque* theologisch und philosophisch zu begründen, es mit jenen Voraussetzungen untermauert, die das theoretische Fundament des pneumatologischen Dogmas für die ganze nachaugustinische theologische Überlieferung im Westen bilden. Das Dogma des *Filioque* ist im wesentlichen die Verbindung der Voraussetzungen, die der Hl. Augustin in die westliche Theologie einbrachte, nämlich a) mit der Gleichsetzung von Theologie und Ökonomie, b) mit der Gleichsetzung von Wesen und Wirkungen Gottes, c) mit der Vermischung von Gemeinsamem und Eigenem der Personen der Hl. Trinität, genauer mit der Vermischung ihrer gemeinsamen Wirkungen mit ihren hypostatischen Eigentümlichkeiten und d) mit dem Mangel an radikaler und uneingeschränkter Apophatik gegenüber der Existenzweise der Personen der Hl. Trinität. Wenn der Hl. Augustin diese Voraussetzungen nicht gehabt hätte, sondern die Voraussetzungen der östlichen und westlichen Väter, die ihm vorausgingen, insbesondere der Kappadokier, hätte er unzweifelhaft das Dogma des *Filioque* nicht abfassen und begründen können.

Sicher existierte, wie wir es gesagt haben, die erste von diesen Voraussetzungen, die zugleich auch die wesentlichste ist, bereits in schwächerer und unklarer Gestalt auch in der voraugustinischen theologischen Überlieferung des Westens, ohne freilich irgendeinen der lateinischen Kirchenväter klar und ausdrücklich zur Lehre des *Filioque* geführt zu haben. Mit Augustin wurden diese Voraussetzungen gleichwohl wesentlich weiter entwickelt und Eckstein seiner Lehre über das *Filioque*. Über diese Voraussetzung hinaus sind alle übrigen Voraussetzungen des *Filioque*, die, wie wir gesehen haben, untrennbar mit dieser verbunden sind und auch unverändert in der nachaugustinischen theologischen Überlieferung des Westens anerkannt wurden, gänzlich Früchte der theologischen und philosophischen Überlegung Augustins. Deswegen wird Augustin richtigerweise in der zeitgenössischen Forschung nicht allein als der Vater des *Filioque*, sondern allgemeiner als Vater der westlichen Theologie betrachtet, die sich eben von der östlichen orthodoxen Überlieferung in den oben erwähnten theologischen Voraussetzungen unterscheidet.

Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?

Das römische Dokument in altkatholischer Sicht

von Herwig Aldenhoven, Bern

Die Frage des Generalthemas läßt sich in zwei Fragen aufgliedern. Die erste lautet dann: Inwiefern ist das römische Dokument geeignet, zum Anlaß einer allgemeinen ökumenischen Klärung zu werden? Die zweite lautet: Wie müßten die verschiedenen Kirchen und die Theologen auf das Dokument eingehen, damit es zum Anlaß einer ökumenischen Klärung werden könnte?

1. Im römischen Dokument selbst enthaltene Ansätze für eine ökumenische Klärung und ihre Grenzen

Das römische Dokument enthält Elemente, die gute Voraussetzungen für eine ökumenische Klärung schaffen, aber auch Elemente, die dem entgegenstehen.

1.1. Für eine ökumenische Klärung wertvolle Elemente des römischen Dokuments

Vorteilhaft für eine ökumenische Klärung ist die im Dokument deutlich spürbare Bemühung, das *Einziger-Ursprung-Sein des Vaters*, seine *Monarchia*, ernst zu nehmen und herauszustellen, daß sowohl die griechische als auch die lateinische Überlieferung anerkennt, daß der Vater die alleinige Ursache der Dreifaltigkeit ($\alpha\tau\tau\acute{\iota}\alpha$) oder das Prinzip (principium) des Sohnes und des Heiligen Geistes ist (S. 317, fr. 6).¹

Ebenfalls wichtig für jede ökumenische Klärung ist die Feststellung, daß die *Anfänge von Filioque-Aussagen* in der lateinischen Überlieferung ihren Platz in einem Zusammenhang haben, der ganz verschieden ist von jenem der Bekräftigung der Monarchia des Vaters, nämlich im Zusammenhang der Mitteilung des göttlichen Wesens vom Vater durch den Sohn an den Heiligen Geist, bzw. vom Vater und vom Sohn an den Heiligen

¹ Die in *Una Sancta*, 1995, H. 4, 316–324, abgedruckte deutsche Übersetzung des römischen Dokumentes hat keinen offiziellen Charakter. Ich gebe deshalb immer auch die Seitenzahl der französischen Fassung an, die eine von den vier offiziellen und nach weit verbreiteter und meines Erachtens wohlbegründeter Vermutung die Originalfassung ist.

Geist als Vorgang des ewigen innergöttlichen Lebens. Dadurch soll die *Wesenseinheit* der drei trinitarischen Personen aufgezeigt und *zugleich* auf die innertrinitarische Grundlage der *Mitteilung des göttlichen Lebens an uns* vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist² hingewiesen werden. Diesem unterschiedlichen Zusammenhang entspricht es, daß das Wort »ausgehen«, lateinisch »procedere«, eine verschiedene Bedeutung hat, nämlich im ersten Fall »aus dem Ursprung hervorgehen«, im zweiten Fall »ausgehen allgemein, nicht notwendigerweise aus dem Ursprung«.³ Das Griechische ist hier sprachlich genauer, weil es zwei Verben verwendet, für die erste Bedeutung »ἐκπορεύεσθαι«, für die zweite Bedeutung »προϊέναι« (S. 317f, fr. 6f u. 9).⁴

Ein drittes, für eine ökumenische Klärung wichtiges, positives Element des römischen Dokumentes ist die Aufzählung einer ganzen Reihe von Momenten im menschlichen Leben des Sohnes Gottes, bei denen deutlich wird, daß *dieser durch den Heiligen Geist in die Welt gekommen ist, gehandelt hat und erhöht wurde*. Damit verbunden ist die Aussage am Schluß des Dokumentes, daß der Heilige Geist im Heilsmysterium und im Leben der Kirche viel mehr tut, als nur das Werk des Sohnes zu verlängern, und daß alles, was Christus eingesetzt hat, eine beständige Anrufung des Heiligen Geistes sowie seine Wirksamkeit erfordere (S. 322, fr. 19f).

Wenn ich die genannten Elemente als förderlich für eine ökumenische Klärung bezeichne, will ich damit natürlich nicht sagen, daß sie neue Erkenntnisse seien. Wer sich mit der Frage beschäftigt weiß, daß der Sachverhalt an sich seit langem bekannt ist.

Als Altkatholik denke ich natürlich nicht zuletzt an die 2. *Bonner Unionskonferenz von 1875*,⁵ wo unter Döllingers Leitung im Gespräch zwischen altkatholischen und orthodoxen Theologen vor allem auf Grund der ersten beiden oben als positiv erwähnten Punkte eine Verständigung gesucht wurde. Dieses Unternehmen wurde im Austausch von Gutachten zwischen der russischen orthodoxen *St. Petersburger Kommission* und der altkatholischen *Rotterdammer Kommission* 1894–1913 fortgesetzt.⁶

² Das letztere – die innertrinitarische Mitteilung des göttlichen Lebens als Grundlage der Mitteilung des göttlichen Lebens an uns – wird allerdings im römischen Dokument hier nicht erwähnt. Das hat zur Folge, daß nicht recht deutlich wird, welchen Sinn der Gedanke im patristischen Kontext hat.

³ »nicht notwendigerweise aus dem Ursprung«, d.h. es handelt sich um eine allgemeinere Bedeutung, die aber auch nicht ausschließt, daß ein Ausgang aus dem Ursprung gemeint ist. Ob dies der Fall ist oder nicht, ergibt sich aus dem Zusammenhang oder bleibt offen.

⁴ Das in Anmerkung 3) Gesagte läßt sich an der Verwendung von *προϊέναι*, bzw. *προέρχεσθαι* für den Ausgang aus dem Ursprung an einzelnen im römischen Dokument zitierten Väterstellen aufzeigen: S. 317, fr. 6, Gregor von Nazianz, Zitat aus Rede 39.11 (*προτόν*); S. 321, fr. 17, Johannes von Damaskus, Zitat aus *De Fide orth.* 17 (*προερχομένην*, was einem *προϊούσαν* entspricht).

⁵ Bericht über die ... 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. *Heinrich Reusch*, Bonn 1875. Die von den Teilnehmern der Konferenz angenommenen Thesen zum Filioque sind auch in der Arbeit von K. Stalder (s. Anm. 6) abgedruckt.

⁶ Dazu vgl. K. Stalder, Das »Filioque« in den altkatholischen Kirchen, die Hauptphasen der theologischen Reflexion und der kirchlichen Stellungnahmen, in: *Geist Gottes – Geist Christi*, hrsg. von L. Vischer, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39 (1981) 89–99; H. Aldenhoven, Das Filioque in altkatholischer Sicht, in: *Le IIe Concile Oecuménique*, Chambésy – Genf 1982, 299–308. Zur Arbeit der Petersburger und der Rotterdammer Kommission zuletzt V. Borovoj, Zum 100-Jahr-Jubiläum der Rotterdammer und Petersburger Kommission, *Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)* 87 (1997) 141–183, und H. Aldenhoven, Zusammenarbeit zwischen den altkatholischen Kirchen und der russischen orthodoxen Kirche auf der Grundlage der Arbeit der Petersburger

In den letzten Jahrzehnten schließlich wurde der Sachverhalt nicht nur in wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern auch im ökumenischen Dialog⁷ weiter geklärt. Doch ist es meines Wissens das erste Mal, daß ein römisches Dokument diese Punkte so grundsätzlich und so ausführlich aufnimmt. Dies muß entsprechend gewürdigt werden.

1.2. Im Hinblick auf eine ökumenische Klärung ungenügende oder problematische Elemente des römischen Dokuments

Ich komme zur Frage, welche Elemente im römischen Dokument im Hinblick auf eine ökumenische Klärung ungenügend oder problematisch sind. Sie lassen sich meines Erachtens in zwei Hauptmängel zusammenfassen. Der erste besteht darin, daß die oben erwähnten für eine ökumenische Klärung positiven Elemente nicht genügend konsequent durchgehalten werden. Der zweite Mangel liegt darin, daß beim Bemühen, die wesentliche Gemeinsamkeit der griechischen und der lateinischen Überlieferung aufzuzeigen, tatsächlich bestehende Unterschiede verwischt werden, und zwar nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie zwischen der griechischen und der lateinischen Überlieferung, sondern vor allem innerhalb der lateinischen Überlieferung selbst, zwischen den voraugustinischen Aussagen einerseits, den Gedanken Augustins andererseits und der etwa seit dem 13. Jahrhundert systematisierten Lehre als dritter Weise lateinischen Denkens über unsere Frage.

1.2.1 Mangelnde Konsequenz

Die mangelnde Konsequenz zeigt sich im Zusammenhang der Monarchia des Vaters etwa darin, daß gesagt wird, daß »der Vater der erste Ursprung des Geistes« ist (S. 320, fr. 15; zweimal, und zwar beide Male in Zitaten aus dem Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 248). »Der erste Ursprung« ist aber etwas anderes als »der einzige Ursprung«, wie es S. 318, fr. 9, hieß (vgl. auch »Monarchia« von »μόνη ἀρχή«, und nicht etwa »Protarchia«).

Diese teilweise Rücknahme früherer Aussagen des Dokuments ist u.a. schon dadurch vorbereitet, daß von Johannes von Damaskus zwar einige von den häufigen Aussagen erwähnt werden, in denen er von einem Ausgang des Geistes aus dem Vater durch den Sohn spricht, daß aber vermieden wird, in diesem Zusammenhang auch eine Aussage aufzunehmen, wie die folgende, auf der 2. Bonner Unionskonferenz 1875 auf Verlangen der Orthodoxen nachträglich aufgenommene: »Dieser ist es, der von uns angebetet werden soll ... der Heilige Geist Gottes, des Vaters, als der, der aus ihm hervorgeht, der auch (Geist) des Sohnes genannt wird, als der, der durch ihn offenbart und der Schöpfung mitgeteilt wird, nicht aber als der, der sein Sein aus ihm hätte« »Τοῦθ' ἡμῖν ἐστὶ τὸ λατρευόμενον... Πνεῦμα ἅγιον τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὡς ἐξ αὐτοῦ ἐκπορευόμενον, ὅπερ καὶ

und der Rotterdamer Kommission und der weiteren altkatholisch-orthodoxen Gespräche, *Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)* 87 (1997) 132–140. In diesen Arbeiten finden sich auch weitere Angaben über einschlägige ältere und neuere Literatur.

⁷ Besonders erwähnt seien hier die beiden Klingenthaler Tagungen von 1978 und 1979, deren Bericht zusammen mit den Referaten in »Geist Gottes – Geist Christi« (s. Anm. 6) vorliegt.

τοῦ Υἱοῦ λέγεται, ὡς δι' αὐτοῦ φανερούμενον καὶ τῇ κτίσει μεταδιδόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὴν ὑπαρξιν» (Joh. Dam., Hom. in sabb. s., n. 4).

Man mag sagen, daß es von einem römischen Dokument zu viel verlangt wäre, hier konsequent zu sein, wenn das doch nicht mehr mit dem Katechismus der Katholischen Kirche und mit dem 2. Konzil von Lyon übereinstimmen würde. Daß hier eine Schwierigkeit vorliegt, dafür habe ich Verständnis. Daß aber der Eindruck erweckt wird, es gebe hier keine Schwierigkeit, das ist für eine ökumenische Klärung keine Hilfe, sondern ein Hindernis. Natürlich weiß ich, daß auch viele Altkatholiken jahrzehntelang Mühe hatten, die Konsequenzen aus den von ihren Theologen auf der 2. Bonner Unionskonferenz angenommenen Thesen zu ziehen, und daß sie, offenbar ohne es richtig zu merken, das damals Anerkannte faktisch wieder teilweise zurücknahmen. Erst 1970 konnte die Frage offiziell im Sinn einer konsequenten Abweisung jeder Verwässerung der Monarchia des Vaters geklärt werden.⁸

Etwas zu wenig Konsequenz, wenn auch bei weitem nicht im selben Ausmaß wie bei der zuletzt behandelten Frage, sehe ich auch bei der Unterscheidung zwischen der Ebene des Ausgangs aus dem Vater als dem Ursprung und der Ebene der Mitteilung des göttlichen Wesens im Sinn der Wesenseinheit. Konsequent wäre es nämlich, deutlich zu sagen, daß es sich bei der zweiten Ebene nicht um Ursprungsbeziehungen handelt, sondern um einen ewigen Prozess des trinitarischen göttlichen Lebens, einen Prozess, der nicht zuletzt die Grundlage der Selbstmitteilung Gottes an uns ist und daher in einem ganz engen Zusammenhang mit der Heilsökonomie steht, ja in einem unmittelbaren und umfassenderen Zusammenhang mit ihr steht als die innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen. Auf das letztere werde ich bei der Besprechung der voraugustinischen lateinischen Überlieferung zurückkommen.

Das erstere, nämlich daß es sich hier nicht um Ursprungsbeziehungen handelt, ergibt sich bei genauem Lesen auch aus einigen im römischen Dokument zitierten Väterstellen, besonders aus der folgenden von Kyrill von Alexandrien: »Der Heilige Geist geht vom Vater und vom Sohne aus (πρόεισι); es ist augenscheinlich, daß er der göttlichen Natur zugehört (τῆς θείας ἐστιν φύσεως), er, der wesenhaft (οὐσιωδῶς) in ihr und aus ihr (ἐξ αὐτῆς) ausgeht (προϊόν; Thesaurus P.G. 75, 585A, im römischen Dokument S.319, fr. 12f; deutsche Übersetzung hier vom Referenten nach der französischen Fassung und dem griechischen Original. Die in »Una Sancta« abgedruckte deutsche Übersetzung ist falsch, da sie »ausgeht« auf die göttliche Substanz bezieht statt auf den Geist. Die französische und die anderen offiziellen Fassungen geben diesen Bezug richtig wieder).

Daß hier nicht von einer Ursprungsbeziehung die Rede ist, ergibt sich schon daraus, daß ja sonst die göttliche Natur als Ursprung (ἐξ αὐτῆς) des Geistes bezeichnet wäre, was allen klaren patristischen Aussagen über Ursprungsbeziehungen widersprechen würde.

Zu wenig konsequent scheint es mir schließlich, wenn aus der Aufzählung der Momente im Leben Christi, wo er durch den Geist in die Welt kommt, durch ihn handelt und durch ihn erhöht wird, nur sehr begrenzte Schlußfolgerungen gezogen werden. Im Hin-

⁸ s. H. Aldenhoven, Zusammenarbeit zwischen den altkatholischen Kirchen und der russischen orthodoxen Kirche auf der Grundlage der Arbeit der Petersburger und der Rotterdamer Kommission und der altkatholisch-orthodoxen Gespräche, *Internationale Kirchliche Zeitschrift (IKZ)* 87 (1997) 135 f.

blick auf eine ökumenische Klärung sollten die Konsequenzen dieser Aussagen viel mehr entfaltet werden.

1.2.2. Unterschiede in der Überlieferung

Das römische Dokument erweckt den Eindruck, daß die griechische und die lateinische Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes sehr einheitlich sei. Dies entspricht jedoch nicht einer genauen Lektüre der Textzeugen der Überlieferung, auch wenn durchaus anzuerkennen ist, daß es wenigstens für die patristische Zeit eine breite gemeinsame Grundlage gibt.

Um die Unterschiede innerhalb der einen Überlieferung aufzuzeigen, gehe ich von einer Frage aus, die in der Literatur verschieden beurteilt wird. Ich meine die Frage, ob das »a ... filioque (procedit)« der Lateiner dem διὰ τοῦ Υἱοῦ (πρόεισι) der Griechen entsprechende oder ob es etwas anderes sei. Ein Teil der Literatur – zu ihm gehört nun auch das römische Dokument – sieht hier eine ziemlich genaue Entsprechung, ein anderer Teil betont die Verschiedenheit. Genau genommen sind beide Darstellungen eine unzulässige und unzutreffende Verallgemeinerung. Die zutreffende Antwort müßte nämlich lauten, daß das filioque oder ähnliche Ausdrücke der voraugustinischen lateinischen Überlieferung dem διὰ τοῦ Υἱοῦ der Griechen entsprechen, daß aber das augustinische filioque davon verschieden ist.

Was das augustinische filioque sowohl vom griechischen διὰ τοῦ Υἱοῦ, als auch von der voraugustinischen lateinischen Überlieferung unterscheidet, ist der Gedanke Augustins, daß der Vater und der Sohn in Bezug auf den Heiligen Geist ein einziges Prinzip seien. Dies hängt wieder damit zusammen, daß das trinitarische Denken Augustins nicht vom Wirken der drei Hypostasen in der Heilsökonomie ausgeht, sondern vom einen göttlichen Wesen (una substantia), von dem einsichtig gemacht werden soll, daß es als drei Personen, bzw. in drei Personen ist.

Wenn in Anmerkung 2) des römischen Dokumentes gesagt wird, daß der heilige Augustinus – dem Zusammenhang nach gerade im Unterschied zur voraugustinischen lateinischen Tradition – »bei der Entfaltung der Filioque-Theologie vorsichtig« sei, »um die Monarchie des Vaters innerhalb der gleichwesentlichen Gemeinschaft der Dreifaltigkeit zu bewahren«, kann das den falschen Eindruck erwecken, als ob Augustinus an der Monarchia des Vaters mehr gelegen wäre als seinen lateinischen Vorgängern. In Wirklichkeit ist es doch so, daß seine Formulierung »ex Patre principaliter procedit« gerade darauf zurückgeht, daß seine Auffassung des filioque die Frage aufwirft, wie sie sich zur Monarchia des Vaters verhält. Für die voraugustinische lateinische Patristik hatte sich die Frage in dieser Weise noch gar nicht gestellt.

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Referats das Verhältnis der voraugustinischen lateinischen Überlieferung zum filioque im einzelnen zu besprechen. Ich muß mich hier damit begnügen, zu dieser Frage einige Zitate aus dem vierbändigen Werk von Joseph Moingt S.J., *La théologie trinitaire de Tertullien*, Paris 1966–1969, vorzulegen.

»Mehrere Theologiehistoriker zitieren Tertullian als den ersten Zeugen des Dogmas vom Ausgang des Heiligen Geistes *a Patre et Filio* ... Aber es wäre sehr unvorsichtig, ihm eine so präzise Idee zuzuschreiben... Die in Kapitel 4 (von adv. Praxeian. Anm. des Referenten) gestellte Frage ist »ökonomisch« ... Es gibt keine Teilung der Macht, weil der

Sohn aus dem Wesen des Vaters hervorgeht und der Geist ebenfalls. Unter diesem Gesichtspunkt ist Tertullian ein guter Zeuge des Dogmas »*procedit a Patre*«, wie es das 2. Ökumenische Konzil definieren wird. Daraus folgt nicht, das er dem Sohn bei der Hervorbringung des Geistes eine bewirkende Rolle (un rôle efficient) zuschreibt. Man kann seiner Formel keinen stärkeren Sinn geben, als sie bei den späteren Theologen (mindestens bis ins 5. Jahrhundert) hat. Nun hat sie einen doppelten Charakter: das erste Glied, *a Patre*, zielt auf den ewigen Ursprung und hat einen »begrifflichen« und »theologischen« Sinn: der Geist geht aus dem Wesen des Vaters aus; das zweite Glied, *per Filium*, zielt auf den Ausgang und hat einen einfach »ökonomischen« Sinn: der Geist des Vaters wird durch den Sohn ausgegossen und gesendet...« (Tome III, S. 1067).

»Während der Vater aus seinem Wesen die Hypostase des Sohnes hervorbringt ..., bringt er gleichzeitig in ihr ... die Hypostase des Geistes hervor und konstituiert sie als eine eigene; auf diese Weise hat der Geist das Sein ausschließlich und direkt vom Vater, empfängt es jedoch im Sohn und als Geist des Sohnes. Die Griechen werden ähnlich sagen: der Geist ist ewig in den Sohn gelegt, in dem er ruhen soll bis zum Ende der Zeiten« (ebendort, S. 1068, beide Abschnitte ins Deutsche übersetzt vom Referenten).

Daß es zwischen dieser voraugustinischen lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes und der griechischen keine wesentlichen Differenzen gibt, ist klar. Dagegen gibt es zwischen der augustinischen Auffassung und der griechischen – trotz des »*a Patre principaliter procedit*« bei Augustin – einen deutlichen Unterschied. Kein griechischer Überlieferungszeuge hat jemals den Gedanken geäußert, daß der Vater und der Sohn in Bezug auf den Heiligen Geist *ein* Prinzip seien oder daß sie miteinander den Heiligen Geist hervorbringen, noch läßt sich ein solcher Gedanke mit ihren Äußerungen vereinbaren.

Nun fällt es in dem auch vom römischen Dokument (S. 319, fr. 13f) erwähnten Brief von Maximus dem Bekenner über das lateinische Verständnis des filioque auf, daß die Römer dort in ihrer Darlegung noch im 7. Jahrhundert überhaupt nicht von den spezifisch augustinischen Gedanken zum filioque sprechen. Es ist keine Rede vom Vater und vom Sohn als *unum principium* in Bezug auf den Heiligen Geist. Dabei ist klar, daß zu dieser Zeit im Westen die augustinischen Gedanken zur Trinitätslehre bereits allgemein verbreitet waren. Wir müssen aber bedenken, daß für Augustin selbst der Gedanke von Vater und Sohn als einzigem Prinzip in Bezug auf den Heiligen Geist keine unbezweifelbare Lehre war und eher am Rand seines theologischen Interesses an der Trinitätslehre stand, obwohl der Gedanke infolge des Ansatzes bei der *una essentia* nicht einer gewissen Logik entbehrte.⁹

⁹ Auch beim Ausgang des trinitarischen Denkens von der *una essentia* oder *una divinitas* hat der Gedanke »Vater und Sohn – ein einziger Ursprung in Bezug auf den Heiligen Geist« nur eine gewisse, keine volle Logik. Die volle Logik erhält er erst dadurch, daß der Heilige Geist ausschließlich als Gabe und nicht auch als Geber gesehen wird, wie das bei Augustin in *De trin.* V 14,15 eindeutig der Fall ist. In *De trin.* XV 17,29 wird der Gedanke wieder aufgenommen und der Heilige Geist als »*donum commune*« von Vater und Sohn bezeichnet. Daß er auch Geber ist, der sich selbst schenkt, kommt hier genau so wenig in den Blick wie in V 14,15. Hätte Augustin darauf geachtet, hätte er allerdings zu einer ganz anderen Schlußfolgerung bezüglich des »*pater et filius – unum principium*« kommen müssen.

Es ist eine Ironie der Theologiegeschichte, daß der meines Erachtens schärfste Einwand gegen das »*pater et filius – unum principium*« sich aus Gedanken ableiten läßt, die gerade von einem der schroffsten Verfechter von

Einen weiteren Unterschied innerhalb der lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes gibt es zwischen den Gedanken Augustins und der mindestens seit dem 13. Jahrhundert systematisierten Lehre. Ich kann hier nur auf einen Punkt hinweisen, nämlich daß die psychologischen Analogien in der systematisierten Trinitätslehre ontologisch verstanden werden, was bei Augustin noch nicht der Fall ist.¹⁰ Das heißt aber, daß Augustin den apophatischen Charakter der Trinitätsaussagen zwar nicht so radikal wahrte wie etwa die Kappadokier, aber doch viel mehr als die spätere systematisierte lateinische Lehre.

Für eine allgemeine ökumenische Klärung der Frage müßte diesen Unterschieden innerhalb der lateinischen Überlieferung, ebenso wie den Unterschieden zwischen der nachaugustinischen lateinischen und der griechischen Überlieferung Rechnung getragen werden.

2. Wie soll mit dem römischen Dokument ökumenisch umgegangen werden?

Als erstes möchte ich hier bemerken, daß das römische Dokument nicht isoliert von anderen, seit längerem unternommenen ökumenischen Initiativen in der Filioque-Frage,¹¹ sondern nur zusammen mit ihnen ein Anlaß für eine allgemeine ökumenische Klärung der Frage sein kann. In diesem Sinn sollte es aber wirklich als ein solcher Anlaß betrachtet werden. Nun geht ja aus dem, was ich in diesem Referat gesagt habe, deutlich hervor, daß das römische Dokument keineswegs alle Schwierigkeiten löst. Diese müßten vielmehr gerade im Interesse einer allgemeinen ökumenischen Klärung, viel deutlicher gesehen werden. Auch dazu kann die Beschäftigung mit dem römischen Dokument jedoch ein Anlaß sein.

In westlichen Kirchen sind von zahlreichen namhaften Theologen im Laufe der letzten Jahrzehnte kritische Äußerungen zur späteren Entwicklung der westlichen Trinitätstheologie veröffentlicht worden. Um einige Namen zu nennen, denen andere beigelegt werden könnten, erwähne ich kurz Karl Rahner, Josef Ratzinger, Walter Kasper und André

»filioque« und »pater et filius unum principium« im 20. Jahrhundert entwickelt wurden. Ich meine Karl Barth. Er betont ja, daß der Heilige Geist, auch wenn er geschenkt wird, nicht aufhört, Herr zu sein, d.h. Subjekt zu sein, daß er also sowohl Gabe als auch Geber ist (Kirchliche Dogmatik I/1, S. 488, 513). In Fortführung dieses Gedankens läßt sich dann aber sagen, daß eine These, die wie das »pater et filius – unum principium« darauf beruht, daß der Heilige Geist nur als Gabe und nicht auch als Geber gesehen wird, unvereinbar ist mit dem Herr-Sein des Heiligen Geistes.

Was Augustinus betrifft, wird man wohl sagen müssen, daß ihm aufs Ganze gesehen das Herr-Sein des Heiligen Geistes weit wichtiger ist als das »pater et filius – unum principium«, daß er aber im Zusammenhang mit dem Letzteren das Erstere nicht beachtet.

¹⁰ Zum Unterschied zwischen dem augustinischen filioque und der späteren systematisierten abendländisch-scholastischen Lehre vgl. die Zusammenfassung der einschlägigen Ausführungen von S. Bulgakoff, *Le Paraclete*, Paris 1944, S. 87–144, durch U. Kürty, Die letzte Antwort der Petersburger Kommission an die altkatholische Rotterdamer Kommission (Schluß), *IKZ* 58 (1968) 81–108, S. 90–92.

¹¹ Außer den Klingenthaler Tagungen (s. Anm. 7) sei hier besonders auf die einschlägigen Abschnitte von »Gemeinsam den einen Glauben bekennen« (Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates, 1991) hingewiesen.

de Halleux.¹² Obwohl ich hier nur römisch-katholische Theologen mit Namen nannte, gilt ähnliches auch für manche evangelische Theologen, allerdings eher reformierte als lutherische. Von alledem ist im römischen Dokument kaum etwas zu bemerken. Es konnte dort vielleicht wegen des Charakters dieses Dokumentes von vornherein keinen Platz haben. Doch für eine ökumenische Klärung der Frage müßte das alles natürlich berücksichtigt werden.¹³

Die westlichen Kirchen und Theologen werden sich fragen müssen, ob sie die seit mehr als einem Jahrtausend im Westen übliche Fixierung auf augustinische Gedanken unbesehen weiterführen sollen. Augustin selbst war nicht so darauf fixiert. Was bedeutet in dieser Hinsicht z.B., daß Karl Rahner in seiner Studie »Theos im Neuen Testament«¹⁴ nachgewiesen hat, daß der Ansatz der »griechischen« – ich füge hinzu: und der voraugustinischen lateinischen – Trinitätslehre bei Vater, Sohn und Heiligem Geist, und nicht bei dem einen göttlichen Wesen, dem Neuen Testament entspricht?

Andererseits muß man nicht auf die spezifisch augustinische Trinitätslehre fixiert sein, um den Reichtum und die Tiefe der Gedanken des Bischofs von Hippo zu schätzen. Ich denke etwa daran, wie Augustinus die neutestamentliche Aussage »Gott ist Liebe« mit der Trinitätslehre verbindet, was später in der augustinisch-westlichen Tradition u.a. zu einem so wunderbaren, schönen Werk wie dem Traktat Richards von St. Viktor über die heilige Dreifaltigkeit geführt hat. Und in der späteren griechischen Theologie hat ja, wie auch im römischen Dokument erwähnt, Gregor Palamas ebenfalls Trinität und Liebe in seiner Lehre miteinander verbunden.¹⁵ Die Fixierung auf spezifisch augustinische Thesen aufzugeben, müßte und dürfte nicht bedeuten, die tiefen und bereichernden Gedanken Augustins zu unserem Thema aufzugeben.

All das geht natürlich über das römische Dokument hinaus, müßte aber zusammen mit dem römischen Dokument und anderen, sei es älteren, sei es noch zu erwartenden Initiativen bedacht werden.

Ich habe bis jetzt vor allem von den Fragen gesprochen, die westliche Kirchen und Theologen sich stellen müßten, da ich selber Vertreter einer westlichen Kirche bin. Was

¹² K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band 1, 91–167, bes. 143–167 und die Zusammenfassung des Ergebnisses S. 165–167; J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 1968, 276 f.; W. Kasper, Jesus der Christus, 1974, 307 f.; A. de Halleux, Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis, in: Geist Gottes – Geist Christi (s. o. Anm. 6), 65–78, bes. 73–75, u.a. »Es steht zum Beispiel keineswegs fest, daß der aristotelische Begriff der effizienten Kausalität die Relationen in der Gottheit zutreffender zum Ausdruck zu bringen vermag als ein anderer (in der deutschen Übersetzung offensichtlich fälschlicherweise »einen anderen«; Anm. des Referenten) Typus von Relationen, die gegenseitig und gleichzeitig dreifach sind und sich dennoch nicht als bloße Manifestationen verstehen lassen« (73). Zum Ganzen vergleiche auch Grigorios Larentzakis, Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) und das Filioque in der heutigen Ökumene, in: Μνήμη Συνόδου Ἀγίας Β' Οἰκουμένης, Bd. I, Thessaloniki 1983, S. 597–635, bes. S. 612–630.

¹³ Dann würde auch erkennbar, daß die Filioque-Frage keineswegs so fern von jedem Bezug auf Spiritualität und kirchliches Leben ist, wie es nach dem römischen Dokument den Anschein macht. Vgl. dazu auch H. Aldenhoven, Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche, in: Geist Gottes – Geist Christi, hrsg. von L. Vischer, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 39 (1981) 134–143.

¹⁴ Schriften zur Theologie, Band 1, 91–167, bes. 143–167 und die Zusammenfassung des Ergebnisses S. 165–167.

¹⁵ S. 324, Anm. 11, fr. 18, note 11.

die Orthodoxen betrifft, scheint es mir wichtig zu sein, daß sie sich durch die Schwächen des römischen Dokuments, von denen ich ja auch gesprochen habe, nicht dazu verleiten lassen, sich auf ein bloßes Beharren auf die bei ihnen traditionellen Formeln zurückzuziehen.¹⁶ Ihr Beitrag zu einer allgemeinen ökumenischen Klärung der Frage müßte nicht zuletzt darin bestehen, daß sie sich im Gespräch mit dem Westen wirklich auf die Frage einlassen und so dem Westen helfen, seine Fixierungen zu überwinden.

¹⁶ Der Eindruck eines bloßen Rückzugs auf eine alte östliche Formel entsteht im Westen auch, wenn Orthodoxe erklären, daß sie das *filioque* in der Ökonomie akzeptieren, aber nicht im inneren Leben der Trinität. Dabei haben sie durchaus einen guten Grund, die im Westen übliche einfache und direkte Schlußfolgerung von den Beziehungen der trinitarischen Personen in der Ökonomie auf ihre ewigen Ursprungsbeziehungen grundsätzlich abzulehnen. Denn die Sendungen in der Zeit sind ja nicht eine wesensnotwendige Folge der ewigen innertrinitarischen Ursprungsbeziehungen, sondern sie gehen auf den freien Ratschluß Gottes zurück. Und dies gilt nicht nur für das »daß« der Sendungen, sondern auch für das »wie«. Um im Westen nicht den Eindruck eines bloßen Rückzugs auf Formeln zu machen, müßten die Orthodoxen also jedes Mal auch die theologische Begründung ihrer Position erwähnen.

Andererseits müßten sie, auch wenn sie die im Westen vorherrschende unmittelbare Schlußfolgerung von der Ökonomie auf die ewigen trinitarischen Ursprungsbeziehungen mit gutem Grund ablehnen, doch auf das tiefere westliche Anliegen eingehen, das darin besteht, das innere Leben der heiligen Dreifaltigkeit und deren Selbstoffenbarung in der Ökonomie nicht auseinanderfallen zu lassen. Übrigens ist dieses Anliegen ja auch der östlichen patristischen Tradition keineswegs fremd. Die Sendungen in der Zeit gehen zwar auf den freien Willen Gottes zurück, aber da er in ihnen sich selbst offenbart, können die trinitarischen Beziehungen in der Ökonomie nicht den ewigen innertrinitarischen Beziehungen – und auch nicht den ewigen Ursprungsbeziehungen – widersprechen.

Nur wenn Ost und West das tiefere Anliegen des anderen erkennen und ernst nehmen, kann es zu einer wirklich weiterführenden gemeinsamen theologischen Arbeit beider kommen.

DOKUMENTE

A) Amtliche orthodoxe Stellungnahmen zur Ökumene und zur Mitarbeit im ÖRK (Harare, 3.–14. Dezember 1998)

Vom 3.–14. Dezember 1998 tagte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Harare/Zimbabwe. Aus diesem Anlaß gab es eine Reihe orthodoxer Stellungnahmen:

Memorandum des Ökumenischen Patriarchates

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

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

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

3. Der ebenso ekklesiologische wie eucharistische Begriff par excellence »koinonia« (Gemeinschaft), der beinahe während des ganzen sich jetzt seinem Ende zuneigenden 20. Jahrhunderts, insbesondere aber nach der Vollversammlung der Kommission »Glauben und Kirchenverfassung« in Santiago de Compostela – unserer Ansicht nach sogar im Übermaß – in Gebrauch war, vermittelt möglicherweise nach außen hin einen falschen Eindruck von dem Wesen der Beziehungen zwischen den im ÖRK zusammenarbeitenden Kirchen und Konfessionen. Die derzeitige Situation im ÖRK ist zum mindesten sonderbar. Unter seinem Dach koexistieren nicht allein Kirchen, sondern auch Konfessionen und andere christliche Gruppierungen. Es ist unmöglich, den ekklesialen Charakter aller dieser Glieder des ÖRK zu präzisieren, denn die für ihre Aufnahme in den ÖRK maßgeblichen Kriterien – Kriterien, die sich an demografischen, organisatorischen und administrativen Fakten orientieren – sind unzulänglich; sie sind weder hinreichend klar noch

ekkesiologisch unanfechtbar. Sie betreffen, wie bekannt, christliche Gruppierungen, die im Gefolge verschiedener historischer, ekkesiologischer, theologischer, ideologischer oder sogar zivilisatorischer Traditionen oder als deren Resultate entstanden sind und daher nicht einmal miteinander in eucharistischer Gemeinschaft stehen können, geschweige denn mit Kirchen, für die – wie z.B. für unsere orthodoxe Kirche des Ostens – strenge und genau definierte ekkesiologische Maßgaben gelten. Die im ÖRK vertretenen Kirchen und Konfessionen bilden eine Gemeinschaft (fellowship), die gemäß der Verfassung des Rates versucht, »die Kirchen aufzurufen zu dem sichtbaren Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft (eucharistic fellowship), die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube« (III, 1). Gegenwärtig ist diese eucharistische Gemeinschaft noch nicht Wirklichkeit geworden, denn alles im ÖRK befindet sich im Fluss. Dennoch sollten nach einer fünfzigjährigen fruchtbaren Zusammenarbeit im ÖRK, dessen Mitglieder die Bedeutung und das Ausmaß der im ÖRK erfahrenen brüderlichen Gemeinschaft und ihre Beziehung zu der ekkesiologischen Bedeutung von »koinonia«, die zwar gesucht und erstrebt wird, aber noch nicht gegeben ist, konkretisieren.

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

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

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

und selben ökumenischen Idee dienen. Eine engere Beziehung und Zusammenarbeit zwischen dem ÖRK und den übrigen Zusammenschlüssen helfe, ohne die innere Autonomie zu verletzen, die sie beanspruchen, nicht nur dem Anliegen der Förderung der christlichen Einheit, sondern auch dem Dienst am Menschen.

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

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

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

9. Der ÖRK hat sich stets, ja sogar schon vor seiner offiziellen Gründung, als die Ökumenische Bewegung sich in den ersten Jahrzehnten des zu Ende gehenden Jahrhunderts konstituierte, mit verschiedenen Themen befaßt, die einen unmittelbaren Bezug zum Leben, zu den Problemen des Menschen und der Menschheit hatten – ausgenommen

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

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

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

12. Das Ökumenische Patriarchat maß und misst der theologischen Forschung, die der Programmeinheit I obliegt, insbesondere der Kommission »Glauben und Kirchenverfas-

sung«, aber auch anderen Abteilungen des ÖRK, wie diejenigen, die sich mit Fragen der Mission und der Evangelisation befasst, besondere Bedeutung bei. Es ist ein Faktum, dass die theologische Forschung, so viele Fortschritte sie in den letzten fünfzig Jahren auch gemacht hat, nicht zu substanziellen Resultaten gelangt ist, die dazu hätten führen können, die Christenheit zu einen. Die Reflexion über grundlegende Themen wie die Tradition, die Ekklesiologie, die Synodalität, das ordinierte Amt, die Sakramentenlehre im Allgemeinen, die Taufe und die Eucharistie im Besonderen ist nicht so weit vorangekommen, wie es erforderlich gewesen wäre, vielleicht aufgrund der unüberwindbaren Schwierigkeiten, die sich aus der theologischen und ekklesiologischen Heterogenität derjenigen Mitglieder des ÖRK ergeben, die den Dialog führen. Doch wenn auch der theologische Dialog noch immer auf der Stelle tritt, was er nicht dürfte, so hindert doch die Mitgliedskirchen nichts daran, nach der Versammlung von Harare einen Rat der Kirchen auf Weltebene zu konzipieren, der – unabhängig von diesen grundlegenden theologischen Differenzen – eine ausgezeichnete Zusammenarbeit aller christlichen Kräfte auf moralischem, sozialem, missionarischem und karitativem Gebiet erlauben wird, so wie es schon vor fünfundsiebzig Jahren die bekannte Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats aus dem Jahre 1920 gefordert hat.

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

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

Phanar, 30. November 1995

Übersetzung aus dem Griechischen von Priester Peter Sonntag, griechisch-orthodoxe Metropole, Bonn

[KNA/ÖKI/48, 24.11.1998, S. 1–4]

Antwort der russischen orthodoxen Kirche

Auf Bitten der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche hin legt die Synodale Theologische Kommission hiermit ihre Meinung vor zum Thema: »Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und einer gemeinsamen Vision des Weltkirchenrates«, sowie eine Antwort auf den Arbeitsentwurf für eine Grundsatzerklärung vom 27. Juni 1996 und einige redaktionelle Anmerkungen dazu.

1. Eine grundlegende und ausführliche Diskussion zum Thema: »Gemeinsames Verständnis und gemeinsame Vision des ÖRK« scheint uns zum jetzigen Zeitpunkt aus mehreren Gründen dringend geraten.

ERSTENS: In den fünfzig Jahren seit seiner Gründung ist der ÖRK quantitativ gewachsen, und zur Zeit besteht er auch aus Mitgliedern, die bei der Gründung des Rates nicht dabei waren. Mit der quantitativen Erweiterung des Rates geht auch zunehmend ei-

ne Heterogenität einher; eine Tatsache, die den Dialog zwischen den Mitgliedskirchen in einigen Fällen erschwert. Zurück bleibt eine gewisse Entfremdung zwischen der protestantischen Mehrheit und der orthodoxen Minderheit im Rat. Bei großen ökumenischen Versammlungen werden orthodoxe Teilnehmer immer öfter in die Defensive gedrängt, und sie empfinden nicht, dass ihre Stimme in der ihr gebührenden Weise gehört wird. Die Korrelation der Kräfte im Rat hat sich in den fünfzig Jahren beträchtlich verändert, und daher ist es notwendig, das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK neu zu überdenken.

ZWEITENS: Einige Mitgliedskirchen, sowie einige führende Vertreter des Weltkirchenrates beharren immer wieder auf der Idee, dass der Rat nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ gewachsen sei und dass er ekklesiologische Bedeutung angenommen hat. Obwohl der Ausdruck »Superkirche« nicht auf den ÖRK angewendet wird, so werden doch in den Dokumenten des Rates manchmal die Begriffe »Kirche« und »Gemeinschaft der Kirchen« durcheinander gebracht. Orthodoxe Teilnehmer des ÖRK erachten es deshalb für notwendig, auf diese Tendenzen die richtige Antwort zu geben und ihre eigene Sicht des Problems klarzustellen.

DRITTENS: In einigen orthodoxen Kirchen, darunter auch in der russischen orthodoxen Kirche, wächst die öffentliche Debatte über eine orthodoxe Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung im Allgemeinen und im Weltkirchenrat im Besonderen. Die Suche nach einem Konsens in der Lehre zwischen Orthodoxen und Protestanten, die schon so viele Jahre dauert, hat bis jetzt noch nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt. Bei jeder größeren ökumenischen Versammlung wurden Ideen vorgebracht, die sich für die Orthodoxen als unakzeptabel erwiesen, wie z. B. »Interkommunion«, Frauenordination oder inklusive Sprache in der Bibel. In diesem Zusammenhang stellt sich uns die Frage: Was bedeutet unsere Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung? Um dies beantworten zu können, müssen wir zuerst unser jetziges Verständnis vom ÖRK formulieren.

VIERTENS: In der Orthodoxen Kirche wächst die öffentliche Unzufriedenheit mit dem Weltkirchenrat hauptsächlich auf Grund von verschiedenen para-ökumenischen, Jugend-, feministischen und anderen Gruppen und Bewegungen, die den ÖRK oft benutzen, um ihren eigenen Interessen Ausdruck zu verleihen. Orthodoxe, römisch-katholische und andere apostolisch eingestellte Christen sind zutiefst verunsichert durch die zunehmende Abweichung von den Grundwerten der christliche Moral, besonders in den Bereichen wie familiäre Werte, Heiligkeit der Ehe, das Recht auf Leben, Abtreibungen, Biotechnologie usw. Das Problem unseres Verständnisses und der Vision des ÖRK wird in Verbindung mit diesem Prozess noch akuter.

FÜNFTENS: Der Wechsel des politischen Klimas in den osteuropäischen Ländern hat zu einer Situation geführt, in der eine große Anzahl ausländischer Missionare in Gebieten, besonders in Russland, aktiv geworden sind, in denen bisher die Orthodoxie immer der traditionelle Glaube war. Unseligerweise befinden sich unter ihnen sogar Vertreter von Mitgliedskirchen des ÖRK. Obwohl der Rat den Proselytismus offiziell ablehnt, so sind doch einige seiner Mitglieder in diese Aktivitäten verstrickt. Dies macht das Problem eines gemeinsamen Verständnisses und einer Vision des ÖRK noch drängender, da einige Mitglieder des Rates sich offensichtlich nicht scheuen, Handlungen zu begehen, die den Interessen anderer Mitglieder schaden.

2. Bis heute basierten die Aktivitäten des ÖRK auf der Grundlage der Toronto-Erklärung von 1950, von der große Teile das gemeinsame Verständnis und die Vision des ÖRK aus der Sicht seiner orthodoxen Mitgliedskirchen widerspiegeln. Durch diese Erklärung wurde eine orthodoxe Teilnahme am Weltkirchenrat überhaupt erst möglich, weshalb auch jeder Versuch, seine Bestimmungen über Mehrheitsverhältnisse zu verändern, dazu führen wird, dass wir unsere Haltung gegenüber dem Rat neu überdenken. Die Erklärung der 8. Vollversammlung des Weltkirchenrates zum »Gemeinsamen Verständnis und Vision« sollte dazu dienen, die Bestimmungen der Toronto-Erklärung zu klären und zu vertiefen und keineswegs dazu, sie aufzuheben.

3. Wir betrachten den ÖRK als eine »Gemeinschaft der Kirchen«, d.h. als ein interreligiöses Forum, auf dem jede Kirche das Recht hat, ihre Position aufrecht zu erhalten und ihre Ansichten über Tradition und Lehre, ausgehend von eigenen Visionen, kundzutun. Der ÖRK hat nicht das Recht, eine Kirche zu nötigen, eine dogmatische Erklärung anzuerkennen, die, egal in welchem Ausmaß, der Lehre dieser Kirche widerspricht. Der ÖRK hat keinen Mechanismus und darf ihn auch in Zukunft nicht haben, um seine Mitgliedskirchen in doktrinäer oder anderer Weise zu beeinflussen. Alle Vereinbarungen in dogmatischen Fragen müssen zwischen den Mitgliedskirchen oder Kirchengruppen erreicht werden. In diesem Fall kommt dem Rat nur eine dienende und koordinierende Funktion zu.

4. Der ÖRK dient den Kirchen auf ihrem Weg zu einer sichtbaren Einheit, die ihren Ausdruck in dem Erlangen der eucharistischen Gastfreundschaft zwischen ihnen finden sollte. Solange das Ziel der sichtbaren Einheit und der eucharistischen Gemeinschaft nicht erreicht ist, steht eine Veränderung der Natur des Rates nicht zur Debatte.

In diesem Zusammenhang sollte jeder Versuch, darzustellen, dass der ÖRK qualitativ zu mehr als einer »Gemeinschaft der Kirchen« gewachsen ist, gestoppt werden. Er war zu seiner Gründungszeit eine »Gemeinschaft der Kirchen« und ist dies bis heute geblieben. Um jede Art von Verwirrung und Konfusion in den Dokumenten des ÖRK zu vermeiden, sollten die Begriffe von Kirche und »Gemeinschaft der Kirchen« klar differenziert werden. Traditionelle ekklesiologische Ausdrücke wie »der Leib Christi« sollten nicht auf den ÖRK angewendet werden. Der Begriff »Kommunion« darf nicht für die Beziehung zwischen den Mitgliedskirchen des ÖRK genommen werden, da dieser Ausdruck traditionell nur die eucharistische Gemeinschaft bezeichnet, die bis jetzt noch nicht erreicht wurde.

5. In jüngster Zeit kann man ein allmähliches Nachlassen an theologischen Diskussionen über die wesentlichen dogmatischen Themen beobachten und parallel dazu eine Verschiebung der Akzente in Richtung Sozialprogramme. Letztere sind zweifelsohne wichtig und nützlich für die gegenseitige Bereicherung der Mitgliedskirchen, da sie helfen, einander besser zu verstehen. Wir sind aber nichtsdestoweniger davon überzeugt, dass die sichtbare Einheit, die wir suchen, nur auf der Basis eines Dialogs über die Lehrfragen erreicht werden kann. In dieser Hinsicht messen wir der Einheit I und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung besondere Bedeutung bei, die von allergrößter Bedeutung für die Hauptaufgabe des ÖRK sind, nämlich die Suche nach der Einheit aller Christen.

Diskussionen über den Begriff »Tradition« sollten im Rahmen dieser Kommission und besonders in den Debatten über ökumenische Hermeneutik wieder aufgenommen werden, da das unterschiedliche Verständnis dieses Begriffs eine unüberwindliche Barriere zwischen Orthodoxen und Protestanten darstellt. Für die Orthodoxen ist die Tradition, wie sie durch die Erfahrung der frühen ungeteilten Kirche ausgedrückt ist, eine Richtschnur des Glaubens. Jedwede Änderung dieser Norm wird von den Orthodoxen als Häresie wahrgenommen, wohingegen in der protestantischen Theologie eine normative und bindende Wahrnehmung von Tradition und damit auch die Vorstellung von Häresie fehlt. Damit wird deutlich, dass, solange die Grundbegriffe der theologischen Sprache der frühen ungeteilten Kirche, wie z. B. »Tradition«, »Dogma«, »Häresie« u.a. im Vokabular des Ökumenischen Rates der Kirchen nicht geklärt sind, es keine sichtbare Einheit seiner Mitgliedskirchen geben wird.

6. Was die Rolle des ÖRK in der Ökumenischen Bewegung anbelangt, so halten wir es für unsere Pflicht, darauf hinzuweisen, dass der Begriff »ökumenisch« in unserem Verständnis die Bewegung zur Wiederherstellung freundschaftlicher Beziehungen zwischen allen Christen bezeichnet, mit dem Zweck, die Einheit der Kirche zu erreichen. Aus diesem Grunde sollte die Bewegung keine Bewegung werden für die Annäherung von Christen an Vertreter von nichtchristlichen Religionen. Der Dialog zwischen dem ÖRK und nichtchristlichen Religionen ist notwendig, aber er sollte den inter-christlichen Dialog nicht an den Rand drängen. Während der Dialoge mit Nicht-Christen ist Synkretismus unzulässig. Es muss klare Kriterien für vernünftige Dialoge geben, und es darf niemals eine Suche nach Kompromissen sein, die die Grundwahrheiten der Christenheit gefährden.

7. Wir legen großen Wert auf die Studien zum Thema »Apostolischer Glauben«, weil wir der Meinung sind, dass die Anerkennung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel als adäquater Ausdruck des apostolischen Glaubens durch alle Mitgliedskirchen des ÖRK zweifelsohne ein großer Schritt vorwärts zur doktrinären Einheit der Kirchen wäre.

8. Für die Studien zum Thema »Ekklesiologie und Ethik« sollte ein allgemein gültiges Kriterium für die Auswertung der Entwicklungen des zeitgenössischen Lebens auf der Basis der christlichen Moralprinzipien ausgearbeitet werden. Zur Zeit werden viele moralische Wertvorstellungen von der säkularen Gesellschaft attackiert, und einige Kirchen sind bereit, auf moralische Normen zu verzichten, um ihre Position in der Gesellschaft zu halten. Der Begriff der »Sünde«, der in der säkularen Welt missbraucht wird, verschwindet auch aus dem Vokabular einiger Kirchen. Dieser Trend wirkt sich nicht nur nachteilig auf diese Kirchen aus, die ihre Gläubigen verlieren, sondern auch auf die Ökumenische Bewegung im Allgemeinen, da er unüberwindliche Hindernisse zwischen den Kirchen aufbaut. Die Stimme der christlichen Kirchen in der säkularen Welt wird prophetisch und stark sein, wenn sie lernen, im Namen der einen Tradition zu sprechen, und wenn sie mit vereinter Front die einzig absolute Moralnorm predigen, die im Evangelium klar zum Ausdruck gebracht wurde. Leider stehen soziale Aspekte in den Studien über das Thema »Ekklesiologie und Ethik« weit mehr im Mittelpunkt als die persönliche Moral der Menschen, der weniger Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dokumente zu diesem Thema wenden sich öfter an soziale Strukturen als an Menschen. Im Verlust dieser persönlichen Di-

mension sehen wir eine Abweichung von der Morallehre unseres Herrn Jesus Christus und der Apostel, wie sie im Neuen Testament zum Ausdruck gebracht wird. Die Botschaft des Evangeliums wendet sich mehr an Personen, als an soziale Institutionen und zielt vor allen Dingen auf die Umgestaltung (Transfiguration) des Menschen und nicht auf Änderung der sozialen Strukturen. Es ist wichtig, die Vision des Evangeliums nicht aus den Augen zu verlieren und nicht zu vergessen, dass die Änderung der Welt mit der Veränderung des Menschen beginnt.

9. Zusammenarbeit in Mission und Zeugnis sollte in Zukunft Vorrang bei den Aktivitäten des ÖRK haben. Wir sind bestürzt über die Zunahme des Proselytismus, der eine wirkliche Gefahr für die Ökumenische Bewegung darstellt. Unter Ausnutzung ihres Finanzpotentials und unter Missachtung der traditionellen lokalen Kirche beteiligen sich nicht nur Sekten, sondern auch einige Mitgliedskirchen des ÖRK an missionarischen Aktivitäten. Solche Aktivitäten unterminieren die Glaubwürdigkeit der Ökumenischen Bewegung und sind eine direkte Herausforderung des Weltkirchenrates, der eine feste Position in Bezug auf den Proselytismus vertritt. Aber solange das Problem noch nicht gelöst ist, sollte der ÖRK es nicht ignorieren. Proselytismus darf unter keinen Umständen gestattet werden, um nicht die Beziehungen, die in vielen Jahrzehnten zwischen den Mitgliedskirchen gewachsen sind, zu zerstören.

10. Wir danken dem ÖRK sehr für seinen diakonischen Dienst, der die Hilfe und den Beistand für die Leidenden und Benachteiligten zum Ziel hat. Dies ist ein wichtiger und inspirierender Teil unserer gemeinsamen Arbeit. Es ist von größter Wichtigkeit, dass diakonische Hilfsprogramme für die lokalen Kirchen auch Hilfe in allen Angelegenheiten der katechetischen, spirituellen und moralischen Erziehung der Menschen unter schwierigen Umständen beinhalten. So ist der ÖRK beispielsweise aktiv an einem Hilfsprogramm für die Kirchen Osteuropas beteiligt, die Schwierigkeiten auf Grund der ökonomischen und politischen Entwicklungen ihrer Länder haben. Die Förderung von Erziehungsprogrammen, die Veröffentlichung theologischer Literatur und der Austausch von Studenten sollten auch in Zukunft vorrangige Aufgaben des ÖRK sein.

11. Was den vorgeschlagenen Entwurf zu der Grundsatzerklärung »Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis und zu einer gemeinsamen Vision des Ökumenischen Rates der Kirchen« anbelangt, so liegt ein positiver Aspekt auf seiner Orientierung hin zur Toronto-Erklärung. Zustimmung verdient auch die Einleitung, die eine minimalistische gemeinsame Basis aufzeigt, die die Mitgliedskirchen in dogmatischer Hinsicht vereint, vor allen Dingen das Bekenntnis zu Jesus Christus als Herrn und Heiland und das Bestreben, gemeinsam den Ruf zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu erfüllen. Obwohl wir keine prinzipiellen Einwände gegen den Begriff »sichtbare Einheit« haben, so halten wir es doch für erwähnenswert, dass dieser Begriff von Protestanten und Orthodoxen unterschiedlich verstanden wird. Erstere sehen die Kirche zwar in verschiedene Konfessionen und Denominationen zersplittert, aber als eine Kirche auf einer mächtigen, unsichtbaren Ebene; und die Aufgabe des ÖRK besteht für sie darin, diese existierende Einheit sichtbar zu machen. Für die Orthodoxen bedeutet »sichtbare Einheit« die Vereinigung mit der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche auf der Basis der Einheit im Glauben und in den Prinzipien des geistlichen Lebens und der Kirchenordnung.

12. Dies ist unser eigentliches Verständnis vom ÖRK in der Vergangenheit, der Gegenwart und in der Zukunft. Wir möchten unserer Hoffnung Ausdruck verleihen, dass der ÖRK auch weiterhin ein wichtiges Instrument der Ökumenischen Bewegung bleibt, das den Mitgliedskirchen bei ihrer Suche nach einem doktrinären Konsens und ihrem Bestreben nach Wiederherstellung der von Gott geforderten Einheit hilft.

6. September 1996

Originaltext in: *Turn to God – Rejoice in Hope, Orthodox Reflections on the Way to Harare. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1998, S. 68–73*

(Übersetzung aus dem Englischen von Gerda Grebing, Ökumenische Centrale, Frankfurt/Main)

Antwort der rumänischen orthodoxen Kirche

1. Die vorliegende Studie erläutert die Ansichten der rumänischen orthodoxen Kirche sowohl über die Ökumenische Bewegung als auch über den Ökumenischen Rat der Kirchen im Blick auf das Jubiläum 1998, 50 Jahre nach der Gründung dieses ökumenischen Forums.

Dies ist das Ergebnis einer ÖRK-Initiative, die ihren Mitgliedskirchen den Vorschlag machte, eine kritische Analyse über die Aktivitäten des ÖRK seit seiner Gründung 1948 mit der Perspektive für das Jubiläum 1998 durchzuführen mit der Absicht, einen Prozeß in Gang zu bringen, der die Rolle und den Stellenwert neu definiert, den der ÖRK im Leben der christlichen Kirchen einnimmt im gegenwärtigen inter-christlichen und interreligiösen Zusammenhang.

Mit der vorliegenden Studie versucht die rumänische orthodoxe Kirche, eine Wertung der ökumenischen Aktivitäten der letzten fünf Jahrzehnte abzugeben und einige Richtlinien für die Zukunft festzulegen.

2. Die Ökumenische Bewegung bleibt eine der bedeutendsten Manifestationen des 20. Jahrhunderts. Es ist dies das erste Mal im Verlauf des 2. Jahrtausends, das als Zeitalter der christlichen Trennung bekannt ist, daß getrennte Kirchen von einer Politik der Konfrontation überwechseln zur Versöhnung in Christus. Bei aller Kritik an der Ökumenischen Bewegung muß man doch anerkennen, daß es dadurch verschiedenen christlichen Kirchen möglich wurde, einander besser kennenzulernen und den gegenseitigen Austausch von Glaubenswerten zu fördern. So hatte auch die Orthodoxie Gelegenheit, der reichen zeitgenössischen Ökumene ihre eigenen spezifischen Werte beizusteuern, die von großer Bedeutung für die Mission der Kirchen in der heutigen Welt sind. Man muß sich nur die Theologie der Heiligen Dreieinigkeit, den Begriff der Kommunion, der Gnade als Energie, die kosmische Dimension der Erlösung in Christus in Erinnerung rufen, um sich des Einflusses bewußt zu werden, den die Orthodoxie auf die zeitgenössische Ökumene hatte. Man muß auch auf die Tatsache hinweisen, daß die Orthodoxen Kirchen, die sich größtenteils in Gebieten befinden, die von den früheren kommunistischen atheistischen Regimen beherrscht wurden, große Unterstützung durch den ÖRK bei der Überwindung der Kommunikationsbarrieren, die durch die totalitären Systeme entstanden waren, erfuhren. So wurde durch ihre Aktivitäten im ÖRK die Isolation der Orthodoxen Kirchen in

diesen Gebieten schon sehr durchbrochen, sowohl in den Beziehungen untereinander als auch in den Beziehungen zu anderen christlichen Konfessionen. Es muß auch erwähnt werden, daß die Orthodoxen Kirchen sowohl vor als auch nach dem Sturz des kommunistischen Regimes vom ÖRK moralische und materielle Hilfe erhielten.

3. Was das ekklesiologische Prinzip angeht, von dem die Orthodoxe Kirche in ihrem Engagement in der Ökumenischen Bewegung geleitet wird, so ist es nicht die Einheit »per se« der Kirche, die gesucht wird – der geheimnisvolle Leib des Herrn, der bereits durch Christus gegeben wurde, dessen Leib die Kirche ist. Die Kirche ist eins in ihrem Wesen, da die Einheit ein durch Christus gegebenes Geschenk ist (1 Kor 12, 27). Der Grund für die Teilnahme der Orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung ist die Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche Christi. Die sichtbare Einheit der Kirche ist eine Mission, die von den Christen unter Einfluß des Heiligen Geistes angestrebt wird; es ist die Offenheit der Christen gegenüber dem göttlichen Geschenk der Einheit.

Der Grund der Teilnahme der Orthodoxen Kirche an der Ökumenischen Bewegung ist das gemeinsame Streben von Menschen, die an Christus glauben und die verschiedenen Konfessionen angehören, nach sichtbarer Einheit in der einen Kirche. Der Auftrag für die Sendung der Kirche, damit sie nach innen, aber vor allen Dingen auch nach außen glaubwürdig bleibt, ist: »Daß alle eins seien, damit die Welt glaube« (Joh 17, 21).

4. Wenn man über einige positive Aspekte der Ökumenischen Bewegung spricht, und einige davon wurden schon angesprochen, so stimmt es auch, daß die Ökumene schon verschiedene Krisenzeiten durchlebt hat und noch durchlebt. Der Grund für diese Situation muß in den wiederholten Versuchen des ÖRK gesehen werden, christliche Einheitsmodelle vorzuschlagen, die von ihm selbst mit dem offensichtlichen Zweck entwickelt wurden, lieber die christlichen Denominationen, aus denen der Rat besteht, beizubehalten, als der christlichen Einheit ein starkes Fundament zu geben. Mit anderen Worten, es gab immer den Versuch, konfessionelle Verschiedenheit über die Einheit der Kirche Christi zu setzen. Diese Tendenz kann man in den Bemühungen gewisser ökumenischer Kreise erkennen, diese Verschiedenheit zu präsentieren, die nichts von der Einheit der Kirche als einem Geschenk Gottes wissen will. So werden unüberwindliche Hindernisse für die Einheit der Christen geschaffen, doch gerade diese Einheit ist der eigentliche Zweck des Ökumenischen Rates der Kirchen. So wird indirekt der Proselytismus ermutigt, trotz aller Bemühungen der Ökumenischen Bewegung, dagegen anzukämpfen. Man darf auch die Tatsache nicht übersehen, daß viele westliche Prediger, die in den letzten Jahren in die orthodoxen Gebiete im Osten gekommen sind, Mitgliedskirchen des Weltkirchenrates angehören.

Das Problem der ökumenischen Bewegung ist nicht die Einheit, sondern die Uneinigkeit der Kirche Christi. Der Weltkirchenrat ist Teil dieser breiten Bewegung und kein Ende in sich selbst, aber er könnte ein wertvolles Instrument für die Begegnung der Kirchen sein, die sehr wohl allein in der Lage sind, die Einheit zu erringen. Nun ist aber offenkundig, daß der Weltkirchenrat im Gegensatz zu seinem Auftrag durch einige seiner Repräsentanten Tendenzen zu einer Superkirche zeigt und versucht, seinen Mitgliedskirchen seine eigene theologische Vision aufzudrängen.

Aus der Perspektive der Orthodoxen Kirche, die gemäß spezifischen Kriterien sowohl an der Ökumenischen Bewegung als auch am Weltkirchenrat teilnimmt, bedeutet christli-

che Einheit weder konfessionellen Pluralismus noch juristische Zentralisation, sondern Einheit des Lebens und Glaubens, die sakramental und kanonisch ausgedrückt wird. Die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche ist eine Aufgabe, die hauptsächlich auf eine Einheit im Glauben abzielt, da man die Uneinigkeit der christlichen Gemeinden nicht nur auf der Ebene der theologischen Ausdrucksweise erkennen kann, sondern hauptsächlich am Inhalt ihrer Glaubenslehre. Deshalb muß die Einheit im Glauben den momentanen konfessionellen Pluralismus überwinden, der auf Lehrunterschieden basiert. In diesem Sinne gibt es eine organische Beziehung zwischen der Einheit des Glaubens und der eucharistischen Gastfreundschaft, aufgrund der Tatsache, daß die Heilige Eucharistie der sichtbare sakramentale Ausdruck einer lokalen Kirche ist, die dasselbe Glaubensbekenntnis wie eine andere lokale Kirche hat. Deshalb ist die Kommunion der Ausdruck für Einheit und kein Mittel, um Einheit zu erreichen.

Wenn man immer wieder die Worte des Heilandes heranzieht, »daß alle eins seien« (Joh 17, 21), um der Ökumenischen Bewegung neue Impulse zu geben, dann gibt es auch keinen Grund, warum die Worte des Heilands, die im selben Kontext gesprochen wurden, nicht auch genannt werden sollten: »Wie du 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). Dies ist um so rätselhafter, als der Rat auf einem trinitarischen Inhalt basiert. Der große Unterschied zwischen dem Begriff der Kommunion, wie er mit zunehmender Intensität innerhalb der Ökumenischen Bewegung zirkuliert, und der Trinitarischen Kommunion, die durch den Heiland enthüllt wurde, besteht in der Tatsache, daß ersterer sich auf der äußeren Beziehung zwischen zwei Personen gründet, der letztere sich die innere zwischenmenschliche Beziehung vorstellt, die Existenz einer Person durch eine andere Person. Daher muß also die Tatsache mit aller Deutlichkeit unterstrichen werden, daß die so verstandene Trinitarische Kommunion während des 1. Jahrtausends das Fundament der christlichen Einheit war und als katholische und konziliare Einheit verstanden wurde. Bis der Begriff Kommunion diese tiefere Bedeutung wiedererlangt, würden wir es für korrekt halten, in der Ökumenischen Bewegung lieber von brüderlicher Gemeinschaft als von Kommunion zu sprechen. Die Grundlage der christlichen Einheit kann nur die Kommunion, die Synodalität und die Katholizität sein, wie sie von der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends der christlichen Geschichte verstanden wurde. Dieses Muster für Einheit wird immer Gültigkeit haben, da es nicht von Menschen, sondern von Gott entworfen wurde. Deshalb kann der Weltkirchenrat nicht zu einem Organ werden, mit dessen Hilfe die volle Kommunion zwischen den Mitgliedskirchen erlangt werden kann. Mit anderen Worten: Er kann keinen ekklesiastischen Status für sich in Anspruch nehmen. Er bleibt ein Forum, auf dem die Mitgliedskirchen Unterstützung bei ihrer Suche nach Wiedererlangung der vollen Einheit und Kommunion finden. Die Kirchen müssen selbst ihre Einsichten einbringen, ausfindig machen, was sie bereits eint, und ihre Unstimmigkeiten überwinden. Wenn Entscheidungen über Kommunion getroffen werden, so liegen diese ausschließlich in der Verantwortung der Kirchen und nicht beim Weltkirchenrat.

5. Die heutige Ökumene basiert auf zwei bekannten Bewegungen, »Glaube und Kirchenverfassung« (Faith and Order) und »Praktisches Christentum« (Life and Work). Beide Bewegungen haben Fortschritte sowohl in der Lehre als auch in ihrem Wirken gemacht. Bedeutende Studien wurden auf dem Gebiet des Apostolischen Glaubens ge-

macht, unter besonderer Berücksichtigung des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel, das heutzutage von der Mehrheit der Christen ohne den »filioque«-Zusatz gesprochen wird; große Anstrengungen wurden mit dem Entwurf des als BEM bekannten Dokuments unternommen, mit dem zum erstenmal der Versuch gemacht wurde, eine Lehre über Taufe, Eucharistie und Amt zu erstellen, die von allen Mitgliedskirchen des Weltkirchenrats akzeptiert werden könnte; es wurden noch viele andere Faith-and-Order-Studien durchgeführt über Tradition und den Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit und Rassismus sowie durch Initiativen, die ins Leben gerufen wurden, um Menschenrechte zu unterstützen und ethnische Rivalitäten zu überwinden.

Andererseits muß man aber auch feststellen, daß die Trennung zwischen den beiden oben genannten Bewegungen selbst heute noch nicht überwunden ist und der Weltkirchenrat dafür kritisiert wurde, daß er sich mehr mit der horizontalen als mit der vertikalen Ökumene beschäftigt. Es gab Versuche, ein Zuviel nach beiden Seiten hin zu korrigieren und ein mehr oder weniger stabiles Gleichgewicht zwischen den beiden Dimensionen der Ökumenischen Bewegung herzustellen. Aber niemand hat je versucht, die tieferen Ursachen dieses Phänomens zu ergründen, das nicht nur die Beziehung zwischen Glauben und Handeln betrifft, sondern auch die eigentliche Bedeutung von Kirche als Sakrament und als historische Wirklichkeit. Eine Ursache dieser Phänomene ist zudem die für die heterodoxe Welt typische Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Dies betrifft auf der einen Seite die spirituelle unsichtbare Kirche, die einen Rückzug der Gläubigen aus der Welt und ihre Isolation in einem Elfenbeinturm der Frömmigkeit begünstigt, und auf der anderen Seite die sichtbare Kirche, von der spirituellen getrennt, die die Gläubigen dazu bestimmt, sich bei sozialen Aktionen zu engagieren und Gott außer Acht zu lassen. Aber die Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche schädigt und untergräbt sowohl den sakramentalen als auch den historischen Charakter der Kirche, wenn entweder der unsichtbaren Kirche Belastungen auferlegt werden oder wenn der sakramentale Charakter der Kirche gar mit Magie verwechselt wird.

Aus orthodoxer Sicht gibt es keine sichtbare oder unsichtbare Kirche, sondern nur zwei Aspekte derselben Kirche, einen sichtbaren und einen unsichtbaren, die nicht getrennt sind, sondern die sich decken, wie es uns an Pfingsten enthüllt wurde.

Die Kirche ist eine konkrete, historische, sakramentale, verbindende und eschatologische Wirklichkeit. So gesehen, ist es weder Aufgabe der Kirche, eine Flucht aus der Welt zu begünstigen, noch die Gläubigen in die Welt zu vertiefen, sondern die, die Welt in Christus zu verklären. Solange nicht die Trennung zwischen den zwei Kirchen überwunden wird und solange sich zwischen ihnen keine Übereinstimmung und innere Beziehung zeigt, so lange wird auch das Hin- und Herpendeln zwischen vertikal und horizontal – heutzutage ein dauerhafter Zustand in der Ökumenischen Bewegung – nicht überwunden werden, genausowenig, wie die sakramentale und historische Dimension der Kirche zum Vorschein kommen wird. Dies scheint ein wichtiger Tagesordnungspunkt für eine Diskussion im Rahmen des Weltkirchenrates zu sein, da er äußerst heilsam für den Fortschritt der Ökumenischen Bewegung wäre. Die Orthodoxen können gerade auf diesem Gebiet einen äußerst wertvollen Beitrag leisten.

Die derzeitige Beschäftigung des Weltkirchenrates mit Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung oder dem interreligiösen Dialog – wiewohl wertvoll in der Ab-

sicht - macht einerseits die Abweichung von seinem eigentlichen Zweck, nämlich dem, die christliche Einheit zu erlangen, und andererseits die Vorliebe der Kirchen für die horizontale Dimension offensichtlich.

Das sind die Gründe, weshalb die rumänische orthodoxe Kirche, ohne der Ökumenischen Bewegung gleichgültig gegenüberzustehen, einigen derzeitigen Strömungen des Weltkirchenrates gegenüber so zurückhaltend ist.

6. Wir leben in einer säkularisierten Welt, die auf die christlichen Kirchen großen Einfluß ausübt, sowohl durch den Angriff gegen die Werte der christlichen Moralvorstellungen, wie sie in der Heiligen Schrift niedergeschrieben sind, als auch durch die Abwertung des Begriffs der »Sünde«, der aus dem Vokabular mancher Kirchen auch schon fast verschwunden ist. Es gibt auch Situationen, in denen manche Kirchen leichtfertig mit dem Problem der Homosexualität umgehen und dabei verdrängen, daß diese sowohl gegen die Natur wie auch gegen die Schrift verstößt. Einerseits wird die Heilige Schrift hochgehalten, auf der anderen Seite aber wird sie gern übersehen. Die Orthodoxe Kirche steht so manchen neuen Bedeutungen, die im Lichte der Tradition in der Heiligen Schrift entdeckt werden, offen gegenüber. Diese neuen Auslegungen der Schrifttexte antworten mit den Ausdrücken der heutigen Zeit auf die Fragen des modernen Menschen, der die Schrift bestimmten zeitgenössischen Bedürfnissen, Ideologien, Kulturen oder Sitten anpaßt, die dem vollen Glauben in die heiligen Worte und dem Geist widersprechen. Eine gewisse Relativität wird auch auf theologischem Gebiet geübt, die den Begriff der »Häresie« durch den des »göttlichen Geschenks der Vielfalt« ersetzt. Obwohl die Orthodoxe Kirche nicht unbedingt auf dem Konzept einer christlichen Einheit durch Einheitlichkeit besteht, wird aber nochmals ausdrücklich festgestellt, daß es gewisse objektive Grenzen einer legitimen Abweichung gibt, die nicht überschritten werden dürfen.

Dies alles entspringt einer atheistischen Konzeption, die sowohl die Idee der Autonomie der Welt als auch den Verlust der Beziehungen zu Gott beschreibt. Auf der einen Seite wird gefordert, die Säkularisierung der Welt als den eigentlichen Sinn des Christentums anzusehen, was auf die Tatsache einer falschen theologischen Prämisse zurückzuführen ist, die die Transzendenz Gottes mit Seiner Abwesenheit von der Schöpfung verwechselt. Auf der anderen Seite besteht im Weltkirchenrat die Tendenz, den unschätzbaren Wert der Schöpfung zu betonen und ihn mit dem Geist Gottes in Verbindung zu bringen, so wie das in der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Camberra (1991) geschehen ist. Diese Tatsache ist um so bemerkenswerter, weil es das erste Mal war, daß eine Vollversammlung des ÖRK kein Thema mit christologischem Inhalt mehr hatte, sondern ein pneumatisches. Leider war der Ausgangspunkt dafür die Existenz eines Geistes Gottes, der von Christus getrennt ist, der den Heiligen Geist mit anderen »Geistern der Schöpfung« verwechselte und so in eine fast »pantheistische« Konzeption verfiel.

So werden wir in der Ökumenischen Bewegung sowohl mit einer atheistischen Konzeption konfrontiert, die die Säkularisierung der Welt begünstigt, als auch mit einer Konzeption mit pantheistischen Zügen, die die Welt heiligen möchte. Dieses Dilemma kann nur überwunden werden, wenn man sowohl die Transzendenz Gottes gegenüber der Schöpfung aus der Sicht der göttlichen Natur als auch die Anwesenheit Gottes in der Schöpfung durch das Werk des Heiligen Geistes, den wir aus der Heiligen Schrift kennen, anerkennt, so wie es uns die Heiligen Väter von Anbeginn bis heute gelehrt haben.

Die Orthodoxen sind daher aufgerufen, diese Themen auf dem Ökumenischen Forum zu diskutieren, um mit der aus dem Westen kommenden Säkularisierung und dem Pantheismus, der uns aus dem Osten bedroht, Schritt halten zu können. Leider kommt es ziemlich häufig vor, daß theologische und spirituelle Perspektiven, die von den Orthodoxen in verschiedenen Bereichen vorgelegt werden, von vielen Mitgliedern des ÖRK für unzeitgemäß gehalten werden für den »modernen«, »aufgeklärten« Westen, der auf humanistischen Werten basiert, die als universal angesehen werden.

Wenn dem orthodoxen Zeugnis, dem Zeugnis einer Kirche, die durch Jahrhunderte hindurch die Wahrheit des Glaubens bewahrt hat, keine Aufmerksamkeit geschenkt wird, kann es passieren, daß der Weltkirchenrat durch die gegenwärtigen synkretistischen und säkularen Tendenzen so radikalisiert wird, daß er seine christliche Grundlage verliert. Aufgrund der Tatsache, daß die Meinungsverschiedenheiten nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt betreffen, gestaltet es sich für uns, trotz aller Bemühungen, immer schwieriger, miteinander zu beten. Nur wenn wir die sozialen, politischen, ethnischen und ökologischen Probleme, die wir alle haben, auf der Basis des christlichen Glaubens und der Spiritualität miteinander diskutieren wird die Ökumenische Bewegung noch eine Zukunft haben.

Außerdem bedauert die Orthodoxe Kirche die Tatsache, daß sie nicht genügend an den entscheidungsfindenden Prozessen innerhalb des ÖRK teilhat, da sie mit einer protestantischen und neo-protestantischen Welt, die ihre Ansichten aufgrund der Mehrheitsverhältnisse durchsetzt, konfrontiert ist. Wenn ein Fortschritt auf dem Weg zur christlichen Einheit gewünscht wird, was ja die Hauptaufgabe des Ökumenischen Rates der Kirchen sein sollte, so sollte der Rat die Flut der illegitimen Verschiedenheiten eindämmen, die zur Zeit überschwappt, und den Orthodoxen muß der ihnen zustehende Platz zukommen.

Bukarest, 21. Juli 1997

Originaltext Englisch, in: Turn to God – Rejoice in Hope, Orthodox Reflections on the Way to Harare, hrsg. v. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1998, S. 73–78.

Übersetzung: Gerda Grebing, Ökumenische Zentrale, Frankfurt/M.

[KNA/ÖKI/49]

Reaktionen aus Georgien und Bulgarien

Der Heilige Synod der georgischen orthodoxen Kirche, die im Mai 1997 aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen ausgetreten ist, übte auf seiner Sitzung vom 8. Oktober 1998 unter Vorsitz von Patriarch Ilia II. scharfe Kritik sowohl an der Ökumene als auch am ökumenischen Gedanken. Dabei wurden wichtige Konsensdokumente und sogar ältere ökumenische Überzeugungen verurteilt. Im Zentrum der Kritik standen die Dokumente der Gemeinsamen Theologischen Kommission für den Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den nicht-chalcedonischen Kirchen, die von 1990 bis 1993 in Chambésy erarbeitet wurden, ferner das im Juni 1993 in Balamand angenommene Do-

kument der Gemischten Kommission der orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche, das den Uniatismus als überholt bezeichnet und eine Fortsetzung des Dialogs beider Kirchen beschließt, desweiteren die sog. »Branch-theory«, wonach die verschiedenen christlichen Kirchen Zweige der wahren Kirche Christi seien und alle an der Gnade Gottes teilhätten, schließlich die Entscheidung der finnischen orthodoxen Kirche, Ostern nicht mehr nach dem julianischen, sondern nach dem gregorianischen Kalender zu feiern.

Am 8. und 9. Oktober 1998, kurz nach Beendigung der Kirchenspaltung im Bulgarischen Patriarchat, besuchte der Leiter des Außenamtes der EKD, Bischof Rolf Koppe, Bulgarien. Von besonderem Interesse war dabei die Frage, ob durch die Überwindung der Spaltung auch die Ankündigung der bulgarischen orthodoxen Kirche hinfällig sei, den Weltkirchenrat zu verlassen. Patriarch Maksim wies auf das grundsätzliche Interesse der bulgarischen Kirche an der Ökumene hin, betonte aber gleichzeitig, daß die überwundene Spaltung und der angekündigte Austritt nichts miteinander zu tun hätten.

Der EKD-Delegation gelang es nicht, die bulgarische Kirchenleitung umzustimmen. Am 12. Dezember 1998 ging in Harare die Erklärung ein, das die bulgarische orthodoxe Kirche den Weltkirchenrat verlasse. [G2W Rundschau, 1998, S.4f.]

Erklärung der Arbeitsgruppe der Orthodoxen/Alt-Orientalischen Gemeinden in Berlin und Brandenburg vom 3. September 1998

Die folgende Erklärung wurde im Rahmen eines ökumenischen Gottesdienstes anlässlich des ÖRK-Jubiläums vorgetragen und stand sowohl der Delegation der EKD als auch dem koptischen Bischof von Deutschland in Harare zur Verfügung.

1. Wir, die Mitgliedsgemeinden der Orthodoxen/Alt-Orientalischen Arbeitsgruppe im Internationalen Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg, nehmen das 50. Jubiläum der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Anlaß, eine Erklärung über unsere Erfahrungen in der ökumenischen Zusammenarbeit in Berlin abzugeben.

2. Die Orthodoxen/Alt-Orientalischen Kirchen haben stets ihre Bereitschaft zur tatkräftigen Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung in Berlin bekundet. Sie waren 1970 Gründungsmitglieder des Ökumenischen Rates in Berlin (bzw. Berlin-Brandenburg) und auch später des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg. Ferner sind sie in allen Gremien und Arbeitsgruppen der beiden ökumenischen Organisationen vertreten und unterstützen die Arbeit dieser Gremien. Auf vielfältige Weise arbeiten wir mit allen christlichen Kirchen der Bundeshauptstadt zusammen, z.B. in der Gebetswoche für die Einheit der Christen, beim internationalen »Fest der Völker«, bei der Woche der ausländischen Mitbürger und in einer großen Zahl verschiedener lokaler Treffen.

3. Wir möchten die Wichtigkeit dieser Zusammenarbeit mit allen Kirchen erneut bekräftigen und betrachten dies als die Erfüllung unseres christlichen Auftrages, die Botschaft Jesu Christi zu verkündigen, »durch Zeugnis und Dienst der Gemeinschaft der Kirchen Ausdruck verleihen sowie die Einheit der Gemeinde Jesu Christi sichtbar werden lassen zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und Heiligen Geistes« (aus der Prä-

ambel der Satzung des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg.)

4. Als fremdsprachige Kirchen sind wir uns unserer besonderen und doppelten Aufgabe bewußt. In erster Linie sind wir für unsere Gemeinden die Vermittler der Orthodoxen/Alt-Orientalischen kirchlichen Tradition. Gleichzeitig betrachten wir uns als ein wichtiges identitätstiftendes Element in kultureller Hinsicht. Wir sind dankbar, daß wir unsere speziellen Belange im Rahmen ökumenischer Verbände, die von einer Atmosphäre der Toleranz und Offenheit geprägt sind, erörtern können. Insbesondere erleben wir die Römisch-katholische Kirche und die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und ihre Bischöfe als Brüder und Partner im Glauben, offen für unsere Anliegen.

5. Umsomehr beunruhigen uns die jüngsten Entwicklungen in der Zusammenarbeit unserer Kirchen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Wir wünschen uns eine unbefangene Teilnahme, die eine harmonische Atmosphäre mit fairen und unparteiischen Gesprächen fördert. Wir sind zuversichtlich, daß bei allen Entscheidungen die ökumenische Verpflichtung mit dem Hauptziel, der *»Vision einer Kirche, die alle Menschen in Gemeinschaft mit Gott bringt«* (aus dem Entwurf der Grundsatzerklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen) zu verwirklichen, maßgebend sein wird.

6. Wir erklären unsere Bereitschaft, weiterhin zur geistlichen Einheit der Kirchen beizutragen und verstehen dies nicht als undifferenzierte Einheitlichkeit oder die Subordination der Vielen unter das Eine, sondern als Gemeinschaft der Vielen. Unseren Auftrag entnehmen wir aus der Verkündigung: *»damit sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, daß du mich gesandt hast«* (Joh 17,21).

7. Wir bekräftigen unsere Absicht, die Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen Berlins fortzusetzen und halten weiterhin an unserer Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat in Berlin-Brandenburg sowie im Internationalen Konvent Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg fest.

8. Diese Erklärung geben wir ab als Zeichen unserer Verbundenheit und Dankbarkeit für die Möglichkeit des gemeinsamen Zeugnisses in dieser Stadt und *»wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt«* (Eph 4,15).

Unterzeichnet wurde diese Erklärung von der bulgarisch-orthodoxen Gemeinde, der griechisch-orthodoxen Gemeinde, der griechisch-orthodoxen Gemeinde von Antiochien, der rumänisch-orthodoxen Gemeinde, der russisch-orthodoxen Gemeinde, der serbisch-orthodoxen Gemeinde, der armenisch-apostolischen Gemeinde, der äthiopisch-orthodoxen Gemeinde, der koptisch-orthodoxen Gemeinde, der syrisch-orthodoxen Gemeinde und vom Vorstand des Internationalen Konvents Christlicher Gemeinden in Berlin und Brandenburg.

*B) Botschaft der Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Thrones
vom 1. September 1998:
Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?*

Ziel des Treffens der Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Thrones war eine Reflexion über die orthodoxe Identität angesichts des gesellschaftlichen Wandels und des Problems zunehmender Orientierungslosigkeit in der Welt. Dabei wurde eine Botschaft der Ermutigung an Gläubige und Klerus verabschiedet.

An diesem ersten Tag des Kirchenjahres, der von unserem Patriarchat zum Tag des Gebetes um die Bewahrung unserer vielfältig bedrohten natürlichen Umwelt erklärt worden ist, danken wir dem in der Dreiheit angebeteten Schöpfer des Alls für die reichen Gaben, die Er dem Menschen in der materiellen Welt aufbewahrt hat. Die Schöpfung leidet auf Grund der bedenkenlosen Ausbeutung, die sie seitens des Menschen erfährt. Und weil die Schrecknisse, die sich heute auf unserem Planeten ereignen, so zahlreich sind, bitten wir euch, Gottes Schöpfung zu lieben. Denn jeglicher Schaden, auch der, der durch Sorglosigkeit verursacht wurde, bedeutet nicht nur ein Übel, sondern eine große Sünde.

Wir segnen und loben alle, die sich guten Gewissens für die Bewahrung der Schöpfung Gottes einsetzen. Wir bitten und ermahnen väterlich die Regierungen der Staaten, die Verantwortlichen im Bereich der Wirtschaft und der Biotechnik, die Forscher und Technologen sowie alle diejenigen, die wagemutig in der wissenschaftlichen Forschung – insbesondere da, wo negative Folgen für die Bioethik und allgemein für die Zukunft des Lebens und der Schöpfung drohen – tätig sind, aber auch die, die das Land bestellen: daß jeder tue, was ihm obliegt, um zukünftige Katastrophen für unseren Planeten, für das uns umgebende Weltall und für das vielgestaltige Leben, das in jüngster Zeit in den Strudel neuer verheißungsvoller, aber auch gefahrenträchtiger Experimente geraten ist, abzuwenden.

Als orthodoxe Christen sind wir verpflichtet, an den Entwicklungen der Welt und der Geschichte teilzunehmen, und zwar in der Erkenntnis und im Bewußtsein auf den Willen Gottes und im unablässigen Gebet für das Leben und das Heil der ganzen Welt.

Wie alle anderen Menschen leben auch wir in der Welt; doch erwarten wir das Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist. Wir wissen um die Macht der Sünde und des Bösen und erahnen »das Mysterium der Bosheit«, das überall und beständig wirksam ist (2 Thess 2,7)

Dennoch bleibt unser Glaube, der die »Welt« besiegt hat und auch jetzt besiegt, unerschüttert. Der Glaube an unseren Herrn Jesus Christus, der Mensch geworden ist, für uns gelitten hat, auferstanden ist und den Tod zertreten hat. In der Kraft des Heiligen Geistes gehen wir der Herrlichkeit Gottes, des Vaters, entgegen.

Rezensionen

Constantin Coman, Die Bibel in der Kirche. Abhandlungen mit biblischem Hintergrund, Bukarest 1997, 189 S. (rumänisch)

Vater Constantin Coman, Professor für das Neue Testament an der theologischen Fakultät in Bukarest, sammelte in einem Band mehrere Artikel, die er in den letzten Jahren in verschiedenen kirchlichen Zeitschriften veröffentlicht hat. Mutig äußert er seine Sorgen im Hinblick auf das Studium des Neuen Testaments an den rumänisch-orthodoxen Fakultäten und Seminaren besonders in Bezug auf die biblische Hermeneutik. Obwohl ihre Bedeutung für die Schriftauslegung allgemein anerkannt ist, bildet die Hermeneutik seit mehr als 50 Jahren kein eigenes Fach an den theologischen Schulen. Die wenigen hermeneutischen Kenntnisse werden im Rahmen anderer neutestamentlicher Fächer (Exegese, Einführung in das Neue Testament) vermittelt und werden im Verhältnis zur Rolle der Schrift und ihrer Interpretation im Leben der Kirche unzulänglich vertieft. Wir selbst haben darauf aufmerksam gemacht (Biblische Hermeneutik, Oradea 1997, S.9) und sind froh darüber, daß Vater C. Coman mit der Autorität eines Lehrstuhlinhabers diesen Mangel unserer theologischen Lehrpläne unterstrichen hat.

Das Vorwort bildet ein wahres Programm, in dem der Verfasser die mangelhaften biblischen Studien der theologischen Fakultäten und Seminare ans Tageslicht bringt. Es handelt sich um unzureichende Stunden in den Lehrplänen mit der Konsequenz, daß auf diese Weise nur allgemeine Kenntnisse zu vermitteln sind. Dieser Mangel führt seitens der Studenten zu einem geringen Interesse für die biblischen Studien. Der Autor ist der Meinung, daß auch die anderen theologischen Fächer den biblischen Studien nicht zu große Aufmerksamkeit schenken. Seine Behauptung gründet auf der Tatsache, daß die Systematiker z.B. die Bibel direkt zitieren und nur selten von Studien, die den verschiedenen biblischen Themen gewidmet sind, Gebrauch machen.

Der Verfasser greift auf eine alte Überzeugung zurück, wonach die Bibel durch nichts ersetzt werden kann und nur in ihrem ekklesialen Kontext gelesen und interpretiert werden soll. Der Verlust der ekklesialen Perspektive führt zu Übertreibungen und zu Schlußfolgerungen, die der Tradition der Orthodoxen Kirche fremd sind.

Die hermeneutischen Fragen dominieren in dem Buch von C. Coman. Eines der großen Themen der heutigen Hermeneutik wie z.B. der »Abstand« zwischen den biblischen Texten und den heutigen Lesern findet ebenso wie die Rolle der Hermeneutik für die Überbrückung der Mißverständnisse der Auslegung Erwähnung. Der biblische Kanon, die Einheit der Schrift und der Tradition bilden weitere Themen, die vom Verfasser berücksichtigt werden. Die Erfahrung des Hl. Geistes wird für die Schriftauslegung als notwendig betrachtet. Im Grunde genommen ist es der Hl. Geist selbst, der auch für die Apostel die Rätsel der Woche Jesu löste. Der Verfasser widmet dem Verhältnis zwischen dem Evangelium und der Kultur, der Schrift und der Philokalie, wie auch der Beziehung zwischen der biblischen Forschung und der Askese Aufmerksamkeit.

Mehrmals erwähnt der Autor (S. 5, 17, 128), daß er keine Lösungen sucht, sondern sich darauf beschränkt, auf Fragen aufmerksam zu machen, und daß das Buch sich als eine Herausforderung versteht, die kritische Reaktionen erwartet. Für alle aufgezeigten Mängel sind wir dem Verfasser dankbar und überaus froh, daß er nicht Wort hielt, sich nur mit der Auflistung der Schwachstellen zu begnügen, sondern auch Lösungen zu finden. Es ist wahr, daß der Essay durch seine Darstellungsform für ein ausführliches Studium nicht geeignet ist, aber immerhin die Möglichkeit bietet, auf Lösungen hinzuweisen.

Die Abwesenheit der biblischen Hermeneutik in den Lehrplänen kann nicht durch private Initiativen beseitigt, jedoch eine Entscheidung in diese Richtung in Bewegung gesetzt werden. Es ist eine Verpflichtung der Alt- und Neutestamentler für eine Situationsänderung zu kämpfen und gleichzeitig die biblischen und hermeneutischen Studien zu veröffentlichen. Auf diese Weise wird wenigstens ein Teil der erwähnten Mängel beseitigt. Das Buch von Vater C. Coman ist ein guter Anfang, und die Biblische Hermeneutik, die wir schon erwähnt haben, bietet die notwendigen Elemente einer Schriftauslegung. Dazu kommt die Übersetzung des Werks von Jean Breck, *La puissance de la parole (Vestitorul Ortodoxiei, Nr. 209–210/1998, 7)*, das einigen aktuellen hermeneutischen Anliegen besondere Beachtung schenkt. Auf diese Weise wird zumindest für die hermeneutischen Fragen ein guter Anfang gemacht, der einen Antrieb für die junge Generation der Alt- und Neutestamentler aus Rumänien bilden kann. Mit diesem Versuch belegt die Arbeit von Vater C. Coman einen besonderen Platz.

Mircea Basarab, München

Konstantinos I. Belezos, Χρυσόστομος καὶ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα. Ἡ χρονολογικὴ ταξινόμηση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀπ. Παύλου, Athen: Diigisi 1998, 196 S. (ISBN 960-7951-02-6)

Die Unterschiedlichkeit der östlichen und westlichen Biblexegese und die sich daraus ergebenden Auseinandersetzungen der Theologen beider Richtungen wird sicherlich auch in der Zukunft nicht an Bedeutung verlieren. Irgendwann müssen etwaige gegeneinander gerichtete Vorurteile endgültig abgebaut werden. Besonders in der orthodoxen Wissenschaft ist jede Veröffentlichung, wie das vorliegende Buch von B., das die seit Jahren geltende starre Meinung des Westens, die orthodoxe Exegese sei ausschließlich patristisch orientiert und somit konservativ und nicht modern, enorm relativiert, sehr willkommen.

Es ist außerordentlich erfreulich, daß sich ein junger Wissenschaftler am Anfang seiner Karriere mit für die Orthodoxie so bedeutsamen Kapiteln wie der Väterexegese beschäftigt. K. Belezos, frischgebackener Dozent für Neues Testament an der Theologischen Fakultät von Athen, legt nun nach seiner Dissertation über die Offenbarung des Johannes ein Buch über den exegetischen Beitrag von Johannes Chrysostomos, einem der produktivsten Hermeneuten der Alten ungetrennten Kirche vor. Obwohl der vordergründige Gegenstand der Studie die chronologische Einreihung des Corpus Paulinum seitens des Chrysostomos ist, unterstreicht diese Veröffentlichung im Grunde genommen die Bedeutung der chrysostomischen Auslegung der Paulus-Briefe und »ihre Kompatibilität mit der modernen historisch-philologischen Annäherung« derselben Schriften (S. 10).

Außer dem einführenden Teil (S. 17–26), in dem der Stand der Forschung bezüglich des chronologischen Problems der paulinischen Briefe beschrieben wird, beinhaltet das Buch vier Kapitel und wird zuletzt von einer umfangreichen Literaturliste, verschiedenen Registern und einer deutschen und einer englischen Zusammenfassung abgerundet.

Das erste Kapitel (S. 27–39) trägt den Titel: »Chronologische Einreihung der paulinischen Briefe nach dem heiligen Chrysostomos«. Nachdem auf die chrysostomische Chronologie eingegangen wird, betont der Vf. charakteristisch, daß »die meisten (der Behauptungen des Chrysostomos) sehr breit, wortwörtlich oder verändert übernommen, in der zeitgenössischen Bibelforschung anzutreffen sind« (S. 39).

Im zweiten Kapitel (S. 41–66) bemüht sich B., »die Originalität des hl. Chrysostomos und seinen Beitrag zur alten und neueren Bibelforschung« festzustellen. Darin wird anhand ausgewählter Beispiele vom Osten und Westen aufgezeigt, daß »sich neuere römisch-katholische wie auch protestantische Schriftforscher und Historiker [...] die grundlegende Stellungnahme von Chrysostomos zu eigen machen,« ohne dies aber direkt anzumerken (S. 61–62).

Als natürliche Folge der beiden ersten Kapitel bezieht sich das dritte Kapitel (S. 67–102) auf »die hermeneutische Annäherung des hl. Chrysostomos und die moderne historisch-kritische Methode«. Dabei wird vom Vf. der alte, aber gleichzeitig »aktuelle« Geist des großen Kirchenvaters hervorgehoben. »Chrysostomos selbst wählt die historisch-grammatische Annäherung, um diejenigen Fragen zu beantworten, die sich auf die Person des Verfassers, die Zeit, das Ziel und die Empfänger seines Werkes, den Inhalt und die Wichtigkeit der jeweiligen Schrift für die Kirche beziehen; Fragen, die sich aus einer wesentlichen – heute würde man sagen, wissenschaftlichen – Analyse der Schrifttexte ergeben« (S. 67). In diesem Zusammenhang wäre der charakteristische Abschnitt mit dem Titel »Die Methode des hl. Chrysostomos und unsere zeitgenössische ›historisch-kritische‹ Methode« (S. 96 ff.) zu betonen, wobei die Rezeption vieler chrysostomischer Meinungen von mehreren Exegeten stark aufgezeigt wird.

Sowohl mit der Chronologie als auch mit der Echtheit der paulinischen Schriften befaßt sich B. im vierten Kapitel (S. 103–157) des vorliegenden Buches, das den Titel »Kriterien und Faktoren der Datierung der paulinischen Briefe« trägt. Dabei werden interessante Fragen erörtert, wie z. B. die relative bzw. absolute Chronologie, das Verhältnis der Datierung zur Echtheit oder die Einheit des Corpus Paulinum.

Zumal der patristisch-hermeneutische Beitrag des Buches sehr beachtenswert ist, erlaube ich mir, einige Vorschläge zur Ergänzung der angegebenen Literaturliste zu unterbreiten. Man könnte nämlich folgende Titel hinzufügen, die für die genuin orthodoxe Präsentation auch in den westlichen Kreisen vonnöten wären: a) *S. Agouridis*, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευτοὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν, in: Vorträge des 1. orthodoxen exegetischen Kongresses, Athen 1973, S. 81–102; b) *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe, Athen 1939, S. 143–174; c) *G. Galitis*, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Les études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109–125; d) *N. Kallinikos*, Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für *M. Schmaus*, Paderborn (1967) 415–428. Dies wäre zwei-

fellos eine weiterführende Hilfe für westliche Christen und Theologen, die das orthodoxe hermeneutische Verständnis näher kennenlernen wollen.

Die orthodoxe Präsenz in der zeitgenössischen akademischen Gegenüberstellung der östlichen und westlichen Hermeneutik und Exegese scheint nicht so intensiv, wie erwünscht, zu sein. Deswegen stellt die aufschlußreiche Arbeit vom vielversprechenden B., der damit die fundamentale Bedeutung und die entscheidende Leistung der orthodoxen Hermeneutik im Rahmen der gesamten christlichen Bibelwissenschaft beleuchtet, einen deutlichen Beitrag in der einschlägigen Diskussion der Verständigung zwischen Osten und Westen dar.

Aus dieser Perspektive empfiehlt sich das Buch sowohl für orthodoxe Leser als auch für westliche Interessenten, die sich ein repräsentatives Bild vom großen Ausleger der Alten Kirche, Johannes Chrysostomos (344/354–407), machen möchten.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Constantina Peppa, Die Töchter der Kirche Christi und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre besonderen Dienste im Frühchristentum und in Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche, Katerini: Epektasi Verlag 1998, 294 S.

1. Ein Blick auf die Briefe des Apostels Paulus an die verschiedenen Gemeinden der Alten Kirche spiegelt unverkennbar die gesellschaftliche Situation der damaligen Welt wider: in erster Linie sind die »Brüder« angesprochen. Man kann daraus den Schluß ziehen, was übrigens auch textlich belegt zu finden ist, daß es Aufgabe der Männer war, die Frauen über wichtige Ereignisse zu unterrichten. M.a.W. standen zur Zeit der Anfänge des Christentums – und das heißt im weiten Rahmen des Römischen Reiches – die Frauen nicht an der Front, geschweige denn an Schlüsselstellungen. Mit Ausnahme einiger spezifischer Funktionen, die Frauen innehatten und die ihnen vorbehalten waren wie z.B. das Orakel in Delphi, hatten Frauen vornehmlich häusliche Aufgaben wahrzunehmen. In diesem Kontext erstaunt es umsomehr, wenn eine Studie die aktive Präsenz und die besonderen Dienste der Frauen in den frühchristlichen Kirchgemeinden darstellen will. Dieser wagemutig anmutende Versuch könnte auf skeptische Reaktionen stoßen, doch sei bereits hier festgehalten, daß es der Autorin gelingt, ihre Argumente sachlich und überzeugend, d.h. in keiner Weise tendenziell, aufzuschlüsseln.

2. Liest man in den Briefen des Apostels Paulus, so stößt man unweigerlich im 16. Kapitel an die Römer auf eine Reihe Grußadressen an Gemeindemitglieder, deren Gedenken er nicht vergessen möchte. Der Leser mag erstaunt sein, wieviele Frauennamen dabei auftreten: Phöbe, Prisca, Maria, Junia(s), Tryphäna, Tryphosa, Persis, Julia und die Schwester des Nereus. Diese Namen sind keineswegs gesichtslos, ganz im Gegenteil: sie widerspiegeln Frauen, die sich in besonderer Weise in der christlichen Gemeinde und zum Wohl der Brüder und Schwestern im Herrn Jesus Christus verdient gemacht haben, so daß sie eines besonderen Grußes seitens des Apostels Paulus und seiner Mitbrüder würdig sind. Auf Grund dieser Tatsache, die hier als einzelne Stelle erwähnt sei, wird ersichtlich, daß der Titel der Dissertation von Constantina Peppa nicht zu bestreiten ist: Mit

voller Berechtigung kann sie von den »Töchtern« der Kirche Christi reden, die in einzigartiger Weise in der Nachfolge Christi standen und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes durch ihr Leben und Wirken bezeugten.

3. Die vorliegende Studie versteht sich als ein »Wegweiser« in der Diskussion des Themas »Frau und Kirche«, das in den vergangenen Jahren zunehmend an Aktualität gewonnen hat. Im Bewußtsein, daß es sich dabei um eine Neuorientierung bzgl. des aktiven Beitrages der Frauen im gelebten Glaubenszeugnis und damit um eine Überprüfung bisheriger Strukturen, Verhaltensregeln, geltender Normen und überkommener Traditionen handelt, will die Autorin gezielt dafür sensibilisieren, daß gewisse Verhaltensweisen – auch wenn sie über längere Zeiten bestimmend gewesen waren – am Raster geltender gesellschaftlicher Normen und situationsbedingter Ordnungen vergangener Zeiten geprüft werden müssen. Sie weist darauf hin, daß zur Beantwortung der Frage »Frau und Kirche« soz. als Vorbedingung die Gegenfrage zu beantworten sei, inwieweit die heutige Situation mit der damaligen überhaupt vergleichbar ist. Sie betrachtet dies als »unerlässliche Voraussetzung, damit keine falschen Schlußfolgerungen für die Gegenwart gezogen werden« (35). Unter diesem Aspekt untersucht sie die Zeugnisse über die Stellung und die besonderen Dienste der Frauen im *Neuen Testament* (9–99), in den *Paulusakten* (100–113), in *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied* (114–124), aber auch in außerchristlichen Zeugnissen (125–128), in christlichen Zeugnissen des 2. und 3. Jh.s (129–138), in den *Kirchenordnungen* des 3.–5. Jh.s wie der *Syrischen Didaskalia* (139–157), den *Canones apostolorum ecclesiastici* (159–167), den *Canones Hippolyti* (169–174), den *Apostolischen Konstitutionen* (175–221), dem *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (223–247) und in der Byzantinischen Tradition des 9.–11. Jh.s (249–271). Damit ist mit der vorliegenden Studie eine Gesamtschau gegeben, die sich vom 1. bis zum 11. Jh. erstreckt – was m.a.W. den gesamten Rahmen der Alten ungeteilten Kirche abdeckt – und sowohl christliche als auch außerchristliche und apokryphe Quellen berücksichtigt. Die Thematik ist somit sehr breit abgestützt und unter den verschiedensten Blickwinkeln beleuchtet. Ein besonderer Reichtum dieser Studie sind die Quellentexte, in Originalsprache in Anhängen zugänglich gemacht.

4. Beim Studium des vorliegenden Themenkomplexes ist der Autorin bewußt geworden, daß den einzelnen Quellentexten jeweils eine eigene, in ihnen selbst angelegte Perspektive inhärent ist. Dabei hatte sie sich – wie sie selbst feststellt – vor allem »mit herkömmlichen Auslegungen dieser Zeugnisse, mit patriarchalisch geprägten theologischen Denkweisen und Klischeevorstellungen« auseinanderzusetzen und diese zu durchdringen versucht. Nur auf diese Weise war es ihr möglich, quellentreu und situationsgerecht die dokumentarischen Zeugnisse zu verstehen und wiederzugeben. Wir haben es hierbei nicht mit Museumsstücken zu tun, sondern es handelt sich vielmehr um Zeugnisse einer lebendigen Kirche, die damals wie heute für die Heilsbotschaft offen war und ist, und die im Dienste am Menschen steht. In diesem Kontext müssen denn alle Aufgaben in der Kirche als Gnadengaben des Heiligen Geistes betrachtet werden, sei dies nun Diakonie, Caritas, Mission, Prophetie, Gebet, Lehrtätigkeit, Verwaltung der Sakramente, Pastoral, Aufsicht oder welche Dienste und Aufgaben auch immer (cf. 19; Röm 12, 4–8; 1 Kor 12,1–11). Unter Berücksichtigung dieser Kriterien gelingt es der Autorin, den Platz der Frau in der Alten Kirche und die in den frühchristlichen Gemeinden ausgeübten Dienste

in plausibler Weise herauszuarbeiten: Jüngerin (9ff.), Apostolin (54–81; 100–113; 114–124), Missionarin (14; 104–108), Katechetin (22), Vorsteherin (39f.; 47), Diakonin (39–54; 83–88; 125–126; 139–157; 175–199; 244–246; 249–271), Witwe (89–99; 127–138; 139–157; 159–167; 169–174; 200–221; 223–247), Jungfrau (129f.; 169; 209–212). Dabei kommt es der Autorin sehr zugute, daß Griechisch ihre Muttersprache ist und sie ihrem natürlichen Sprachempfinden entsprechend Zweifelsfälle plausibel zu interpretieren vermag, so z.B.: Was ist eine »*prostatis*« in der Alten Kirche (47f.)? Wer wird »*Apostelgleiche*« genannt (65–77)? Welche Bedeutung hat eine weibliche »*diakonos*« (39–45, bes. A 64; cf. 125 A 208; 139; 184)? Wer war Junia(s) (54–65)? Wer sind die »*presbyterides*« (98f.; 208; 241f.)? Was bedeutet das Schweigegebot für Frauen in der Gemeinde (26–35)?

5. Zu welchen Schlüssen kommt die Autorin? Wie bereits erwähnt, erkennt die Autorin die Notwendigkeit, daß heutige Antworten auf die Frage »Frau und Kirche« nicht im luftleeren Raum schweben dürfen, sondern daß jede »Neuerung« der Tradition der Kirche und ihrer Kontinuität entsprechen und damit in »harmonischer Beziehung zum früheren und zum gegenwärtigen Bewußtsein der Kirche« stehen muß (7). Ferner gelangt sie zu dem Schluß, daß die Frage der Frauenordination keine »neue« Frage ist, sondern vielmehr heute »anders« gestellt wird. Verschiedene, in diesem Zusammenhang stehende Elemente hatten »im Bewußtsein der frühen Kirche durchaus einen Platz gefunden. Die weitere Entwicklung führte allerdings dazu, daß für die meisten unvorstellbar wurde, was ursprünglich als problemlos empfunden werden konnte.« (108) In diesem Spannungsfeld versucht die Autorin, in objektiv-kritischer Sichtung der Fakten und Akten zu fundamentalen Schlüssen zu gelangen:

5.1 Die Frauen um Jesus hatten einen völlig freien Zugang zum Wort der Frohen Botschaft (10), denn Jesus relativierte den herrschenden Unterschied der Geschlechter. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe geben Aufschluß über die »wichtige Rolle« und den »Beitrag« der Frauen »bei der Öffnung der Jesusbewegung für alle Völker«, die auch »in den christlichen Gemeinden relevant« sind (18), denn »es scheint, daß in den paulinischen Gemeinden die gesellschaftlich trennenden Unterschiede aufgehoben sind« (23). Im Gesamten präsentiert die Autorin über 40 Namen von Frauen (bes. 19–23), was zutiefst erstaunt.

5.2 In der Diskussion um die Aufgaben einer »*diakonos*« unterscheidet die Autorin zwischen »Funktionsbezeichnung«, »Amtsbezeichnung« (40–45) und »institutionalisiertem Amt« (50–53) und kommt zum Schluß, »daß die Personen, die sich »in den Dienst der Heiligen gestellt« hatten, auf Grund ihres Dienstes eine »*leitende Funktion in der Gemeinde* ausübten,... die über caritative Tätigkeit hinausging« (50). Anhand des Ämterspiegels 1Tim 3, 8–10; 12–13 zieht die Autorin das Fazit, daß die für die »Frauen« angeführten Anforderungen »auf einen eigenständigen Dienst sui generis schliessen« lassen (84). Dazu untersucht sie auch die von Ignatius von Antiochien und Polykarp stammenden Typologien des 2. Jh.s (130 A 216), die später von der Syrischen *Didaskalia* im 3. Jh. (139ff.) und den *Apostolischen Konstitutionen* im 4. Jh. (176ff.) übernommen wurden. Dabei wird ersichtlich, daß es »im Occident um 200 und in der ersten Hälfte des 3. Jh.s nur ein klerikales Frauenamt, das Amt der Witwen gab« (135; cf. 237ff.); diese versahen einen »kirchlichen und öffentlichen Dienst« und galten als »beamtete Personen« (129; cf.

Einsetzungsgebet 227f. und Gebetsverpflichtungen 233–236). Doch bereits im 3. Jh. wird dieses Amt der Witwen zurückgedrängt (136; 151; 206); im 4. Jh. ist es nicht mehr klerikal und schließlich auch kein Amt mehr (174). »Mit der *Didaskalia* tritt die *Diakonin* als die neue klerikale Amtsträgerin auf« (136, 151f.; 157) und »beginnt die Übertragung der Aufgaben der Witwe auf das institutionalisierte Amt der klerikalen Diakonin« (153). Hier schließt sich die Autorin H. Achelis und J. Flemming an, die auf Grund des Gebrauchs des gleichen Titels (»*diakonoï*«) für Männer und Frauen die Schlußfolgerung ziehen, daß dem Diakoninnenamt eine derart »hohe Schätzung« zuteil wurde, daß die Diakonin dem Diakon »möglichst gleichzustellen« war. »Die Diakonin der *Didaskalia* ist *kein besonderer ordo*; es ist der *Diakonats weiblichen Geschlechtes*.« (156) Hier verweist die Autorin auf ein interessantes Detail: Die in der »*Didaskalia*« weitergeführte Typologie des *Ignatius* widerspricht der orthodoxen Lehre über den Heiligen Geist!, was zu falschen Schlüssen bzgl. Amt von Diakon und Diakonin führt (cf. 176–180; 279). Weiteren Aufschluß über das Amt der männlichen und weiblichen Diakone bieten schließlich die *Weiheformulare* (185–191; 249–266), wobei ersichtlich wird, daß »das Diakonats ein Amt an sich und nicht als Vorstufe zum Priesteramt gedacht (ist)« (189). Dies entspricht übrigens heute noch der Auffassung der orthodoxen Kirche.

5.3 Zusammenfassend und im Zusammenhang mit der Thekla-Überlieferung ist die Feststellung interessant, daß die »Lehr- und Missionstätigkeit von Frauen« für das Bewußtsein der Alten Kirche »nicht unvorstellbar war. Nicht nur für Laien, sondern auch für Kleriker (...) war der Gedanke nicht fremd und unmöglich, daß Frauen taufen dürfen.« Doch war eine solche Tätigkeit offenbar für die Kirche der späteren Zeit, d.h. als die Kirche »nicht mehr Missionskirche« war »unangenehm« (107; cf. Schicklichkeitsfrage 256f.; 260f.). Trotzdem beschäftigt heute die Frage, »warum gerade im frühen Christentum Traditionen (entstanden), in denen die Frauen eine so wichtige Rolle (spielten) und in denen eine *Missionarin*, Thekla, – von zwei Handschriften als »*Apostolin*« bezeichnet – als gleichberechtigt mit einem Missionar und *Apostel*, Paulus, betrachtet (wurde)«. (107f.) Ob dann später die Trägerinnen eines Frauenamtes in der Kirche *Witwen* oder *Diakoninnen* heißen, »ändert nichts an der Tatsache, daß es Frauen gegeben hat, die im Leben der frühchristlichen Gemeinden aktiv gegenwärtig waren und ihr Leben dem Dienst für die Gemeinde gewidmet haben«. Die Autorin konstatiert übrigens, daß ein Frauenamt in der Alten Kirche noch »fließend« war und »keine fixierte Form« hatte (136). Noch bevor sich dieses vom »freien Charisma« zur »Institutionalisierung« entwickeln konnte, machte sich offenbar bereits »der starke Einfluß einer patriarchalen Gesellschaft und Kultur« sehr spürbar (150).

6. Wünsche an das Buch? Zusätzliche Untertitel in den einzelnen Kapiteln würden dem Leser die Lektüre erleichtern und die zum Teil langen Kapitel auflockern. Das Buch ist mit vier Ikonen bebildert. Die Autorin hat wohl zu wenig an die nicht-orthodoxe Leserschaft gedacht, die nicht unbedingt mit der Welt der Ikonen vertraut ist und somit gerne Bildlegenden vorfinden. Es finden sich folgende fünf Szenen, die Frauen repräsentieren: Begegnung der samaritanischen Frau mit Jesus am Jakobsbrunnen (15), die Diakonin Phöbe (50), Jüngerinnen in der Gefolgschaft Jesu bei der Brotvermehrung (79), die heilige Thekla (111), Maria die Mutter Jesu und Maria Magdalena begegnen dem Auferstandenen (123).

7. Gesamtbewertend beschäftigt sich diese Studie mit einem vor allem in den westlichen Kirchen hoch aktuellen Thema. Zieht die *altkatholische Kirche* ernsthaft die höhere Ordination von Frauen in Erwägung, so verlangen in der *Römisch-katholischen Kirche* immer mehr Frauen die Zulassung zum Weiheamt. Die *Anglikanische Kirche* beantwortet diese Frage ihrer strukturellen Eigenheit entsprechend in der High Church und in der Low Church durch unterschiedliche Praxis, wohingegen in den *reformatorischen Kirchen* Pastorinnen bereits seit Jahrzehnten und da, wo es die Kirchenstrukturen vorsehen, auch Bischöfinnen zum Kirchenbild gehören. Ob die Frage der Zulassung der Frauen zum Weiheamt eine Frage des Glaubens oder der Tradition ist, darüber sind sich die Theologen nicht im klaren. Handelt es sich hierbei um eine Glaubensfrage, so ist es sinnvoll, wenn im Zeitalter der Ökumene diese Problematik miteinander, d.h. in einem zwischenkirchlichen Dialog beantwortet wird; geht es allerdings um eine Frage der Tradition, wäre prinzipiell jede christliche Kirche frei, diese Frage nach ihrem Traditionsverständnis zu entscheiden. Und trotzdem muß es als sinnvoll betrachtet werden, wenn heute sogenannte »neue« Themen ökumenisch angegangen werden, d.h. in einem bilateralen oder multilateralen theologischen Dialog.

Diesen Aspekt hat die Autorin bereits z.Zt. ihrer Studien berücksichtigt. Auch wenn im Buch der Hinweis leider fehlt, wurden ihre Forschungsarbeiten vom griechisch-orthodoxen Metropoliten der Schweiz, Damaskinos Papandreou, in Zusammenarbeit mit den Theologen der altkatholischen Fakultät in Bern unterstützt. Dieser Aspekt ist umso bedeutender, als der offizielle internationale theologische Dialog zwischen der Altkatholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche der erste Dialog dieser Art ist, der 1987 seinen Abschluß finden konnte. In diesem Rahmen ist die Frage der Ordination von Frauen dahingehend geklärt worden, daß im gegenseitigen Einverständnis und auf Grund der Zeugnisse altkirchlicher Erfahrung, die Wiedereinführung des Diakonats der Frau gutgeheissen wird. In der Zwischenzeit hat die altkatholische Kirche das Diakoninnenamt wieder eingeführt, wohingegen sich für die Orthodoxe Kirche die Notwendigkeit noch nicht aufgedrängt hat. In der Diskussion über die Zulassung der Frauen zum (höheren) Weiheamt wird die Studie von Constantina Peppa ein wertvolles Handbuch sein, das die Thematik der aktiven Präsenz der Frauen und ihrer Dienste in den Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche umgreifend und in überzeugender Objektivität darstellt.

Dr. Maria Brun, Luzern

Olivier Gillet, *Religion et Nationalisme. L'Ideologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, (Reihe »Spiritualités et pensées libres«), Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles 1997, 189 S.

Hervé Hasquin, Leiter der Reihe »Spiritualités et pensées libres« von Bruxelles, schreibt in seinem Vorwort zu dieser Veröffentlichung, daß es sich hier um »die erste Monographie über die Beziehungen zwischen Orthodoxie und Politik unter der kommunistischen Diktatur in Rumänien« (S. VII) handelt. In der Tat, ist die Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter der kommunistischen Macht, vor allem hinsichtlich ihrer Beziehungen zur Politik, entweder propagandistisch oder nur teilweise kritisch be-

handelt worden. Viele Rumänen, darunter auch Theologen, sind heutzutage selbst der Meinung, daß dieses Thema neu zu durchdenken und zu erforschen ist. Schon aus dieser Sicht ist das Unternehmen von Olivier Gillet sehr bemerkenswert, eine Doktorarbeit über »L'Eglise orthodoxe et l'Etat communiste roumain (1948–1989). Etude de l'idéologie de l'Eglise orthodoxe: entre traditions byzantines et national-communisme« zu schreiben. Das hier besprochene Buch ist anscheinend eine Art angehende Zusammenfassung der erwähnten Doktorarbeit.

Ausgangsfragen für dieses Unternehmen sollen etwa die folgenden gewesen sein: 1) Welche Gründe leiteten die orthodoxe Kirche dazu, mit dem Staat zusammenzuarbeiten (collaborer), ungeachtet der Natur oder der Ideologie eines solchen Staates? 2) Wie kann die Ekklesiologie einer orthodoxen Kirche diese dazu führen, einen Nationalismus des 19. Jahrhunderts zu fördern? 3) Unter welchen Formen haben die »byzantinischen Traditionen« der orthodoxen Kirche heutzutage überlebt? und 4) Bedeutet der traditionelle »Cäsaropapismus« der orthodoxen Kirche nicht etwa ein Bremsen im demokratischen Prozeß in den Ländern wo diese Religion dominant ist? Dabei geht es tatsächlich um Fragen, die über den Rahmen der hier zu besprechenden Veröffentlichung weit hinausgehen.

Bereits in der Einführung wird die Frage berücksichtigt, wie die alte byzantinische Vorstellung über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Auseinandersetzung der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit dem kommunistischen totalitären Staat gewirkt hat. Die ganze und sehr komplexe Problematik der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im byzantinischen Reich wird hier auf die Aussage reduziert, daß »Byzanz die griechische Kirche ausgenutzt« hätte, und daß »die griechische Kirche sich als Mittel politischer Domination freiwillig hatte ausnutzen lassen«. In der ottomanischen Zeit wäre die griechische Kirche »der beste Agent der türkischen Unterdrückung der Slawen auf dem Balkan« gewesen (S. 5). Solche undifferenzierte Aussagen führen von Anfang an zu einem falschen Ausgangspunkt für den ganzen Aufbau dieses Buches.

In die gleiche Richtung geht auch die Behauptung, daß der byzantinische Cäsaropapismus die Trennung zwischen der weltlichen und der spirituellen Macht nicht gekannt habe (»ignorait la séparation des pouvoirs temporel et spirituel«, S. 6). Wenn solche Aussagen zum Verständnis der heutigen orthodoxen Ekklesiologie führen sollen, was anscheinend der Verfasser damit vorhat, dann müssen sie entsprechend theologisch argumentiert werden, sonst hat man keinen Zugang zum betreffenden Sachverhalt.

Das Hauptanliegen dieses Unternehmens ist also dahingehend festzustellen, ob es eine orthodoxe ekklesiale Ideologie (»idéologie ecclésiale orthodoxe«, S. 14) gibt, und vor allem wie diese Ideologie die Beziehungen der Rumänischen Orthodoxen Kirchen zum kommunistischen Staat, zur rumänischen Nation, wie auch zu den übrigen religiösen Gemeinschaften in Rumänien und zum Ausland geprägt hat. Die eigentliche Leistung in dieser Arbeit ist die Zusammenfassung der rumänischen orthodoxen Theologie in der kommunistischen Zeit hinsichtlich der erwähnten Ausrichtungen: zum Staat, zur Nation, zu den anderen Religionsgemeinschaften und zum Ausland b.z.w. zur ökumenischen Bewegung.

Eine erste Bemerkung dazu ist, daß die Namen einiger rumänischer orthodoxer Theologen entweder untereinander verwechselt, oder mit falschen Titeln bezeichnet wurden.

Z.B. auf Seite 48 wird über Gh. I. Moisescu gesagt, er sei 1977 Patriarch geworden. Dadurch wird dieser ehemalige Theologieprofessor für rumänische Kirchengeschichte am theologischen Institut zu Bukarest, der dann lange Zeit als Priester der rumänischen orthodoxen Kirchengemeinde in Wien gewirkt hat und 1974 gestorben ist, mit Justin Moisescu, der schon 1955 Metropolit und dann 1977 Patriarch geworden ist, verwechselt. Die Aussagen von Gh. I. Moisescu werden ungerechterweise immer wieder aus der Sicht eines angeblich zukünftigen Patriarchen beurteilt. Auf Seite 56 wird Vasilescu (Emilian), der sein ganzes Leben nur Diakon war, als »prêtre« – Priester bezeichnet.

Verschiedene Thesen, die von rumänischen Theologen vertreten wurden, sind zwar in diesem Buch allgemein korrekt wiedergegeben, doch als fragwürdig oder manche als voll von anachronischen Begriffen (siehe z.B. Seite 78) abgewertet. Man könnte als Beispiel die Frage der Kontinuität des rumänischen Volkes auf dem Gebiet des heutigen Rumäniens nehmen. Es ist klar, daß diese Frage in den 80-er Jahren im Rahmen des sogenannten »Autochthonismus« und »Protochronismus« zu weit politisch behandelt wurde. Aber über den politischen Mißbrauch solcher historischer Ereignisse hinaus, bleibt die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser Frage, die von vielen rumänischen Historikern schon vor dem Kommunismus behandelt wurde. Natürlich könnte man diese These in Frage stellen und neu diskutieren. Das würde aber heißen, daß die dabei angeführten historischen, archäologischen, literarischen u.s.w. Argumente kritisch neu überprüft werden sollten, was aber in diesem Buch nicht der Fall ist.

Eine weitere Bemerkung bezieht sich auf die Tatsache, daß Olivier Gillet sich bemüht hat, die Ideologie zu identifizieren, die die rumänische orthodoxe Theologie als Basis für die Zusammenarbeit zwischen der orthodoxen Kirche und dem kommunistischen Staat in Rumänien gelegt hatte. Diese Ideologie wird schlechthin Ekklesiologie genannt. Dadurch wird irgendwie die ganze ekklesiologische Diskussion, die in der rumänischen orthodoxen Kirche gerade während der kommunistischen Zeit vielfältig war und eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zur Folge hatte, auf das Thema Kirche und Staat reduziert. Z.B. hat Dumitru Stăniloae, der in diesem Buch undifferenziert nur etwa als Rechts-Ideologe erwähnt wird, sehr viel über die Kirche geschrieben, also über Ekklesiologie, so daß er auf breiter ökumenischer Ebene anerkannt wurde.

In der Ekklesiologie der Rumänischen Orthodoxen Kirche ging es und geht es immer noch vor allem darum, wie der heutige Mensch sein Heil in Christus *durch* und *in* der Kirche erreichen kann. Die Gewißheit des Heils in und durch die Kirche war und bleibt die allererste Priorität für die rumänisch-orthodoxe Ekklesiologie. Von dieser Priorität her soll der Diskurs der Rumänischen Orthodoxen Kirche über ihre Beziehungen zur Nation, zum Volk und auch zum Staat betrachtet werden, und nicht nur von einer politischen Strategie her.

Die rumänische orthodoxe Theologie hat den byzantinischen Begriff der »Symphonie« benutzt, um dadurch die Beziehungen zwischen Kirche und Staat unter der kommunistischen Macht zu definieren, wie in diesem Buch sachgemäß gezeigt wird. Das war eindeutig ein Fiasko und die heutigen rumänischen Theologen müssen ein klares Konzept zu diesem Fragenkomplex neu entwickeln. Die Rumänische Orthodoxe Kirche hat aber in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Stellungnahmen einschließlich im Hinblick auf die Frage der europäischen Integration veröffentlicht, die beweisen, daß die Kirche nicht

unbedingt ein Hindernis auf dem Wege des demokratischen Prozesses in Rumänien ist, wie der Verfasser dieses Buches anzudeuten scheint.

Zur Frage des Nationalismus in den Orthodoxen Kirchen ist zuerst zu bemerken, daß diese Kirchen auf der höchsten Ebene ihrer Kirchenleitungen den Nationalismus und die nationalistischen Tendenzen in den betreffenden Kirchen verurteilt haben. In der Erklärung einer Konsultation aller Vorsteher der Orthodoxen Kirchen vom Jahre 1992 wurde »besondere Aufmerksamkeit, pastorale Verantwortung und von Gott eingegebene Weisheit erfordert, um den Mißbrauch der Religion für politische und nationale Zwecke zu vermeiden« (siehe *Grigorios Larentzakis*, Die Gesamthodoxie und die Probleme von heute, in »*Ökumenisches Forum*«, Nr. 15, Graz, 1992, S. 330).

Am 26. September 1995 haben die gleichen Vorsteher der Orthodoxen Kirchen von Patmos in einem Appell »jeglichen nationalistischen Fanatismus« verurteilt, der »zur Spaltung und zum Haß unter den Menschen, zur Verfälschung oder Vernichtung kultureller und religiöser Besonderheiten anderer Völker der Erde und zur Verletzung des heiligen Rechts der Freiheit und der Würde der menschlichen Person und aller Minderheiten führen kann« (siehe *Athanasios Basdekis*, Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen, in »*Ökumenisches Forum*«, Nr. 19, Graz, 1996, S. 291). Solche Aussagen, die von der Leitung der Rumänischen Orthodoxen Kirche mitunterzeichnet wurden, müssen in Betracht gezogen werden, wenn man vom Verhältnis Kirche und Nation in der »Ideologie« der orthodoxen Kirchen spricht. Olivier Gillet geht also in seiner Untersuchung über die »Ideologie« der Rumänischen Orthodoxen Kirche unter dem kommunistischen Regime vor allem von der theologischen Debatte aus, und kaum von den offiziellen Stellungnahmen der betreffenden Kirche. Wenn das letzte geschieht, dann geht es dabei etwa um die peinlichen Telegramme, die an Ceausescu geschickt wurden. Die »Ekklesiologie« dieser Kirche kann jedoch nicht darauf reduziert werden.

Der lokale Ökumenismus wird aber anders betrachtet. Die Bedeutung der interkonfessionellen Konferenzen zwischen den theologischen Bildungsstätten in Rumänien wird z.B. fast ausschließlich auf die Aussagen der Kirchenleitungen reduziert. Es ist zwar zu bemerken, daß diese Tagungen eine politische Dimension hatten, die bis auf den heutigen Tag die bemerkenswerte ökumenische Zusammenarbeit zwischen den evangelischen, reformierten und orthodoxen Theologen – die katholischen Theologen waren im Prinzip nur als Beobachter dabei – in den Schatten gedrängt hat. Diese Leistung könnte man in den gehaltenen Referaten, in den veröffentlichten Zusammenfassungen der Diskussionen und in den Erklärungen von jenen Tagungen feststellen. In der theologischen bzw. ekklesiologischen Betrachtung der Beziehungen zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und den Minderheitskirchen von Rumänien müssen auch diese Aspekte einbezogen werden.

Das Buch von Olivier Gillet stellt viele Fragen, die noch weiter diskutiert werden müssen. Es geht in diesem Buch also um eine kritische Untersuchung des orthodoxen Verständnisses über das Verhältnis der Kirche zum Staat, zur Nation und zu den anderen Kirchen. Dieses Unternehmen versucht, die betreffende Fragestellung aus einer nicht-orthodoxen Perspektive und über den orthodoxen Kontext hinaus zu erfragen. In dieser Hinsicht betritt man fast Neuland und öffnet eine Debatte, die noch viele offene Fragen klären könnte. Dadurch ist eine Herausforderung zuallererst an die rumänischen orthodo-

nen Theologen gestellt, die sich damit hoffentlich in einem ökumenischen Geist auseinandersetzen werden.

Viorel Ionita, Genf

Constantin Coman, Die Orthodoxie unter dem Druck der Zeit, Bukarest 1995, 302 S. (rumänisch).

Der Verfasser sammelt in einem Band mehrere Interviews mit verschiedenen Persönlichkeiten der heutigen orthodoxen Welt. Darunter finden wir Patriarchen, Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte aus verschiedenen Klöstern auf dem Berg Athos und in West-Europa und Theologie-Professoren, die ihre Meinungen spontan und den Regeln des Interviews entsprechend äußern. Die Fragen behandeln Anliegen der Orthodoxen Kirche am Ende des 2. Millenniums. Unter den Befragten finden wir Bartholomaios I., Ökumenischer Patriarch, Parthenios II., Patriarch von Alexandrien, Shenuda, Patriarch der Koptischen Kirche aus Ägypten, Metropolit Antoin Bloom von Sourozh, Metropolit Serafim von Deutschland und Zentraleuropa, Erzbischof Bartholomeu von Cluj-Rumänien, Bischof Kallistos Ware (Oxford), Archimandriten und Väter vom Berg Athos und Essex (England), Theologie-Professoren aus Frankreich, Griechenland und Rumänien.

Als Themen wurden die Orthodoxie und der Westteil Europas, Orthodoxie und Katholizismus, die Orthodoxie und die anderen Religionen, die Kirche und der Staat, die Kirche und die heutige Gesellschaft, der missionarische Charakter der Orthodoxie, die Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung, die Orthodoxie und die Altorientalischen Kirchen, die Rolle des Berges Athos und des Mönchtums für die heutige Welt angegangen. Wir finden spontane Meinungen, die den Dynamismus der Orthodoxen Kirche zeigen und ihre Fähigkeit, eine Antwort auf die aktuellen Anliegen der Welt zu bieten.

Der Verfasser dieses Buches bietet den Lesern die Möglichkeit, informiert zu werden und schnell kompetente Antworten hinsichtlich der Stellung der Orthodoxie zu aktuellen Fragen der Welt zu erfahren.

Mircea Basarab, München

Rudolf Prokschi, Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der serbischen orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert, (Das östliche Christentum, Neue Folge, Band 44), Würzburg: Augustinus-Verlag 1996

Vor uns liegt ein wunderbares Buch. Der Autor, Rudolf Prokschi, Assistent am Institut für Patrologie und Ostkirchenkunde in Wien, hat sich einem Thema gewidmet, welches das gemeinsame Erbe der Orthodoxie berührt, nämlich die Frage der monastischen Frömmigkeit der Ostkirche. Im Allgemeinen wird der serbisch-orthodoxen Kirche in der gegenwärtigen deutschsprachigen Literatur wenig Interesse entgegengebracht, so daß Prokschis gewissenhaft dokumentierte und überzeugend verfasste Abhandlung gleichzeitig einem Defizit entgegenwirkt und eine Lücke schließt.

Prokschis methodisches Vorhaben – »Theoria cum Praxi« – führt zu einer gelungenen Synthese. In der Einführung stellt der Autor die wesentlichen historischen Grundlinien der Vorgeschichte des Mönchtums und Nonnentums dar – vom 10. Jahrhundert über die Nemannjiden-Dynastie (12.–14. Jahrhundert) bis zur Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkriegs.

Der 1. Teil ist ein prägnanter geschichtlicher Überblick über das neue Aufblühen und den großen Aufschwung bei den serbischen Nonnen, sowie eine Erhellung der spirituellen Wurzeln und Hintergründe dieses Frühlings. Am Ende des zweiten Weltkriegs war das Nonnentum faktisch ausgestorben. Erst die Ankunft der russischen Nonnen, die auf der Flucht vor der Roten Armee über Bessarabien ins damalige Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen kamen, führte zur Renaissance der Klostertradition. Die geistlich-spirituellen Wurzeln des russischen Nonnenklosters des vorigen Jahrhunderts – Paisij Velickovskij, Starez Amvrosij und Vater Johannes von Kronstadt – wurden implementiert.

Eine Besonderheit der geistigen Erneuerung stellt die blühende Laienorganisation »Bogomoljacki pokret« (= Bewegung der Frommen) dar. Die Entstehung dieser laienapostolischen Bewegung ist mit dem Charisma des serbischen Bischofs Nikolaj (Velimirovic) ursächlich verbunden, deren Spiritus Rector er wurde.

Der 2. Teil der Arbeit ist eine nähere Darstellung der inneren Ordnung der Klöster in Bezug auf ihre rechtliche Stellung und endlich über die Aufgaben, Dienste und Arbeiten der serbischen Nonnen. Gehorsam und geistliche Führung, Fastenvorschriften, Leben in Armut und Entsagung, gemeinsame Gottesdienste und persönliches Gebet (das immerwährende Jesus- oder Herzensgebet), Ikonen und Ikonenverehrung, Schriften der Heiligen Väter, Weg der Reinigung, Streben nach Vollkommenheit – sind die Themenkomplexe, die der Autor minutiös recherchiert und mit seinem tiefen Einblick erläutert. Die identitätsstiftende Rolle des Nonnentums wird hervorgehoben.

Der 3. Teil (A und B) ist gleichsam ein beeindruckendes Tableau: Aus den Biographien der herausragenden Nonnenpersönlichkeiten (Teil A), deren Wirken zur Entfaltung und Ausbreitung des Nonnentums in allen serbischen Diözesen führte, setzt sich das Bild im wesentlichen zusammen und schöpft seine prägende und bereichernde Kraft innerhalb des Werkes. Ergänzend (Teil B) tragen drei kurze Biographien von jenen bedeutenden Reformern im orthodoxen Mönchtum, in deren geistlicher Linie die serbischen Nonnen stehen, zur Vervollständigung des Tableaus bei.

Im Anhang der Abhandlung wird eine deutsche Übersetzung des Ritus der Einkleidung mit der Kutte und der Mönchskappe, des Ritus des Kleinen Schima (Mönchsmantel) sowie der Verordnung für das innerliche und äußerliche Klosterleben beigelegt.

Die Besonderheit der Abhandlung Prokschis ist die Überzeugungskraft der Darstellung, in welcher der Autor seine zahlreichen persönlichen Begegnungen in verschiedenen Diözesen Serbiens fundiert verarbeitet hat. Die Hoffnung des Autors, »... einen Einblick in das Leben der serbischen orthodoxen Nonnen zu geben ... und uns Christen der abendländischen Tradition näherzubringen« (S.10) findet in dieser kompetenten und klaren Darstellung ihre Erfüllung. Das vorliegende Buch leistet einen hervorragenden Beitrag zum ökumenischen Verständnis.

Zoran M. Andric, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

1. Panorthodoxe Nachrichten

Konferenz über die Sekten

Im September 1998 trat die 10. Panorthodoxe Konferenz im böotischen Aliartos bei Theben zusammen und beriet über Sekten und Pseudoreligionen. Den Vorsitz hatte Erzbischof **Christodoulos Paraskevaïdis** von Athen. An der Tagung nahmen rund 100 Sektenbeauftragte der orthodoxen Patriarchate und Landeskirchen teil. Themen der Konferenz waren die Auseinandersetzung der Orthodoxie mit »New Age« und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für den unverfälschten Glauben. [*Pantainos* 22 (1998) 416; *KNA – ÖKI* 40 (29.9.1998) 16]

Mahnung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland an die russische Auslandskirche

Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) kritisierte die Entscheidung der russischen Auslandskirche, sie wolle keine Gespräche mehr mit der russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats über eine Vereinigung führen. Die Auslandskirche greift das ökumenische Engagement der orthodoxen Kirchen an und beschuldigt sie des »Ökumenismus«, wobei sie selbst seit einigen Jahren in eucharistischer Gemeinschaft mit griechischen, bulgarischen und rumänischen schismatischen altkalendari-schen Gruppierungen steht und mit ihnen eine Art fundamentalistische »Gegenorthodoxie« aufzubauen erhofft. Als Hintergrund dieser Haltung könnte die Ausein-

andersetzung um die Besitzverhältnisse an der russischen Kirche in Dresden eine Rolle spielen: Die Auslandskirche entschied, die Gemeinde des Moskauer Patriarchats gerichtlich aus dem von dieser seit über 50 Jahren genutzten Kirchengebäude ausweisen zu lassen. Die KOKiD ruft die russische Auslandskirche und die mit ihr verbundenen Gruppen in Griechenland, Bulgarien, Rumänien und in der Diaspora auf, »den Weg in die Gemeinschaft der Orthodoxie zu gehen und von allem abzulassen, womit sie die bestehende Spaltung vertiefen und neue Spaltungen hervorrufen« könnte. [*KNA-ÖKI* 38 (15.9.98) 1]

10. Delegiertenversammlung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland

Am 14. November 1998 fand im Gemeindezentrum der griechischen orthodoxen Kirche des hl. Andreas in Düsseldorf die 10. Delegiertenversammlung der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) statt. In seinem abschließenden Bericht erläuterte der Vorsitzende die Bemühungen der Kommission um eine Rolle als nützliches und aufbauendes Element der deutschen Gesellschaft. So wurden mit den Schul- und Kultusministerien in Nordrhein-Westfalen, Niedersachsen, Hessen, Bayern und Rheinland-Pfalz Gespräche zur Einführung und zum Ausbau des orthodoxen Religionsunterrichtes ein- bzw. weitergeführt. In Zukunft sollen orthodoxe Gottesdienste im Zweiten Deutschen Fernsehen übertragen werden, und zwar am ersten Sonntag im Mai jeden Jahres. (Im Jahr 2000 am 30. Januar).

Im Hinblick auf eine gemeinsame Vertretung der Orthodoxen Kirche in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) beschloß man einstimmig, einer gemeinsamen Vertretung der orthodoxen Bistümer in der Bundes-ACK zuzustimmen und gegebenenfalls in diesem Sinne den Antrag auf Mitgliedschaft der Orthodoxen Kirche in Deutschland zu stellen. Auch lautet der Name der KOKiD nach gemeinsamem Beschluß nun vollständig: »Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland – Verband der orthodoxen Diözesen«. [*Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 15]

2. Ökumenisches Patriarchat

Alljährliche Synaxis der Hierarchen des Ökumenischen Patriarchats

Zum Beginn des Kirchenjahres am 1. September 1998 feierte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel zusammen mit den Hierarchen seines Patriarchats in der Kirche des hl. Georg im Phanar die heilige Liturgie. Im Anschluß daran wurde nach altem Brauch die Indiktionsurkunde unterschrieben. Die Heilige Synode, die sich auf Veranlassung von Bartholomaios I. alle zwei Jahre versammelt, trat nunmehr zum dritten Male in Konstantinopel zusammen. Zu den Beratungen sind die Kirchenleitungen aller der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats unterstehenden Orthodoxen eingeladen. Da das Erzbistum von Amerika wegen schwerwiegender Differenzen ernsten Schaden zu nehmen droht, ermahnte Bartholomaios I. alle anwesenden Bischöfe und vor allem Erzbischof **Spyridon** von Amerika, die besorgniserregenden Schwierigkeiten zu meistern. [*Eleftherotypia* (2.9. 1998) 14]

Jubiläumsvorbereitungen für das Jahr 2000

Auch die Orthodoxe Kirche bereitet sich darauf vor, das 2000jährige Jubiläum der Geburt Christi zu feiern. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel und die Hl. Synode werden große Teile der vorgesehenen Feierlichkeiten im Phanar zu Konstantinopel ausrichten.

Geplant sind: a) im Juni 2000 ein internationaler Jugendkongreß mit dem Thema »Die Jugend in der Kirche des 3. Jahrtausends«; b) ein Treffen von Vertretern des Klerus und der Laien aus allen dem Ökumenischen Patriarchat unterstehenden Gebieten; c) am 1. September 2000 (Beginn des neuen Kirchenjahres) ein internationaler Kongreß mit dem Thema »Die Schöpfung der Welt, die Schöpfung des Menschen und Gedanken zum Jahr 2000«.

Darüber hinaus wird der Ökumenische Patriarch am 7. Januar 2000 in Bethlehem eine panorthodoxe Liturgie feiern, an der alle orthodoxen Kirchenoberhäupter teilnehmen werden.

Die Türkei trifft Vorkehrungen, um Millionen von Gästen empfangen zu können, welche die heiligen christlichen Stätten auf ihrem Territorium besuchen werden. Das türkische Ministerium für Tourismus läßt in Zusammenarbeit mit den einzelnen Provinzverwaltungen Studien und Pläne darüber anfertigen, und zwar für Konstantinopel, wo der Sitz des Ökumenischen Patriarchats ist, für Ephesos, wo sich – nach traditioneller Annahme – das Grab der Mutter Gottes befindet, für das lykische Myra, wo die Kirche des hl. Nikolaos steht, und für das kappadokische Dege, wo sich die Kirche zu Ehren des hl. Basileios befindet. Darüber hinaus ist – laut Angaben aus dem türkischen Ministerium für Verkehr – geplant, neue Stra-

ßen zu den religiösen Stätten auszuweisen sowie eine Seilbahn in Ephesos zu bauen. [*Eleftherotyia* (19.8.1998) 2]

Türkei läßt Chalki-Kuratorium wieder zu

Nach heftiger internationaler Kritik zog die Türkei nun ihre Anordnung zurück, das Kuratorium zur Wiedereröffnung der orthodoxen Hochschule auf der Insel Chalki aufzulösen, wodurch die Türkei sich den Stiftungsbesitz angeeignet und für diesen einen türkischen Verwalter eingesetzt hätte. Dieses Umdenken ist v.a. eine Reaktion auf die Forderung des US-Kongresses, das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel anzuerkennen, vor weiteren Repressalien zu schützen und die Wiedereröffnung der 1971 geschlossenen Hochschule des Patriarchats auf Chalki zu ermöglichen. Die o.g. Repressalien von Seiten des türkischen Staates geschehen unter dem Vorwand, daß das Ökumenische Patriarchat »finanzielles Mißmanagement« und »Propaganda gegen den türkischen Staat« betreibe, ohne daß es hierfür irgendwelche Beweise gibt.

Auch der Europarat hat die Beschlüsse der Türkei abgelehnt und gefordert, daß die notwendigen Maßnahmen zur Wiedereröffnung der Fakultät ergriffen werden.

Die Schließung der Hochschule 1971 war eine Folge des Verbotes aller privaten Hochschulen durch den türkischen Staat im selben Jahr. Inzwischen wurde dieses Verbot wieder aufgehoben, die orthodoxe Fakultät auf Chalki darf jedoch weiterhin ihre Tore nicht öffnen. Aus diesem Grunde sind Studenten der Theologie aus Konstantinopel gezwungen, in Thessaloniki oder Athen zu studieren. Es ist zu befürchten, daß der Fakultät ein ähnliches Schicksal droht wie dem Marien-Kloster »tis Panaghias« auf der Insel Heybeli,

nämlich die Verstaatlichung und Umwandlung der Gebäude in eine Kaserne.

In diesem Zusammenhang kann schwerlich bestritten werden, daß die Türkei offensichtlich und fortgesetzt gegen den Vertrag von Lausanne aus dem Jahre 1923, der den Fortbestand des Sitzes des Ökumenischen Patriarchates in Konstantinopel regelt, verstößt. Das Ökumenische Patriarchat ist – entgegen der türkischen Ansicht – nicht ausschließlich eine religiöse Institution der griechischen Minderheit, sondern nimmt in der Person des Ökumenischen Patriarchen über seine Grenzen hinausreichende gesamtorthodoxe und universalchristliche Vorrechte und Aufgaben für mehr als 400 Millionen orthodoxe Gläubige wahr. [KNA-ÖKI 46 (10.11.1998); 49 (1.12.1998) 1; FAZ (30.11.1998); *Anaplas* 378 (November–Dezember 1998) 185]

Auferstehung für den »Heiligen Palast« von Byzanz

Zwischen dem 6. und 15. Jahrhundert ragte aus dem Stadtbild Konstantinopels der »Heilige Palast«, das Hieron Palation, heraus – die christlich-römische Imperatorenresidenz des oströmischen Kaiserreiches. Mit dem Fall Konstantinopels im Mai 1453 wurde der mächtige Gebäudekomplex dem Erdboden gleichgemacht, und an derselben Stelle erbauten die osmanischen Herrscher das Topkapi, die Sultan-Ahmet-Moschee, Kasernen und Gefängnisse.

Als vor zwei Jahren eines der Gefängnisse aufgegeben wurde, begann der türkische Archäologe **Alpay Pasinli** damit, die Reste der byzantinischen Hofburg im Dreieck Haghia Sophia / Sultan-Ahmet-Moschee / Topkapi zu suchen. Seit Ende 1997 haben seine Ausgrabungen Säle, Korridore, Zimmerfluchten und frühmit-

telalterliche Fresken aus der Zeit vor dem Bilderstreit im 8./9. Jahrhundert ans Tageslicht gebracht. Bisher waren im heutigen Istanbul von den Bauten des alten Konstantinopel nur die Reste von Forum und Kapitol, die unterirdische Wasserversorgung und der spätmittelalterliche Blachernenpalast am Goldenen Horn freigelegt. [KNA-ÖKI 34 (1998) 2]

Geplante Erhöhung der Zahl der Athos-Besucher

Die bisher strikt begrenzte Zahl der Pilger und Besucher auf dem Heiligen Berg soll zukünftig angehoben werden. Dazu sollen sowohl die Bereitstellung zusätzlicher Unterkünfte in den Klöstern, als auch die Einführung eines telefonischen Buchungssystems für die Reservierung im Voraus beitragen. [Orthodoxie Aktuell 12/1998, 10]

Orthodoxes Institut in Cambridge

Nach Vereinbarungen zwischen Vertretern der orthodoxen Kirchen im Vereinigten Königreich, Vertretern der Universität Cambridge, der Theologischen Föderation von Cambridge und dem Konsortium der theologischen Schulen der Universität soll ein Institut zum Studium der orthodoxen Christenheit entstehen. Zielsetzung des Instituts ist die Ausbildung von Klerus und Laien für den Dienst in den orthodoxen Gemeinden des Landes, welche sich derzeit auf rund 200 belaufen und in denen ca. 170 Geistliche etwa 300.000 Gläubige betreuen. Für die Einrichtung sind eine Bibliothek und eine orthodoxe Kapelle vorgesehen, in der die Gottesdienste in englischer Sprache gefeiert werden. Geplant sind verschiedene Kurse und Qualifikationen sowohl für residierende als auch für Teilzeit- und Fernstudenten. Auch Nichtorthodoxen soll die Möglichkeit ge-

boten werden, Geschichte, Theologie und Spiritualität der Orthodoxen Kirche kennenzulernen. Das Institut wird die Zusammenarbeit mit anderen orthodoxen theologischen Einrichtungen weltweit anstreben und deren Lehrern und Studenten die Möglichkeit zu Studien- und Lehraufenthalten in Cambridge bieten. Vorgesehen ist eine deutlich ökumenische Zielsetzung, wobei Toleranz und Versöhnung innerhalb der Orthodoxie und mit anderen Konfessionen gepflegt werden sollen. [Orthodoxie Aktuell 6–7/1998, 18–19]

Treffen von Delegationen des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchates

Am 27. November 1998 trafen sich in Genf die Metropoliten **Johannes** von Pergamon und **Meliton** von Philadelphia mit Metropolit **Kirill** von Smolensk und Kaliningrad, dem Vorsitzenden des Kirchlichen Außenamtes, und Archimandrit **Eli-sej (Ganaba)**. Behandelt wurden Fragen, welche die Entwicklung der kirchlichen Lage in Estland betreffen, z.B. die abwechselnde Nutzung der Mariä-Entschlafung-Domkirche in Tartu durch Geistliche beider Patriarchate, die Praxis der Konzelebration und eine Anfrage bei der estnischen Regierung bezüglich der juristischen Regelung von Vermögensfragen estnischer Gemeinden. [Orthodoxie Aktuell 12/1998, 11]

Jubiläumsfeierlichkeiten des Klosters Xenophontos in Anwesenheit des Ökumenischen Patriarchen

Vom 23. bis 27. Oktober 1998 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** aus Anlaß des 1000jährigen Jubiläums des Klosters Xenophontos den Heiligen Berg Athos. Nach der Jahrtausendfeier des ältesten athonitischen Klosters Megisti Lavra 1963 feierte die Or-

thodoxie dieses Jahr das 1000jährige Bestehen des Klosters Xenophontos an der Westküste des »Heiligen Berges«. Eine starke Blütezeit erlebte das Kloster im 17. und 18. Jahrhundert dank der großzügigen Unterstützung der Fürsten der Moldau und der Wallachei – dem heutigen Rumänien. Zu den Feierlichkeiten waren außer **Bart-holomaïos I.** Bischöfe aus dem Phanar, Mönchsdelegationen aus Tochtergründungen des Athos auf dem Balkan und im slawischen Raum, die koptischen Nachfahren der frühchristlichen Wüstenmönche aus Ägypten sowie der griechische Ministerpräsident **Kostas Simitis** angereist. Am 25. Oktober feierte der Ökumenische Patriarch zusammen mit dem Erzbischof **Christodoulos** und vielen Bischöfen beider Jurisdiktionen die heilige Liturgie. Bei den Feierlichkeiten wurden neben der Freude über das von Gott gesegnete orthodoxe Selbstbewußtsein auch kritische Äußerungen laut – v.a. zur Haltung der türkischen Regierung gegenüber dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, das von Diskriminierung, Publikationsverbot und Schikanen betroffen ist. [*Ökumenisches Patriarchat, kirchliche Nachrichten* 10–11/1998, 4f.; *Episkepsis* 562 (31.10.1998) 2f.; *KANN-ÖKI* 46 (10.11.1998) 2]

Die Orthodoxe Kirche in Korea

Die Orthodoxie in Korea trat verhältnismäßig spät in Erscheinung, nämlich erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Das Land betrieb damals eine Politik der Isolation, es fürchtete die starken Nachbarn China und Japan, deshalb öffnete es sich erst in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts für die übrige Welt. Doch schon seit 1715 spielte die Orthodoxe Geistliche Mission im benachbarten China eine bedeutende Rolle bei den diplomatischen Kontakten zwischen Korea und Rußland.

In Japan war der Name des von der russischen Kirche heiliggesprochenen Bischofs **Nikolaj (Kasatkin)** berühmt, der seine Missionstätigkeit auf den japanischen Inseln 1860 begonnen hatte.

Verglichen mit den mehr als 200 Gemeinden in Japan und einigen eifrig sich ausbreitenden Pfarreien in China, schienen die Anfänge der Orthodoxie in Korea außergewöhnlich schüchtern. Die ersten orthodoxen Gottesdienste fanden in dem gerade erst eröffneten russischen Konsulat statt. Zunächst nahmen an ihnen nur die Mitglieder der russischen diplomatischen Mission teil, doch sehr bald erschienen auch Koreaner. So entstand die Hl.-Nikolaj-Kirche, die 1903 in einem der Vororte von Seoul errichtet wurde. Die koreanische Mission genoß bedeutende Unterstützung von seiten der russischen Kirche und der russischen Regierung. In den folgenden Jahrzehnten entstanden hier fünf Pfarreien; ihre Kirchen wurden von den Russen reichlich ausgestattet. Zugleich begann sich der orthodoxe Glaube unter den Einwohnern der Halbinsel auszubreiten. Damals wurden auch die ersten Koreaner zu Priestern und Diakonen geweiht.

Die friedliche Entwicklung der koreanischen Orthodoxie wurde durch den russisch-japanischen Krieg 1904 gestört. Rußland befürchtete das Anwachsen des Einflusses Japans in dieser Region. Hauptgegenstand der Nebenbuhlerschaft zwischen beiden Mächten war Korea. Mit der Niederlage Rußlands in diesem Krieg begann eine Zeit der Japanisierung der Halbinsel und damit die Beseitigung aller »fremden Einflüsse«, und als solche wurde auch die Orthodoxie betrachtet. Der Ausbruch der Revolution von 1917 in Rußland ließ die Kirche in Korea ohne Hilfe aus Rußland. Doch die nun auf sich selbst ge-

stellte junge Kirche überlebte diese Jahre der Prüfung.

Als der Zweite Weltkrieg zu Ende war, gab es in Seoul, der Hauptstadt Koreas, nur noch eine orthodoxe Kirche, die Nikolaj-Kirche. Wieder befand sich dieses Land unter dem Einfluß fremder Mächte. An die Stelle der besiegten Japaner traten nun Russen und Amerikaner. Ihre Einflußsphären teilte der 38. Breitengrad. 1950 brach zwischen den beiden koreanischen Staaten Krieg aus. Diese Krise verursachte u. a. die völlige Verwüstung der Kirche von Seoul durch das Militär des Nordens, ebenso die Verhaftung Vater **Aleksij Klimas**, der spurlos verschwand. Seine Pfarrkinder aber konnten einige Ikonen, liturgische Geräte und zwei Glocken vor der Vernichtung retten.

Den Orthodoxen in Südkorea kam das Militär der Vereinten Nationen zu Hilfe, genauer, die in der Hauptstadt stationierte griechische Einheit. Ihr Feldkaplan war Vater **Andreas Halkiopoulos**. Dank seiner Bemühungen konnte die Nikolauskirche wieder aufgebaut werden und mit ihr auch das Pfarrleben. Es wurde fast zur Regel, daß Taufpaten der im orthodoxen Glauben getauften Koreaner Griechen waren. Zugleich wurde die Seelsorge der Gemeinde dem Ökumenischen Patriarchat untergestellt.

Im Jahr 1975 wurde eine neue Seite in der Geschichte der koreanischen Orthodoxie aufgeschlagen. Im Dezember dieses Jahres begann Vater **Sotirios (Trambas)** seine Tätigkeit als Leiter der Mission des Ökumenischen Patriarchats im Fernen Osten. Sichtbarer Erfolg seiner mühsamen Arbeit waren fünf weitere Pfarreien und Kirchen: die Mariä-Entschlafung-Kirche in Chonju, die Apostel-Paul-Kirche in Inchon, die Andreas-Kirche in Yanggu, die Verkündigungskirche in Pusan und die

Michaelskirche in Taegu, dazu das Frauenkloster von der Verklärung Christi in Kopyong. Dieses Kloster wurde vor zehn Jahren mit finanzieller Hilfe der griechischen Kirche errichtet. Es wurde ein beliebter Treffpunkt kirchlicher Vereine, Sommerlager u. ä. Die Perle Seouls ist die Nikolauskathedrale. Ein Teil der Ausstattung sind die aus der ersten russischen Kirche geretteten Ikonen und Sakralgegenstände. Die Kathedrale besitzt eine schöne handgeschnitzte Holzikonostase. In der Nähe der Kathedrale befindet sich das in Korea einzige orthodoxe geistliche Seminar sowie ein Diözesanzentrum mit Konferenzsaal, Büro, Bibliothek, Kirchenmuseum und einer Kapelle.

Die orthodoxe Kirche in Korea ist weiterhin auf die Hilfe und das Wohlwollen anderer Kirchen angewiesen. Besondere Hilfe leisten das Ökumenische Patriarchat sowie die Kirche Griechenlands und das Erzbistum von Amerika. Die Mehrheit der orthodoxen Geistlichen im Lande sind Koreaner, Absolventen theologischer Schulen in den USA (die Seminare St. Vladimir und Hl. Kreuz). Diese Geistlichen sowie die orthodoxen Missionare, welche in ihrer Mehrzahl Griechen sind, arbeiten weiterhin an der Übersetzung der wichtigsten orthodoxen liturgischen Bücher und anderer religiöser Literatur ins Koreanische. Letzteres ist auch die Hauptsprache bei den Gottesdiensten, wenn auch zuweilen Griechisch, Englisch und Russisch verwendet werden. In diesen Sprachen werden auch die wöchentlichen Schriftlesungen herausgegeben.

Leiter der orthodoxen Kirche in Korea [vgl. auch *Ofo* 12 (1998) 144] ist jetzt der »Apostel der Koreaner«, Bischof Sotirios. Er wurde am 21. März 1993 zum Bischof geweiht. Mit dem Titel »Bischof von Zela« ist er zugleich Assistent des Metropo-

liten **Dionysios** von Neuseeland. Autor: Jaroslaw Charkiewicz [Der christliche Osten 53 (1998) 200–201]

Orthodoxer Religionsunterricht auch in Niedersachsen

Niedersachsen hat als drittes Bundesland den orthodoxen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an Regelschulen eingerichtet. Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD), welche die Vereinbarung mit dem niedersächsischen Kultusministerium ausgehandelt hatte, teilte mit, daß der Unterricht zwei Wochenstunden umfassen solle. Ein entsprechender Erlaß des Ministeriums trat am 1. August 1998 im Kraft. – In Bayern wird seit dem Schuljahr 1983/84 nach § 21 Abs. 2 GSO orthodoxer Religionsunterricht als Pflichtfach für Schüler/innen orthodoxen Glaubens im Klenze-Gymnasium in München angeboten. Dieser Unterricht wird nach einem vom bayerischen Kultusministerium im Jahr 1983 genehmigten Lehrplan abgehalten und benotet. Auch in Nordrhein-Westfalen wird orthodoxer Religionsunterricht seit 1985 erteilt, allerdings nur für Angehörige der griechisch-orthodoxen Kirche. [Süddeutsche Zeitung (17.9.98) 6]

Missionarische Aktivitäten in Lateinamerika

Die missionarische Tätigkeit der orthodoxen Kirche in Zentralamerika und der Karibik weitet sich gegenwärtig stark aus; großen Anteil daran hat Metropolit **Athenagoras (Anastasiadis)** von Panama. So wuchs die Zahl der orthodoxen Gläubigen in Kuba beispielsweise auf ca. 35.000 an; sie werden von sieben Geistlichen betreut.

Neben der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika gibt es missionarische Einrichtungen der autonomen ortho-

doxen Kirche Finnlands und der Kirche Griechenlands. Auch die Theologische Fakultät der Universität Athen besitzt ein missionswissenschaftliches Institut. [Orthodoxie Aktuell 9/1998, 17]

Website der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland

Die Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) richtete im Juli 1998 eine Website im Internet ein. Neben den Anschriften sämtlicher orthodoxer Kirchen in der Welt, detaillierten Angaben zu allen orthodoxen Bistümern in Deutschland, zu den Biographien der Bischöfe, zu den Einrichtungen der KOKiD und einer monatlichen aktuellen Nachrichtenagentur, kamen zwei neue Abteilungen hinzu: »Jugend« und »Religionsunterricht in Deutschland«, die über orthodoxe Jugendarbeit und den Religionsunterricht hierzulande informieren.

Die bisherige Adresse der Website wurde vereinfacht. Sie ist unter zwei weiteren URL zu erreichen: <http://KOKiD.notrix.de> und: <http://orthodoxe-kirche.notrix.de>. Die alte URL <http://members.aol.com/OrthKomm> bleibt weiterhin gültig. [KNA-ÖKI 43 (20.10.1998) 16; (Orthodoxie Aktuell 6–7/1998, 22)]

»Orthodoxer Jugendbund – Deutschland« gegründet

Am 14. September 1998 wurde mit der Ermunterung und dem Segen der orthodoxen Bischöfe Deutschlands beim ersten Treffen Jugendlicher und junger Erwachsener aus den deutschen orthodoxen Bistümern im Gemeindezentrum der griechischen orthodoxen Kirche des hl. Andreas in Düsseldorf der »Orthodoxe Jugendbund-Deutschland« gegründet. Am Treffen nahmen neben über 140 jungen Menschen aus ganz Deutschland der Mün-

steraner Theologie-Professor **Dr.Dr. Anastasios Kallis**, der Leiter des Referates »Jugendarbeit« der Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KO-KiD), **Pfr. Dr. Elias Esber**, der Vertreter der Westeuropäischen Region der Weltorganisation Orthodoxer Jugend SYNDEMOS, **Hildo Bos**, und Bischof **Evmenios** von Lefka (Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland) teil. Sie alle betonten, es sei wichtig, eine eigene Organisation der orthodoxen Jugend Deutschlands, welche die eigene nationale Identität nicht in Frage stellen werde, ins Leben zu rufen; denn »was wir verkünden, ist nicht die Nation, sondern die Orthodoxie«. Auch wolle man »in dieser Gesellschaft leben, in ihr eine Rolle spielen, offen für die Herausforderungen unserer Zeit sein.« In diesem Sinne suche man ökumenische Kontakte auch zu den anderen Kirchen und ihren Jugendorganisationen, denn »wir behaupten nicht, besser zu sein als andere«.

Konkrete Zielsetzungen des jungen Bundes sind regelmäßig stattfindende orthodoxe Jugendfestivals in Deutschland, kulturelle und religiöse Arbeit in Seminaren, Chören und Freizeitveranstaltungen. Das erste Festival soll am 1. Mai 1999 voraussichtlich in der serbischen Gemeinde in Düsseldorf stattfinden. [*Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 14]

Bundesverfassungsgericht entschied im Streit um Münchener Salvator-Kirche

Anfang Januar 1999 beendete das Bundesverfassungsgericht den über 20 Jahre dauernden Streit zwischen der altkalendarischen »Griechischen Kirchengemeinde München und Bayern e.V.« und der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland um die Nutzungsrechte an der Münchener Salvator-Kirche. Die Richter

forderten die altkalendarische Kirchengemeinde auf, die Kirche herauszugeben und sprachen damit der griechisch-orthodoxen Gemeinde Münchens das Nutzungsrecht zu. Begründet wurde diese Entscheidung mit dem Verweis darauf, daß König Ludwig I. von Bayern 1828 die Münchener griechisch-orthodoxe Kirchengemeinde als Auslandsgemeinde der Kirche von Griechenland privilegieren wollte. Die altkalendarische Gemeinde könne aber nicht mehr als Auslandsgemeinde der griechischen Kirche gelten.

Trotz einer Ankündigung des Kirchenvorstandes der altkalendarischen Gemeinde, eventuell den Europäischen Gerichtshof anzurufen, scheint mit diesem Urteil die über zwanzigjährige Odyssee der griechisch-orthodoxen Gemeinde durch die verschiedensten Münchener Gotteshäuser beendet zu sein. [*Süddeutsche Zeitung* 9.1.1999 50, *St.-Andreas-Bote* 2/1999, 4]

500-jähriges Jubiläum der Gemeinde des hl. Georgios in Venedig

Im November 1998 feierte die griechisch-orthodoxe Gemeinde von Venedig ihr 500jähriges Bestehen. Bei den dreitägigen Feierlichkeiten, an denen u.a. der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und der griechische Staatspräsident **Kostis Stefanopoulos** teilnahmen, würdigte der Bürgermeister von Venedig, **Massina Cazzari**, die Bedeutung von Byzanz, der Orthodoxie und des Hellenismus für ganz Europa. Präsident Stefanopoulos erklärte, daß Griechenland und Italien Vertreter eines einzigartigen Kulturkreises seien und nannte die Trennung zwischen Katholizismus und Orthodoxie künstlich.

Zur Erinnerung an das Jubiläum wurde in der orthodoxen Kathedrale des hl. Georgios eine Gedenktafel enthüllt, die an die Bedeutung einer der ältesten und wichtig-

sten orthodoxen Auslandsgemeinden, sowohl für die Entwicklung des Humanismus, als auch im Befreiungskampf gegen die Türken, erinnern soll. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 8; *Ökumenisches Patriarchat, kirchliche Nachrichten* 10–11/1998, 7f.]

3. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen Petros VII. bei der orthodoxen Kirche Finnlands

Vom 8. bis 15. Juni 1998 besuchte Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und Ganz Afrika die orthodoxe Kirche Finnlands. Er reiste über Athen nach Helsinki, um schließlich nach Kuopio weiterzufahren, dem Sitz des Erzbistums Karelien. Dort wurde er von Erzbischof **Johannes** von Karelien und Ganz Finnland empfangen. Petros VII. traf mit zahlreichen Repräsentanten aus Kirche und Gesellschaft zusammen.

Am 15. Juni war Patriarch Petros VII. von der Botschafterin Ägyptens, **Dr. Zeinab Soheim**, zum Mittagessen eingeladen und flog anschließend nach Ägypten zurück. [*Pantainos* 20 (1998) 260–268; 21 (1998) 356–373]

Anerkennung der Orthodoxen Kirche in Zimbabwe

In Zimbabwe wurde die Orthodoxe Kirche als Kirche staatlich anerkannt. Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und Ganz Afrika erklärte, laut zugelassener Satzung könnten sowohl Griechen als auch Staatsangehörige anderer, vornehmlich afrikanischer Staaten als Mitglieder aufgenommen werden. Der zuständige Metropolit **Makarios** von Zimbabwe untersucht gegenwärtig die Möglichkeiten des Kirchenbaus und der Gründung von Missionszentren in Harare und anderswo in

Zimbabwe. Es werden bereits viele Katechumenen im orthodoxen Glauben unterwiesen. [*Piraiiki Ekklesia* 1 (1999) 46]

4. Patriarchat von Antiochien

Feierlichkeiten der antiochenischen Kirche

Die Heilige Synode der griechisch-orthodoxen Kirche von Antiochien beschloß auf ihrer Sitzung im Kloster Mar Ilyas/Libanon, ihre Millenniumsfeierlichkeiten in Antiochien, dem heutigen türkischen Antakia, zu begehen. Im Rahmen der Feierlichkeiten zu Ehren der Begründer der Kirche von Antiochien, der heiligen Petrus und Paulus, soll auch die Feier zur Erinnerung an die Geburt Christi vor 2000 Jahren stattfinden. – In Antiochien wurde sowohl der Begriff »Christen« als auch »katholische Kirche« zum ersten Mal gebraucht. [*KNA – ÖKI* 40 (29.9.1998) 16]

5. Patriarchat von Jerusalem

Abbitte für geschehenes Unrecht während der Kreuzzüge

Der deutsche Johanniterorden, die größte private Organisation Deutschlands, die durch Spenden und persönlichen Einsatz Krankenhäuser, die Johanniter-Unfallhilfe und andere medizinische Einrichtungen betreibt, hat das griechisch-orthodoxe Patriarchat von Jerusalem um Verzeihung für geschehenes Unrecht während der Kreuzzüge gebeten. Das »selbstsichere und intolerante Überlegenheitsgefühl« der westlichen Christen bedauernd, zogen 30 führende Mitglieder des Ordens von der lutherischen Erlöserkirche zum Amtssitz von Patriarch **Diodoros I.**, dem gegenüber sie nach Handkuß bekannten, daß die Zeit »der interreligiösen Verständigung« gekommen sei. Im reinen christlichen Sinne

erwiderte auch Patriarch Diodoros I., die Nähe des Grabes Jesu in der heiligen Stadt verpflichtete »zur Vergebung vergangenen Unrechts«. [KNA-ÖKI 45 (3.11.1998) 19]

Mosaik aus dem 4. Jahrhundert entdeckt

Bei Bauarbeiten auf dem Platz vor der Geburtskirche in Bethlehem sind im Dezember 1998 Mosaik aus der konstantinischen Gründungszeit entdeckt worden. Sie bedecken eine Fläche von drei mal zehn Metern und sind mit einfachen floralen und geometrischen Mustern verziert. Da man in der Nähe auch Knochen sowie einen Sarkophag mit einem großen Kreuz auf dem Deckel und außerdem auch einige Mauerreste gefunden hatte, schließt man nun auf die frühe Existenz einer Friedhofskapelle an dieser Stelle. Solch ein Fund erhält seine Bedeutung aus der Tatsache, daß in der Geburtsbasilika selbst nur noch wenige Reste aus der konstantinischen Zeit vorhanden sind. [Orthodoxie Aktuell 1/1999, 12]

6. Patriarchat von Rußland

Entschlafen des Erzpriesters Sergius Heitz

Am Vorabend seines Namenstages, dem Fest des heiligen Sergij von Radonesch entschlief der Erzpriester Vater **Sergius Heitz**. Vater Sergius wurde 1908 in Straßburg geboren, studierte hier an der Katholisch-Theologischen Fakultät und kam durch Freundschaften mit orthodoxen Kommilitonen erstmals mit der Orthodoxie in Berührung. 1948 trat er in Paris zur Orthodoxie über und wurde im März 1949 zum Priester geweiht. 1956 zog er nach Düsseldorf um, wo er in der Jan-Wellem-Kapelle eine Gemeinde gründete, die er bis 1992 betreute. Seine letzten Lebensjahre verbrachte Vater Sergius als Pfarrer der Gemeinde »zum Erzengel Michael und

den heiligen körperlosen Mächten« (Patriarchat Moskau) in Neuss. Vater Sergius kämpfte sein ganzes Leben lang für die Verbreitung der Orthodoxie im deutschsprachigen Raum hinein, wovon auch seine zahlreichen Übersetzungen liturgischer Texte und v.a. sein 1994 wiederaufgelegtes Buch »Christus in euch: Hoffnung auf Herrlichkeit«, ein »orthodoxes Glaubensbuch für erwachsene und heranwachsende Gläubige«, zeugen.

85jähriges Jubiläum der Einweihung der Gedächtniskirche in Leipzig

Zusammen mit dem Dekan für den Kirchenkreis Ost, Erzpriester **Georgij Antonjuk**, nahm Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland am Patronatsfest der Gemeinde zu Ehren des hl. Aleksij von Moskau in Leipzig teil. Im Jahre 1913 wurde aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums der Völkerschlacht bei Leipzig, an der auch russische Truppen neben ihren westeuropäischen Verbündeten gegen Napoleon kämpften, im Stadtzentrum Leipzigs aus Spenden von Russen und Deutschen eine Gedächtniskirche erbaut, die dann am 17./18. Oktober 1913 auf den hl. Aleksij geweiht wurde. Heute betreut diese Kirchengemeinde orthodoxe Russen, Deutsche, Griechen, Bulgaren, Rumänen, Polen, Äthiopier und andere. [Stimme der Orthodoxie 4/1998, 18]

Orthodoxe Bevölkerung in Sibirien beunruhigt

Die Aktivitäten eines unierten griechisch-katholischen Geistlichen, dem die Stadtverwaltung der sibirischen Stadt Omsk eine Moschee zur Nutzung als Kirche überließ, sorgen für Unruhe in den orthodoxen und den muslimischen Bevölkerungsteilen. Die unierte Gemeinde sieht sich v.a. als Sammelpunkt für in Sibirien

lebende Ukrainer. In diesem Zusammenhang wird auch von der Gründung weiterer uniierter Gemeinden in Sibirien berichtet. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 15]

Kirchenzentrum in Bari an Moskauer Patriarchat übergeben

Am 23. November 1998 wurde das orthodoxe Kirchenzentrum mit der Hl.-Nikolaus-Kirche, das bisher zur russischen Auslandskirche gehörte, offiziell dem Moskauer Patriarchat übergeben. Die entsprechende Vereinbarung unterzeichneten der Bürgermeister der italienischen Stadt und der Vorsitzende des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Kirill** von Smolensk und Kaliningrad. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 12]

Metropolit Ignatios in Mariupol' kanonisiert.

Die ukrainische orthodoxe Kirche hat den Metropoliten **Ignatios** in der von ihm gegründeten Stadt Mariupol' kanonisiert.

Ignatios führte 1778 die griechische Bevölkerung aus der von Tataren beherrschten Krim und kolonisierte anschließend das Gebiet um das Azowsche Meer. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 12]

Großer Erfolg für »schwimmende Kirche«

Ein Schiff, das durch eine 50.000-Dollar-Hilfe des römisch-katholischen Hilfswerkes »Kirche in Not« umgebaut und im Mai 1998 von Erzbischof **German** (Timo-feev) gesegnet und dem hl. Innokentij geweiht wurde, ermöglicht seit Juni 1998 die Betreuung zahlreicher abgelegener Siedlungen in der Diözese Volgograd. Gemäß der Konzeption des Hilfswerkes, Projekte der orthodoxen Kirche in Rußland zu fördern, wird dieses Projekt von dem orthodoxen Erzpriester **Theodor van der Voort**

aus den Niederlanden geleitet. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 13]

Kirchliche Ehrung für Solzenicyn

Anlässlich seines 80. Geburtstags wurde dem Schriftsteller **Alexandr Isaevic Solzenicyn** von Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland der Orden des hl. Fürsten Daniel verliehen. Einen staatlichen Orden, mit dem Präsident **Jelzin** den Dichter ehren wollte, hatte Solzenicyn strikt abgelehnt. Der Übergeber des Ordens, Metropolit **Kirill** von Smolensk und Kaliningrad hob hervor, daß dies eine Auszeichnung des Volkes aus der Hand der Kirche sei: »Diese Auszeichnung übergeben wir auf den Befehl des Herzens hin, auf den Befehl des Gewissens – es ist eine Auszeichnung von Ihren Lesern, von allen, die Sie lieben und Ihrer gedenken«. Bischof **Tichon** von Bronnica sah die Bedeutung des Schaffens Solzenicyns darin, daß er seinen Zeitgenossen geholfen habe, »...sich selbst im Kontext der wirklichen Geschichte zu sehen – und nicht in der Gefangenschaft durch dogmatisierte Mythen.« [*Orthodoxie Aktuell* 1/1999, 8]

Künstler wegen Gotteslästerung verurteilt

Der russische Künstler **Avdij Ter Ogonyan** wurde Agenturangaben zufolge aufgrund eines neuen Gesetzes zum Schutz der Religionen wegen »Anstiftung zum Haß auf die Religion« zu vier Jahren Haft verurteilt. Ogonyan hatte bei der Eröffnung einer Ausstellung Ikonen geschändet und Besucher dazu eingeladen, ebenfalls Ikonen zu zerstören. [*KNA-ÖKI* 6 (2.2. 1999) 15]

7. Patriarchat von Serbien

Aufruf zum Schutz der Kirchen und Kulturdenkmäler der orthodoxen Kirche im Kosovo

In der jugoslawischen Zeitung »Dnevni Telegraph« rief der katholische Erzbischof von Belgrad, **Franc Perko**, die Welt auf zur Bewahrung der Kirchen und Kulturdenkmäler der serbischen orthodoxen Kirche im Kosovo, die als einzige in der Lage sei, bei einer Konfliktlösung maßgeblich mitzuhelfen. Er bedauerte, daß die islamische Gemeinschaft Friedensinitiativen sowohl der Orthodoxen Kirche als auch der Römisch-katholischen Kirche zurückgewiesen habe. [KNA-ÖKI 43 (20.10.1998) 4]

Kritik an der Gewalt im Kosovo

Am 17. Oktober 1998 betonte der serbische Patriarch **Pavle** bei einem Treffen mit Vertretern der Duma in Belgrad zur Lage im Kosovo: »Kein Problem kann mit Gewalt oder mit Repressionen gelöst werden.« Sowohl Albaner als auch Serben hätten das gleiche Lebensrecht in diesem Land, das »groß genug (ist) für alle, wenn wir uns als Menschen benehmen!« Auch Bischof **Artemije** von Raska und Prizren verurteilte erneut die Massaker serbischer Milizen an albanischen Zivilisten. »An erster Stelle muß die Demokratisierung Serbiens stehen. Erst dann ist eine längerfristige Lösung des Kosovo-Problems möglich. Und bei dieser Demokratisierung sind wir auf die Hilfe der Welt angewiesen«, kritisierte der Bischof die Regierung in Belgrad, warnte jedoch vor einer militärischen Intervention des Westens, die das Volk hinter **Milosevic** einen und dessen Macht festigen würde. [Orthodoxie Aktuell 11/1998, 11f.]

Bischof Artemije von Raska und Prizren vor der Kommission für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa

Am 23. September 1998 erklärte Bischof **Artemije** von Raska und Prizren vor der Kommission für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa: »Die serbische orthodoxe Kirche und das serbische Volk des Kosovo und von Metohija stehen für eine friedliche, demokratische Lösung der gegenwärtigen Krise im Dialog. (...) Sie verurteilen alle Aktionen, egal welcher Partei, die in den letzten Jahren zu einer Eskalation der Gewalt geführt haben. (...) Weiter verurteilen wir die Weigerung des Milosevic-Regimes, einen offenen und ernsthaften Dialog mit der ethnischen albanischen Gemeinschaft zu führen, um eine friedliche Lösung zu erreichen.(...) Wir glauben an ein demokratisches Serbien mit ethnischer, religiöser und kultureller Toleranz!« [Orthodoxie Aktuell 11/1998, 1]

8. Patriarchat von Rumänien

Beschlüsse der Heiligen Synode der rumänischen orthodoxen Bischöfe

Die Heilige Synode der rumänischen orthodoxen Bischöfe unter Leitung des Patriarchen **Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien bekräftigte die Entschlossenheit der orthodoxen Kirche Rumäniens, an der ökumenischen Bewegung teilzunehmen. Dieses Engagement sei für die Orthodoxie sowohl gegenüber den anderen christlichen Konfessionen als auch gegenüber der heutigen Gesellschaft eine Verpflichtung; denn die Orthodoxie stelle doch die Vollkommenheit der ungeteilten Kirche dar, wie einer Pressemitteilung der Heiligen Synode zu entnehmen ist. Die Heilige Synode berücksichtigte die neuere Entwicklung in der Haltung der unierten

rumänisch-katholischen Kirche, die dem byzantinischen Ritus folgt, und den entsprechenden Vorschlag der orthodoxen Kirche mit dem Ziel, den Konflikt der beiden Kirchen bezüglich der Eigentumsrechte einer Anzahl von Kultstätten auf dem Weg des Dialogs zu lösen. Die Heilige Synode beschloß außerdem eine Reihe von Maßnahmen, um die Mission der Kirche in den Städten zu erneuern und die pastorale und soziale Arbeit zugunsten von Kindern und Jugendlichen, die unter schwierigen Bedingungen leben, zu fördern. Es wurden Beschlüsse gefaßt, die eine neue Ordnung für das monastische Leben festlegen sowie Bestimmungen über die gemeinsame Verantwortung von Kirche und Universität für die Orthodoxe-Theologische Fakultät in Bukarest enthalten. Schließlich wurde die Diözese von Alba Julia wegen ihrer historischen und soziologischen Bedeutung in den Rang eines Erzbistums erhoben; Vater **Basil Flueras** wurde als zweiter Weihbischof des Erzbistums von Cluj/Klausenburg gewählt mit der besonderen Aufgabe, die Missionsarbeit in diesem Teil Siebenbürgens zu beaufsichtigen. [*SOP* 230 (1998) 17]

Rumänische Kirche plant Kathedrale in Bukarest

Im Februar 1998 weihte Patriarch **Teoctist** von Bukarest und ganz Rumänien ein Grundstück im Zentrum von Bukarest, auf dem die »Kathedrale zur Erlösung des Volkes« errichtet werden soll. Dem Gotteshaus, das Platz für rund 2.000 Gläubige bieten soll, werden auch Gewerberäume, eine Bibliothek, ein Archiv und 1.200 Parkplätze angegliedert sein. Das Bauvorhaben ist allerdings nicht unumstritten. Einerseits warnen Bauexperten davor, daß der Untergrund für solch ein Projekt zu sandig sei, und aus Kreisen der Kirche ist

zu vernehmen, daß eine Kirche von solchen Ausmaßen eher landesuntypisch sei. Andererseits macht sich besonders Staatspräsident **Constantinescu** für den Bau stark. Bei der Einweihung erklärte er, daß die Kathedrale dem Wunsch des Volkes entspreche und darüber hinaus »die zu Stein gewordene Form eines rumänischen Gedankens« werde. [*Süddeutsche Zeitung* (9.2.1999) 12]

9. Patriarchat von Bulgarien

Konziliarität in Aktion: Eine panorthodoxe Synode befaßt sich mit dem bulgarischen Schisma

Vom 30. September bis 1. Oktober 1998 tagte in Sofia eine panorthodoxe Synode, bei der 11 Kirchen durch ihre jeweiligen Vorsteher vertreten waren. Unter den ca. 50 Bischöfen aus aller Welt waren u.a. der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel, die Patriarchen von Alexandrien, **Petros VII.**, von Antiochien, **Ignatios**, von Moskau, **Aleksij II.**, Patriarch **Teoctist** von Bukarest und Ganz Rumänien, Patriarch **Pavle** von Belgrad und Ganz Serbien sowie Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern, Erzbischof **Christodoulos** von Athen, der Metropolit **Sawa** von Warschau und Erzbischof **Anastasios** von Albanien. Das Patriarchat von Jerusalem und die orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei waren durch Delegierte vertreten.

Der Ökumenische Patriarch hatte am 22. September 1998, aufgrund einer am 26. August an ihn gesandten Bitte des bulgarischen Patriarchen **Maksim**, zu dieser Versammlung in die Kathedrale des hl. Aleksandr von der Neva geladen. Aufgabe der »Großen und Panorthodoxen Synode« war es, gemeinsam Lösungen zur Beendigung der rund sieben Jahre dauernden Spaltung

der bulgarisch-orthodoxen Kirche zu finden, aus der diese allein keinen Ausweg finden konnte und der Hilfe der anderen autokephalen Kirchen bedurfte.

Das Schisma begann in den Jahren 1991 und 1992, als die neue antikommunistische Regierung Bulgariens die Wahl des amtierenden Patriarchen Maksim (Marin Naidenov Minkov) für illegal erklärte. Als Grund dafür wurde angegeben, er hätte als ehemaliger Metropolit von Lovec dieses Amt 1971 der Entscheidung des damaligen kommunistischen Präsidenten **Todor Zivkov** zu verdanken. Drei der 12 Metropoliten der Heiligen Synode, mit dem damaligen Metropoliten von Nevrokop, **Pimen** (Nedelcev), an der Spitze, wandten sich gegen Patriarch Maksim und weigerten sich, noch weiter in einer Synode mitzuwirken, die von ihm geleitet würde. So schufen die rebellierenden Bischöfe eine eigene Kirchenorganisation, die zwar vom Staat aber von keiner der anderen orthodoxen Kirchen als bulgarische orthodoxe Kirche anerkannt wurde. Im Laufe der immer heftiger werdenden Auseinandersetzungen zwischen beiden Parteien kehrten zwei der drei Metropoliten, die ursprünglich das Schisma eingeleitet hatten, wieder zu Patriarch Maksim zurück.

Der Höhepunkt des Konfliktes wurde am 4. Juli 1996 erreicht, als die Schismatiker den 90jährigen Pimen zum »bulgarischen Patriarchen« ausriefen und somit zwei konkurrierende Patriarchen die Leitung der bulgarischen Kirche beanspruchten. Am 30. September wurde damit begonnen, die Spaltung der Kirche mittels des Beistandes der anderen Kirchen zu überwinden. Einleitend richteten die Vorsteher einen Appell an das Gewissen der Schismatiker. In langwierigen Einzelverhandlungen wurden dann die Hindernisse auf dem Weg zur Einheit beseitigt. Dabei

verhandelte Erzbischof Christodoulos von Athen mit den Schismatikern. Nach zweitägigen Beratungen unter dem Vorsitz des Ökumenischen Patriarchen bestätigten die Vorsteher im Namen des gesamten Volkes der Orthodoxen Kirche die Rechtmäßigkeit der Wahl des Patriarchen Maksim und verurteilten einmütig das Schisma. Zugleich wurde verlautbart, daß dem Gegenpatriarchen Pimen empfohlen wurde, sich in ein Kloster zurückzuziehen. Seinen bisherigen Anhängern wurde die Rückkehr in die Einheit der Kirche erleichtert, nachdem diese in der Synode ihren Wunsch und ihre Bereitschaft dazu bekundet hatten.

Am 1. Oktober übergaben die schismatischen Geistlichen die Zeichen ihrer Amtswürde und baten um Verzeihung. In Anerkennung ihrer Buße beschloß die Synode, die abgesetzten Bischöfe »in Anwendung äußerster Oikonomia wieder in die Kirchengemeinschaft zum Dienst im bischöflichen Grade aufzunehmen«. Der bulgarischen orthodoxen Kirche wurde dabei die Lösung der konkreten Frage übertragen, wo und wann diese Bischöfe und die mit ihnen in Gemeinschaft stehenden Geistlichen, Mönche und Laien wieder ihren Dienst ausüben dürfen. Durch die Überwindung des Schismas wurde ein Eingreifen der bulgarischen Regierung in die inneren Angelegenheit der Kirche vermieden und dadurch die Einheit des bulgarischen Volkes bewahrt.

Bereits am ersten Arbeitstag nach dem Abschluß der »Großen und Panorthodoxen Synode« von Sofia faßte die Heilige Synode der bulgarischen orthodoxen Kirche den Beschluß, 12 Bischöfe anzuerkennen, die vom ehemaligen Metropoliten Pimen seit 1991 geweiht worden waren.

Dennoch scheint das Schisma in der bulgarischen Kirche noch nicht völlig beseitigt zu sein. Als Hinweis darauf läßt

sich eine Anfang November 1998 in Sofia abgehaltene Versammlung bulgarischer Geistlicher werten. Das unter starker staatlicher Beeinflussung stattfindende Treffen wurde von Anhängern des früheren Genepatriarchen Pimen dominiert. Die Leitung der kanonischen Kirche hatte ihren Klerikern nämlich von einer Teilnahme abgeraten. Ergebnis der Tagung waren die erneute massive Rücktrittsforderung an Patriarch Maksim und die Forderung nach neuen Statuten für die orthodoxe Kirche Bulgariens, die auch eine Neuwahl des Patriarchen im Jahr 1999 beinhalten.

Patriarch Maksim und der Sprecher des Patriarchats, **Stojan Todorov**, reagierten ablehnend auf diese Forderungen und stellten fest, daß die Versammlung, da nicht von der Heiligen Synode einberufen, unkanonisch sei. [*Orthodoxie Aktuell* 10/1998, 2–4; *Pantainos* 22 (1998) 430 und 23 (1998) 454; *Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 13]

Neue Blüte für das bulgarische Athos-Kloster Zographou

Nachdem 1998 das berühmte Hauptwerk des Mönches **Paisij Chilendarskij**, die »Chronik der Balkanslaven« aus dem kommunistischen Gewahrsam auf den Athos zurückgekehrt ist, beginnt dieses Jahr die Restaurierung des heruntergekommenen bulgarischen Klosters »Zum hl. Georg dem Maler«. Hier hatte Paisij im 18. Jahrhundert die Grundlagen der modernen bulgarischen Schriftsprache, Kirchen- und Volksbildung geschaffen, nachdem die südslavisch-orthodoxe Kultur und Frömmigkeit unter der osmanischen Herrschaft einen schlimmen Untergang erfahren hatte. In die nun angestrebte Ära des Wiederaufbaus und der Neubesiedlung ist auch das 1995 niedergebrannte der Bogorodica geweihte Priorat mit einbezogen.

Nach seiner Restaurierung soll der Konvent mehrere hundert Mönche und dazu über 1000 Pilger oder Gäste aufnehmen können, die dort »klösterliches Leben auf Zeit« erfahren möchten. [*KNA-ÖKI* 5 (26.01.1999) 9]

Bereicherung der bulgarischen Diözese

Der Diözesanbischof der bulgarischen Diözese von West- und Mitteleuropa, Metropolit **Simeon (Dimitrov)**, erhielt jetzt einen in Wien residierenden Vikarbischof: Bischof **Avenir (Arnaudov)** von Snepol gehörte früher als Archimandrit zum Moskauer Patriarchat und betreute die Gemeinden in Baden-Baden und Konstanz. Auch seine Bischofsweihe, die er in der Zeit des bulgarischen Schismas durch die oppositionelle Gruppe erhielt, wurde als kanonisch anerkannt. [*Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 18]

10. Patriarchat von Georgien

Kritik an der ökumenischen Bewegung

Am 8. Oktober 1998 übte die Heilige Synode der georgischen orthodoxen Kirche unter Patriarch-Katholikos **Elia II.** in Anwesenheit von 24 Bischöfen erneut scharfe Kritik an der ökumenischen Bewegung.

Folgende Konsensdokumente von Chambésy (Schweiz) und Balamand (Libanon) wurden für unannehmbar erklärt: die Dokumente der Gemeinsamen Theologischen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und den nichtchaldonischen (orientalischen) Kirchen von Chambésy (1990, 1993); der Entwurf einer vorläufigen Vereinbarung zwischen der orthodoxen Kirche von Antiochien und der orientalischen Kirche von Antiochien; das in Balamand angenommene Dokument über

die Unia als Vereinigungsmethode der Vergangenheit und die Billigung einer solchen Einheit in der Gegenwart.

Folgende Diskussionsvorschläge wurden ebenfalls abgelehnt: die Osterfeier in der autonomen orthodoxen Kirche von Finnland nach dem gregorianischen Kalender; die auf dem Boden der modernistischen Theologie entstandene häretische ekklesiologische Doktrin, die von einer Existenz der lebensspendenden Gnade außerhalb des kanonischen Rahmens der Kirche spricht und in ihrer extremen Ausprägung in der sogenannten »Branch-Theorie« auftritt, die alle heute existierenden christlichen Tendenzen als verschiedene gleichwertige Zweige der wahren Kirche Christi betrachtet, welche die göttliche Gnadengabe in gleichem Maße besäßen; gemeinsame Gebete und eine Interkommunion mit Nichtorthodoxen. [*Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 12f.]

11. Kirche von Zypern

Zerstörung des Kulturerbes

Der Europarat in Straßburg muß sich mit Fällen bewußter Zerstörung von Kulturgütern auf Zypern beschäftigen. Ein Beispiel dafür ist die geplante Umwandlung des armenischen Klosters des hl. Makar im besetzten Norden der Insel in ein Luxushotel. So hat der Kulturausschuß der Parlamentarischen Versammlung einen Bericht verfaßt, in dem er die »Vermarktung« und Profanierung religiöser Baudenkmäler auf Zypern verurteilt und die »zuständigen Behörden« auffordert, solchen Praktiken »klare Grenzen« zu setzen.

Da Zypern von den Wirren des Bilderstreites, dem im 8. Jahrhundert fast alle religiösen Abbildungen im Oströmischen Reich zum Opfer fielen, verschont wurde, lassen sich dort einmalige Zeugnisse

christlicher Kunst, die zum Teil bis in die Zeit des Urchristentums hineinreichen, finden. Leider machen es die Korruption des Besatzungsregimes und seine fehlende Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit der legitimen Regierung Zyperns fast unmöglich, Wege zur Rettung der Kunstdenkmäler vor »systematischer Zerstörung und Plünderung« zu finden. [*Zypern Nachrichten* 10 (Oktober 1998) 3]

Gestohlene Ikone zurück

Eine Ikone der heiligen Jungfrau Maria aus dem 12. Jahrhundert, die aus der Kirche Antifonitis in Agios Amvrosios im türkisch besetzten Gebiet von Kyrenia stammt, konnte dank eines griechischen Sammlers vor dem Verkauf auf dem Schwarzmarkt gerettet werden. Dies ist nur ein Beispiel für die systematischen Plünderungen christlicher Kirchen und Klöster im besetzten Gebiet, bei denen die Besatzungsbehörden oft in profitabler Beziehung zu den Kunsträubern stehen. [*Zypern Nachrichten* 10 (Oktober 1998) 4; *KNA-ÖKI* 48 (24.11.1998) 11]

12. Kirche von Griechenland

Auseinandersetzung um die Gesandtschaftsvertretung der Kirche Griechenlands in Brüssel

Ein geplanter Besuch von Erzbischof **Christodoulos** von Athen und Ganz Griechenland in Brüssel ist auf die Zeit nach den Europawahlen verschoben worden. Begründet wurde dies damit, daß der Erzbischof sich mit Abgeordneten des Europa-Parlaments treffen möchte, die ihre Amtszeit noch vor sich haben. Vielleicht ist aber der Widerstand seitens des Ökumenischen Patriarchats bezüglich der beabsichtigten Gründung einer Vertretung der Kirche Griechenlands in Brüssel der

eigentliche Grund dafür. Das Ökumenische Patriarchat ist nämlich vom Sinn und Zweck einer solchen Einrichtung, parallel zu seiner eigenen, nicht überzeugt. Als Hauptargument wird angeführt, daß auch die anderen orthodoxen Kirchen dem Beispiel der Kirche Griechenlands folgen könnten. In solch einem Falle würde die Vertretung des Ökumenischen Patriarchats an Bedeutung verlieren.

Die Kirche Griechenlands hingegen steht auf dem Standpunkt, sie sei autokephal und wolle Initiativen ergreifen, die nicht über das Ökumenische Patriarchat abgewickelt werden können, da dieses sich auf türkischem Territorium befindet. Außerdem sei die Vertretung der Orthodoxen durch eine im Vergleich zur katholischen und protestantischen Präsenz kleine Gesandtschaft nicht angemessen. Das Ökumenische Patriarchat wiederum hebt hervor, daß es von den zu seinem Jurisdiktionsbereich zählenden Kirchen bevollmächtigt worden sei, diese bei der EU zu vertreten. Die Kirche Griechenlands vertritt diesbezüglich die Ansicht, weder sollten die Beziehungen zur EU monopolisiert, noch dürfe ihre Präsenz in Brüssel vermindert werden. – Eine Einigung in dieser Frage zeichnet sich trotz mehrerer Gespräche in Konstantinopel, in Athen und zuletzt auf dem Heiligen Berg Athos nicht ab. [*Ta Nea*, 6.11.98]

Wahrzeichen des neuen Flughafens von Athen

Durch eine außergewöhnliche Rettungsaktion ist eine kleine Kreuzkuppelkirche aus dem 16. Jahrhundert im Athener Vorort Spata zum christlichen Wahrzeichen des neuen Athener Flughafens geworden: Das Wallfahrtskirchlein »Zu den Aposteln Petrus und Paulus« wurde auf Schienen um mehr als 300 Meter auf einen nahege-

legenen Hügel versetzt. [*KNA-ÖKI* 48 (24.11.1998) 11]

Neuerungen in der orthodoxen Kirche Griechenlands

Der neue Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland, **Christodoulos Paraskevaïdis**, erfüllt die Erwartungen derer, die sich eine stärkere Orientierung der Orthodoxen Kirche an der Jugend wünschen. Neben der Einführung eines zweiten, späteren Gottesdienstes, besonders für Jugendliche, genehmigte Erzbischof Christodoulos auch den bisher untersagten Kirchenbesuch in Blue Jeans, Miniröcken und kurzen Hosen. Die Forderung der Jugendverbände nach einer »Abendmesse« wurde hingegen mit dem Argument abgewiesen, daß die lebendige liturgische Tradition des Vesper-Gebetes aufrechterhalten werden müsse. [*KNA-ÖKI* 48 (24.11.1998) 11]

Meteora-Klöster beklagen mangelnde staatliche Unterstützung

Zeitungsberichten zufolge beklagen die 6 Meteora-Klöster, daß die ihnen gewährten staatlichen Mittel für die notwendigen Restaurierungsarbeiten unzureichend seien. Der von der UNESCO als Weltkulturerbe eingestufte Klosterkomplex ist ausschließlich auf Spenden angewiesen, die allerdings nicht ausreichen, um die Bausubstanz zu erhalten. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 12; *KNA-ÖKI* 4 (19.01.1999, 13)]

13. Kirche von Polen

Ökumenischer Patriarch zu Besuch in Polen

Vom 10. bis 15. Oktober 1998 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel die seit 1925 autokephale polnische orthodoxe Kirche auf deren Einladung hin und traf dabei

auch mit ihrem neuen Vorsteher, Metropolit **Sawa** von Warschau, zusammen. Bartholomaios weihte orthodoxe Kirchen im Wallfahrtsort Czenstochowa, in Siemiatycze und in Bialystok, wo auch die meisten polnischen Orthodoxen wohnen. Zudem besuchte der Patriarch das Gelände des ehemaligen Konzentrationslagers Auschwitz, das orthodoxe Kloster von Grabarka, und traf mit politischen Führern des Landes zusammen. Schließlich wurde ihm von der Christlichen Theologischen Akademie in Warschau, an der altkatholische, orthodoxe und protestantische Professoren und Studenten gemeinsam wirken, die Ehrendoktorwürde verliehen. [*Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 13; *Ökumenisches Patriarchat, kirchliche Nachrichten* 10–11/1998, 2f.]

14. Kirche von Albanien

Neue Heilige Synode gebildet

Ende Juli 1998 wurde die ordentliche Synode der orthodoxen Kirche in Albanien gebildet. Dies wurde nach siebenjährigen Verhandlungen zwischen dem Ökumenischen Patriarchat, der albanischen orthodoxen Kirche und der albanischen Regierung durch die Ernennung von drei neuen Bischöfen ermöglicht. Die Bischofssynode setzt sich nun zusammen aus dem bereits 1991 eingesetzten Erzbischof **Anastasios** und den neuen Bischöfen **Ignatios (Triantis)** (64), Metropolit des alten Sitzes von Berat, einem Albaner griechischer Abstammung, der bereits 1991 ernannt und 1996 geweiht worden ist; **Joan (Pellushi)** (43), Metropolit des alten Sitzes von Korytsa (Korca), Unterdirektor der Theologischen Akademie der albanischen orthodoxen Kirche und **Kozma (Qirjo)** (77), Bischof von Apollonia. Höhepunkte der sieben Jahre währenden Auseinanderset-

zungen waren in den Jahren 1992 und 1996 die Ernennung und die Weihe von drei Griechen zu Bischöfen in Albanien. Dabei handelte es sich um Bischof Ignatios und die Bischöfe **Alexandros** und **Christodoulos**, die für Argyrokastron und Korytsa vorgesehen waren. Sowohl die Regierung unter **Berisha** als auch diejenige unter **Fatos Nano** hatten sich strikt geweigert, diese Bischöfe einreisen zu lassen. Nach dem erreichten Kompromiß wurde Ignatios akzeptiert und die beiden Albaner ernannt und am 18. bzw. 21. Juli 1998 geweiht. Die 1991 eingesetzte Kommission des Ökumenischen Patriarchats, der die Metropoliten **Evangelos** von Pergamon und **Meliton** von Philadelphia angehören, nahm den Rücktritt der 1992 ernannten Bischöfe Alexandros und Christodoulos an. Die langersehnte Besetzung der Bischofsstühle weckte bei allen Christen Albanien neue Hoffnung auf eine geistliche und materielle Erneuerung der Kirche in Albanien, die von dem völligen Religionsverbot betroffen war. [*Pantainos* 22 (1998) 431 f.; *To Vima*, 26.7.1998, A11; *KNA – ÖKI* 31 (28.7.1998) 2]

Hilfe für geflohene Kosovo-Albaner

Der Sozialdienst der orthodoxen Kirche von Albanien, die »Diakonia Agapes«, hat ein Hilfsprogramm für die rund 20.500 nach Albanien geflohenen Kosovo-Albaner ins Leben gerufen. Besonders die ca. 6.000 Kinder im Alter von vier bis fünfzehn Jahren sollen mit warmer Winterkleidung versorgt werden. Die Hilfsaktion, die von **Klaus Steiner** aus Köln geleitet wird, erhält auch von der Internationalen Orthodoxen Christlichen Caritas (IOCC) Unterstützung. [*Orthodoxie Aktuell* 12/1998, 13; *KNA – ÖKI* 4 (19.01.1999) 13]

15. Kirche in Tschechien und der Slowakei

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Tschechien und der Slowakei

Im Juni 1998 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von Konstantinopel die damals noch autonome orthodoxe Kirche in Tschechien und der Slowakei, deren Oberhaupt Erzbischof **Dorotheos** ist. Während des Besuches brachte dieser seine Dankbarkeit für die Aussendung der heiligen Kyrill und Methodios nach Großmähren durch Patriarch Photios im Jahre 863 zum Ausdruck. Die beiden Heiligen haben in dieser Region durch die Verbreitung der kyrillischen Schrift zur kulturellen Wiedergeburt beigetragen.

Der Patriarch traf sich mit Vertretern der politischen Führung beider Länder und mit führenden Vertretern anderer Kirchen. In Tschechien wurde er herzlich von Präsident **Vaclav Havel** und dem Präsidenten des Senats, **Petr Pithart**, begrüßt. Ein Treffen mit dem römisch-katholischen Erzbischof von Prag, Kardinal **M. Vlk**, fand ebenfalls statt. In der Slowakei traf er sich mit dem Premierminister und amtierenden Staatspräsidenten, **Vladimir Meciar**, der ihn mit der goldenen Medaille des Präsidenten ehrte. Die Politiker beider Länder äußerten ihren Respekt vor der Person des Patriarchen und vor seinem Beitrag zur geistlichen Erneuerung des vereinten Europa und hoben sein Engagement für Frieden und Verständigung der Völker hervor.

Die Kirche in Tschechien und der Slowakei ist jetzt autokephal

Das Ökumenische Patriarchat hat die orthodoxe Kirche in Tschechien und der Slowakei von einer autonomen zu einer autokephalen Kirche erhoben.

Im Jahre 1923 erhielt die Kirche durch Beschluß der damaligen Synode des Ökumenischen Patriarchats ihre Autonomie. Der Erzbischof von Prag und Ganz Tschechien und der Slowakei beantragte am 4. Juli 1998 die Erhebung seiner Kirche von einer autonomen zu einer autokephalen Kirche. Die Synode des Ökumenischen Patriarchats gab diesem Antrag statt und ordnete sie im Rang nach der autokephalen Kirche von Albanien ein. In der Patriarchal- und Synodal-Urkunde mit der Nr. 1058 vom 27. August 1998 wurde festgelegt, daß der Vorsteher dieser Kirche den Titel »Erzbischof von Prag und Ganz Tschechien und der Slowakei« erhält und daß die ihm unterstehenden Bischöfe den Titel des Metropoliten erhalten, analog zu den Kirchen Zyperns, Griechenlands und Albaniens. [*Ekklesia* 17 (1998) 701; *Pantainos* 22 (1998) 431; *Apostolos Barnabas* (11/12 1998) 513 f.]

16. Kirche von Finnland

Neue Zeitschrift für Ikonenmaler

Mit dem Segen des Erzbischofs **Johannes** der Kirche von Finnland und des Metropoliten **Leo** von Helsinki ist »Ikoni-maalari«, eine Zeitschrift für Ikonenmaler, gegründet worden. Sie beschäftigt sich mit verschiedenen Aspekten der Ikonenmalerei. Die Schriftleitung der in finnischer Sprache erscheinenden Zeitschrift liegt bei **Seija Lappalainen**. Zu beziehen ist die Zeitschrift über die Buchhandlung des Valamo-Klosters. [*Hermeneia* 14 (1998) 60]

17. Kirche von Estland

Bischof Simeon verstorben

Der erst am 10. Mai 1998 geweihte Vikarbischof **Simeon (Kruzkov)** des Ökume-

nischen Patriarchates in Estland ist am 21. September 1998 an Herzversagen gestorben. Bischof Simeon wurde 1933 in Tallin geboren, war jedoch russischer Nationalität. Nach seiner Priesterweihe amtierte er in verschiedenen Gemeinden Leningrads, im Gebiet von Pskov und schließlich an der Mariä-Entschlafung-Kirche in Tartu (Estland). 1996 schloß er sich der dem Ökumenischen Patriarchat unterstehenden estnischen Metropole an und wurde 1998 zum Bischof für deren rund 50 Gemeinden mit 7000 Gläubigen ernannt. Von den 84 orthodoxen Pfarreien Estlands gehören nunmehr fünfzig zumeist estnisch-sprachige Gemeinden zum Ökumenischen Patriarchat. [*Orthodoxie Aktuell* 6-7/1998, 22; *Orthodoxie Aktuell* 11/1998, 12]

Rechtsprobleme in Estland

Der Vorsteher der zum Moskauer Patriarchat gehörenden autonomen estnischen orthodoxen Kirche, Erzbischof **Kornilij (Jakobs)** von Tallin und ganz Estland, hat beklagt, daß die Kirche immer noch keinen Rechtsstatus als Körperschaft besitzt und daher im Gespräch um die Zugehörigkeit der estnischen Kirchen und anderen Angelegenheiten benachteiligt sei: »Dies ist besonders leidvoll, weil wir keinen Körperschaftsstatus haben und sich daher unsere Gemeinden nicht vor Gericht verteidigen können. (...) Gemeinden, die ihre Pfarrhäuser verloren haben, haben keinen Platz für die Geistlichkeit, um sie zu beherbergen; wenn dann der Priester von weither kommen muß, wird das liturgische Leben unterbrochen. Wir haben keinen Platz für unsere Katecheseschulen, für die karitative und soziale Arbeit, für Publikationsarbeit, zur Herstellung von Kerzen, Ikonen und Kirchenbedarf«. Nur 28 Gemeinden seien unter dem Moskauer Patriarchat geblieben, sie würden aber über

80% der Orthodoxen Estlands umfassen. Die Kirchenleitungen in Moskau und Konstantinopel bemühen sich um eine einvernehmliche Lösung. Deshalb soll demnächst eine gemeinsame Delegation beider Patriarchate nach Estland reisen, um die Probleme vor Ort zu prüfen. [*Orthodoxie Aktuell* 1/1999, 9]

B. Altorientalische Kirchen

Neuer armenischer Patriarch von Konstantinopel gewählt

Am 14. Oktober 1998 wurde der 42 Jahre alte Erzbischof **Mesrop Mutafyan** zum neuen armenischen Patriarchen von Konstantinopel gewählt. Das Oberhaupt der derzeit rund 65.000 Armenier in der Türkei gilt als aufgeschlossener Vertreter der jüngeren Generation der armenischen Christen. Im Vorfeld der Wahl kam es zu erheblichen Spannungen, da staatliche Behörden massiv in die Wahlvorbereitungen eingegriffen hatten. So wurde die Wahl Mutafyans zum kommissarischen Patriarchen vom 16. März 1998 angefochten und unter Strafandrohung die Einsetzung des 73 Jahre alten, pensionierten Erzbischofs **Sahan Sivaciyan** gefordert. In einem Interview nannte Mutafyan als wichtigste Herausforderung für die Armenische Apostolische Kirche in der Türkei den Umgang mit dem Sprachproblem und die Aufgabe, in einer vorwiegend nicht-christlichen Umgebung die eigene, christliche Identität zu bewahren. [*KNA-ÖKI* 47 (17.11.1998) 13]

Priesterweihe in Köln

Am 21. November 1998 wurde der armenische Diakon **Hagop Nalbandian** während des Vespersgottesdienstes in der

Hl. Sahag-Mesrop-Kirche zu Köln zum geistlichen Amt berufen und von Erzbischof **Karekin Bekdjian** auf den Namen **Armasch** gesalbt. Vater Armasch stammt aus der armenischen Diasporagemeinde in Aleppo, wo er geboren wurde. Im Januar 1987 trat er in die Geistliche Geworgyan Akademie in Etschmiadzin ein und wurde im September desselben Jahres zum Diakon geweiht. 1993 kam er nach Deutschland, wirkte zunächst in mehreren Kirchengemeinden, bis er schließlich 1994 das Studium der Theologie in Erlangen aufnahm. [*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 102 (1998) 24]

C. Orthodoxie und Ökumene

Begegnung zwischen Vertretern der russischen orthodoxen Kirche und der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 13. bis zum 17. Mai 1998 fanden auf Einladung von Metropolit **Filaret** von Minsk und Slutsk, Exarch von Weißrußland, in Minsk die fünften theologischen Gespräche zwischen Vertretern der russischen orthodoxen Kirche und einer Delegation der Deutschen Katholischen Bischofskonferenz unter der Leitung des Erzbischofs von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**, zum Thema »Einheit und Vielfalt in der Kirche – Grenzen der Kirche« statt. Tagungsort war die Theologische Fakultät der Europäischen Universität für Geisteswissenschaften.

Teilnehmer der beiden Delegationen waren:

– für die russische orthodoxe Kirche der Metropolit **Filaret** von Minsk und Slutsk, Patriarchalexarch von ganz Weißrußland, Erzpriester **Vladislav Tsy-pin**, Dozent an

der Geistlichen Akademie Moskau, Erzpriester **Vladimir Baskirov**, Dozent an der Theologischen Fakultät der Europäischen Universität Minsk, Priester **Igor Adrianov**, Dozent an der gleichen Fakultät, **A. J. Ossipov**, Professor an der Geistlichen Akademie Moskau, **V. A. Kucumov**, Mitarbeiter im Sekretariat des Kirchlichen Außenamtes für die Beziehungen zu den christlichen Konfessionen, und **Aleksej Vasin**, Student am Priesterseminar Minsk.

– für die Deutsche Bischofskonferenz **Friedrich Kardinal Wetter**, Erzbischof von München und Freising, **Paul-Werner Scheele**, Bischof von Würzburg, **Franz X. Eder**, Bischof von Passau, **Lothar Waldmüller**, Domkapitular in München, **Werner Löser SJ**, Professor an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen/Frankfurt, **Albert Rauch**, Direktor des Ostkirchlichen Instituts Regensburg, und **Helmut Wiesmann** aus der Zentralstelle Weltkirche im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Das Thema »Einheit und Vielfalt« wurde in verschiedenen Referaten entfaltet, die der Gesprächsgruppe vorgelegt und eingehend diskutiert wurden.

Die Verbundenheit im gemeinsamen christlichen Glauben kam in den Gottesdiensten in der katholischen Kathedrale bzw. der orthodoxen Hl.-Geist-Kathedrale zum Ausdruck, an denen beide Delegationen teilnahmen. Daneben wurden in einem Rahmenprogramm wichtige orthodoxe Kirchen und Einrichtungen in Minsk besucht.

Während der von allen Teilnehmern intensiv erlebten Tage der brüderlichen Begegnung bestand Übereinstimmung in der Überzeugung, daß fortbestehende Trennungen nicht als unüberwindbar anzusehen sind und gute Beziehungen zwischen

den Schwesterkirchen der Verkündigung des gemeinsamen christlichen Glaubens nur förderlich sein können. [*Orthodoxie Aktuell*, 8/1998, 23 ff.]

Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. Friedrich Heyer

Ende Oktober 1998 verlieh die Orthodox-Theologische Fakultät im rumänischen Sibiu (Hermannstadt) die Ehrendoktorwürde an **Prof. Dr. Friedrich Heyer**, vor seiner Emeritierung langjähriger Ordinarius für Konfessionskunde an der Universität Heidelberg. Der Festakt fand im Rahmen eines Symposions statt, das gemeinsam von der Orthodox-Theologischen Fakultät Sibiu und der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz /Österreich organisiert worden war. [*Hermeneia* 14 (1998) 63]

Dialog zwischen Orthodoxen und Lutheranern zum Thema »Gnade Gottes, Rechtfertigung und Synergie«

Vom 31. Juli bis 8. August 1998 fand in Sigtuna (Schweden) unter dem Vorsitz des Erzbischofs **Spyridon** von Amerika und des lutherischen Bischofs **William Lazereth** die 9. Vollversammlung der Gemischten Kommission des Theologischen Dialogs zwischen Orthodoxen und Lutheranern statt. Der lutherische Professor **Bruce Marshall** sprach über »Erlösung als Rechtfertigung und Vergöttlichung« und Professor **Blasios Fidas** referierte zu dem Thema »Synergie und Erlösung«. Am Ende des Treffens wurde der gemeinsame theologische Text »Erlösung: Gnade Gottes, Rechtfertigung und Synergie« verabschiedet, der nach gewohntem Brauch durch das Ökumenische Patriarchat und den Lutherischen Weltbund zwecks weiterer Entscheidung an die Kirchen weitergeleitet wird. Die Gemischte Kommission

soll sich bei ihrer nächsten Sitzung mit dem Thema »Das Mysterium der Kirche« beschäftigen. [*Enimerosis* 9 (1998) 7]

»Gemeinsame Überlegungen« der Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenisches Problem

Die 1996 in Konstancin (Polen) verabschiedeten »Gemeinsamen Überlegungen« sind das Ergebnis der orthodox-altkatholischen Diskussion über die Stellung der Frau in der Kirche von der frühen Geschichte bis hin zu neueren soziokulturellen Tendenzen. Es sei nicht zu verneinen, daß die Frauen vielfältige ekklesiale Dienste in Anspruch nehmen und teilweise auch Leitungsaufgaben übernehmen können. Die Frage, warum Frauen nicht auch den priesterlichen Dienst leisten können, ließe sich nicht einfach aus der Geschichte der Kirche beantworten, sofern diese Geschichte mit der Tradition identifiziert wird. Vielmehr sei dazu eine hermeneutische Besinnung erforderlich. Zu dieser Besinnung über das fundamentale Phänomen der Geschlechtsdifferenzierung des Menschen gehöre auch das Thema der Christusrepräsentation bzw. Christusikonizität des Priesters und dessen Zusammenhang mit dem männlichen Geschlecht, was sich als unhaltbar zu erweisen scheint. Die Tradition der Alten Kirche, der Kirchenväter, könne zwar als theologische Grundlage angenommen werden, die Inkarnation des Logos Gottes in Jesus Christus aber umfasse die Annahme der gemeinsamen Natur von Mann und Frau und führe auch beide zur Gottesebenbildlichkeit. Die jahrhundertelange Nichtordination der Frauen kann zwar als ein geschichtliches Faktum angesehen werden und wird wohl auch dort fortgeführt werden, wo die kulturellen Faktoren ein sol-

ches Begründungsmuster verlangen, könne aber dort anders gesehen werden, wo diese Faktoren sich verändert haben. Entscheidend für eine veränderte Auffassung hinsichtlich der Ordination der Frauen wird eine dogmatisch-theologische Betrachtung sein. [*Orthodoxie Aktuell* 8 (1998) 25–27]

Weltkirchenrat feiert in Amsterdam

Der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) feierte in Amsterdam – dem Ort seiner Gründung – mit einem Festgottesdienst und einem Symposium sein 50jähriges Bestehen. Auf der ganzen Welt schlossen sich anglikanische, orthodoxe und protestantische Gläubige mit Gottesdiensten an. Allerdings blickt der ÖRK auch mit Sorge in die Zukunft. Angesichts der wachsenden Spannungen zwischen der orthodoxen und der protestantischen Seite denkt auch das russische Patriarchat an einen Austritt, wie ihn bereits die orthodoxen Kirchen Georgiens und Bulgariens vollzogen haben. Vor allem das unterschiedliche Verständnis bezüglich Fragen wie der Frauenordination, der Benutzung der inklusiven Sprache in der Bibel und der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften, treibe einen Keil in das ökumenische Bemühen. [*Rheinischer Merkur* 39 (25.09.1998) 30]

Gemischte Internationale Kommission der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche zum Thema der unierten Kirchen

Vom 15. bis 20. Juni 1998 traf sich unter dem Vorsitz des Erzbischofs **Stylianos** von Australien (Ökumenisches Patriarchat) und des Kardinals **Edward Idris Cassidy** (Römisch-katholische Kirche) die Gemischte Internationale Kommission für den Theologischen Dialog der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche in

Ariccia nahe Rom. Dieses Treffen wird als Fortsetzung der Versammlung von Balamad (1993) gesehen und berücksichtigte auch die Vorschläge der Innerorthodoxen Kommission, die sich am Sitz des Ökumenischen Patriarchats im Phanar 1995 und 1997 beraten hatte.

Die Kommission erarbeitete einen gemeinsamen Text zum Thema »Die ekklesiologischen und kanonischen Konsequenzen der unierten Kirchen«. Es wurde bestätigt, daß die Union weder Methode noch Typus der angestrebten Vereinigung der beiden Kirchen sein kann. Im weiteren wurde festgestellt, daß die Gründung, die Organisation und die Aufgabe der unierten Kirchen ein Hindernis darstellten, da die Union mit der Ekklesiologie der unzertrennten Kirche in Widerspruch stehe. Außerdem hätten die unierten Kirchen aus ihrer Verbindung zur Römisch-katholischen Kirche Verpflichtungen, insbesondere in Bezug auf den ökumenischen Dialog. [*Pantainos* 90 (1998) 341]

Dr. Hanfried Krüger gestorben

Der langjährige Leiter der Ökumenischen Zentrale und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK), **Dr. Hanfried Krüger**, ist im Alter von 84 Jahren gestorben. Dr. Krüger leitete von 1953 bis 1979 das Ökumene-Referat des Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland und kann als einer der Pioniere der ökumenischen Bewegung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg angesehen werden. Für seine Verdienste auf diesem Gebiet wurde er 1982 von der Universität Mainz zum Honorarprofessor ernannt. [*KNA-ÖKI* 52/53 (22.12.1998) 24]

Wahlen innerhalb des ÖRK in Harare

Obwohl die Orthodoxen Kirchen rund 40% aller im ÖRK repräsentierten Christen erfassen, wurde bei den Wahlen der Anteil ihrer Vertreter im ÖRK nicht gesteigert. Dieser beträgt nach den Wahlen 24,6% gegenüber 22% Reformierten, je 10% Anglikaner und Methodisten, 8,6% Lutheranern, je 6,7% Pfingstlern und einheimischen afrikanischen Kirchen, wie zum Beispiel der »United Reformed Church« und 4,7% Baptisten. Der Rest verteilt sich auf kleinere Kirchen. Somit bildet die Orthodoxe Kirche die stärkste, doch keineswegs repräsentative Minderheit im ÖRK. [*Orthodoxie Aktuell* 1/1999, 14]

Ökumenefeindliche Richtlinien der russischen Auslandskirche

Ende 1998 hat die Diözese der russischen Auslandskirche für Ostamerika und New York ein Handbuch für den Klerus publiziert, in dem erklärt wird, daß Geistliche der Auslandskirche bei der Begegnung mit Klerikern anderer orthodoxer Kirchen diesen den üblichen brüderlichen Gruß verweigern sollten. Diese Richtlinien hat Bischof **Gabriel Chemodakov** von Manhattan, der als Vikarbischof der genannten Diözese für das Handbuch verantwortlich ist, mit folgenden Worten verteidigt: »Wenn orthodoxe Priester einander begrüßen, dann sprechen sie die Worte ›Christus ist unter uns‹ und geben sich gleichzeitig einen dreifachen Kuß und küssen einander die Hand. Wenn aber ein solcher Priester einem Hierarchen untersteht, der enthusiastisch an den ökumenischen Exzessen teilnimmt, dann kann angesichts des Anathemas, das unser Bischofskonzil dem Ritus der Orthodoxie hinzugefügt hat, Christus nicht zwischen

ihm und uns sein. Unser Bischofskonzil hat das Anathema gegen die Häresie des Ökumenismus schon 1983 erlassen, und sein Text wurde erst kürzlich vom Bischofskonzil im Mai 1997 bekräftigt. ... In dieser neuen Häresie liegt die Gefahr auf der Lauer, um die Seele der Menschen zu zerstören; deshalb müssen wir in unseren Beziehungen zu kirchlichen Gruppen, die an der ökumenischen Bewegung teilnehmen und in sie involviert sind, mit äußerster Vorsicht umgehen«. [*Orthodoxie Aktuell* 1/1999, 12]

Umstrukturierung des »Ostkirchlichen Instituts« in Würzburg

Im Laufe seiner Umstrukturierung wird das »Ostkirchliche Institut« in Würzburg, eine römisch-katholische Einrichtung zum Studium der orthodoxen und orientalischo-orthodoxen Kirchen, das von **P. Dr. Hermenegild Biedermann** gegründet und bis zu seinem Tode am 26. Oktober 1994 geleitet wurde, in die Universität Würzburg eingegliedert. Die Augustinerprovinz, die bisher das Institut finanziell trug, hat sich inzwischen ganz aus der Finanzierung zurückgezogen, das Gebäude des ehemaligen Klosters St. Bruno im Steinbachtal der Diözese Würzburg gratis überlassen und auf Besoldung der ordenseigenen Mitarbeiter im Institut verzichtet. Direktor des Instituts ist nun **Prof. Dr. Jakob Speigl** vom Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte. Das Institut wird weiterhin die renommierte Zeitschrift »Ostkirchliche Studien« publizieren. [*Orthodoxie Aktuell* 1/1999, 15]

D. Sonstiges

Weniger Austritte aus der Römisch-katholischen Kirche

Die Zahl der Austritte aus der Römisch-katholischen Kirche Deutschlands ist 1997 gegenüber dem Vorjahr erneut um 7 Prozent auf 123.813 gesunken. Dies teilte die Deutsche Bischofskonferenz in Bonn mit. Wie die Statistik weiter ausweist, ließen sich 1997 mehr als 15.000 Erwachsene und Jugendliche über 14 Jahre in die Katholische Kirche aufnehmen (1996: 7.700) oder kehrten nach erklärtem Austritt wieder zurück in den Schoß der Kirche. Der Bevölkerungsanteil der Katholiken betrage in den alten Ländern 40,7, in den neuen Ländern mit Berlin 6,2 Prozent, insgesamt etwas mehr als ein Drittel der Bevölkerung. Die Zahl der Priester sank jedoch um 170 auf 13.535. [*Süddeutsche Zeitung* (24.11.1998) 5]

Heinrich Fries gewürdigt

Der im Alter von 87 Jahren am 19. November 1998 in München verstorbene Professor für Fundamentaltheologie, **Heinrich Fries**, wurde vom Erzbischof von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**, als »einer der Pioniere und Wortführer des ökumenischen Gesprächs« gewürdigt. Fries habe einen »besonders wichtigen Vermittlungsdienst zwischen dem christlichen Glauben und dem modernen Denken geleistet«. Auch die deutschen Bischöfe und insbesondere der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, der Mainzer Bischof **Karl Lehmann**, dankten Fries für seinen jahrzehntelangen Einsatz zugunsten der Theologiestudenten und der Einheit der Kirche. [*KNA-ÖKI* 48 (24.11.1998)]

Kompendium Feministische Bibelauslegung

Luise Schottroff, Professorin für Neues Testament in Kassel, und **Marie-Therese Wacker**, Theologieprofessorin in München, haben das »Kompendium Feministische Bibelauslegung« herausgegeben, das aus Kurzbeiträgen zu allen Büchern der Bibel besteht und aufschlußreich für die Geschichte der Frau ist. Nach Angaben der Autorinnen gibt es nur in Nordamerika zwei vergleichbare Werke. [*Christen heute* 1998, S. 218]

Neues Standbild Kaiser Konstantins des Großen

An der Südpforte der anglikanischen Kathedrale von York, nahe der Stelle, an der der hl. Konstantin am 25. Juli 306 zum Kaiser des Römischen Reiches ausgerufen wurde, ist jetzt eine lebensgroße Statue auf einem 1,80 m hohen Sockel errichtet worden. Kaiser Konstantin wird von der Orthodoxen Kirche als Heiliger, »den Aposteln gleich«, am 21. Mai verehrt. [*KNA-ÖKI* 48 (24.11.1998) 11]

Vorwärtskommen in der Diskussion um islamischen Religionsunterricht

Mit der Anerkennung des Dachverbandes »Islamische Föderation« als Religionsgemeinschaft und dem damit verbundenen Recht, islamischen Religionsunterricht in öffentlichen Schulen zu erteilen, wurde jetzt ein weiterer Schritt in Richtung eines staatlich integrierten islamischen Religionsunterrichtes getan. Die meisten der 750.000 in Deutschland lebenden muslimischen Kinder und Jugendlichen besuchen zur religiösen Unterweisung Koranschulen oder Moscheevereine. Hier entzieht sich der Unterricht der Imame jeglicher staatlichen Aufsicht und bietet somit einen

idealen Nährboden für »islamistische« Positionen. Zur Freude über die näherkommende Lösung des Problems treten nun wichtige Fragen hinzu, zum Beispiel jene bezüglich eines geplanten Einheitsunterrichtes angesichts der organisatorischen Zersplitterung des Islam oder die nach der Eignung und Vorbildung der Lehrer. In diesem Sinne müßten zuallererst die umstrittenen Begriffe geklärt werden, wie etwa der der »Nation«, welcher im Islam untrennbar mit der Religion verknüpft ist. [*Rheinischer Merkur* (13.11.1998), 1]

Gefahr des saudi-arabischen Fundamentalismus

Amin Fahim, der frühere Präsident des Internationalen Katholischen Büros zum Schutz des Kindes in Kairo, warnte vor der »expansionistischen Logik«, die dem wahabitischen Islam innewohnt der sich verschiedenster Mittel bediene, wie z.B. der Infiltrierung der Medien und des Schul- und Rechtssystems in gemischtreligiösen Staaten. In diesem Sinne wurde erst kürzlich ein neues Gesetz verabschiedet, in dem gewisse Hürden gegen religiöse Manipulation aufgerichtet wurden. Was die Terroristenausbildung in fundamentalistischen Staaten betreffe, so sei das zentrale Motivationsmittel dabei die Überzeugung, daß der Tod im »Glaubenskampf« die ewige Seligkeit nach sich zieht. Die Gesellschaften an sich, besonders Ägypten, seien eigentlich nicht gewaltfreudig, betonte Fahim. [*KNA-ÖKI* 34 (18.08.1998)]

»Jesus-Boot« soll im Vatikan ausgestellt werden.

Das circa 2000 Jahre alte Fischerboot, das vor 13 Jahren im See Genezareth entdeckt und seitdem restauriert wurde, soll im Vatikan ausgestellt werden. Nach An-

gaben des israelischen Rundfunks hat der Vatikan weitere Restaurierungsarbeiten in Höhe von 2,5 Millionen Mark zugesagt, um das Boot für 3 Monate in Rom ausstellen zu können. Dieses Vorhaben wird unter Archäologen kontrovers diskutiert. Ein israelischer Wissenschaftler erklärte, daß die extrem lange Lagerung im See das Holz so angegriffen habe, daß es sehr leicht zerstört werden könne. [*Süddeutsche Zeitung* 12.1.1999, S.12]

*Aus der Chronik
der Ausbildungseinrichtung
für Orthodoxe Theologie
im Jahre 1998:*

a. Personal: Dem Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie und Gründer der neuen gleichnamigen Ausbildungseinrichtung der Ludwig-Maximilians-Universität, Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou, wurde am 3. Dezember 1998 die Ehrendoktorwürde der »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Tarnovo (Bulgarien) verliehen. Prof. Nikolaou ist der erste nicht bulgarische orthodoxe Theologe, der diese Auszeichnung erhielt. (Vgl. unten, S. 119ff.).

Der langjährige wissenschaftliche Assistent des Lehrstuhls von Prof. Nikolaou, Dr. **Konstantin Nikolakopoulos**, habilitierte sich am 23. Juli 1998 in der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität für das Fach »Neues Testament (Orthodoxe Theologie)«. Das Thema seiner Habilitation lautete: »Die ›unbekannten‹ Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode«. Im Anschluß daran wurde für Dr. Nikolakopoulos die Lehrbefugnis für das betreffende Fach beantragt. Inzwischen wurde diesem Antrag von der Universitätsleitung stattgegeben, und Herr Dr. theol. habil. K. Nikolakopoulos ist somit am 25. Januar 1999 zum Privatdozenten in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie ernannt worden.

Die drei übrigen Professorenstellen (außer dem Lehrstuhl von Prof. Nikolaou) werden im akademischen Jahr 1998/99 durch folgende Personen vertreten: Privatdozent Dr. theol. habil. **Konstantin Niko-**

lakopoulos (München) für Biblische Theologie (Schwerpunkt: Neues Testament), Prof. Dr. **Vladimir Fedorov** (St. Petersburg, im WS 1998/99) und Prof. Dr. **Totju Koev** (Sofia, im SS 1999) für Systematische Theologie (Schwerpunkt: Dogmatik) und Prof. Dr. **Vladimir Ivanov** (Berlin/Moskau, im WS 1998/99) für Praktische Theologie (Schwerpunkt: Liturgik).

Mittlerweile wurde Dr. **Vladimir Ivanov** zum Professor auf Zeit (fünf Jahre) für die Fächergruppe »Praktische Theologie« berufen. Seine Ernennung wird zum 1. April 1999 erfolgen; er wird somit die Forschung und Lehre der betreffenden Fächergruppe (speziell: Liturgik, Pastoral und Religionspädagogik/Homiletik) bis zum 31. März 2004 wahrnehmen.

Auch die Besetzung der beiden anderen Professuren schreitet voran. Wie bereits angedeutet (*Ofo* 12, 1998, 159), sind im Frühjahr 1998 die zweite C 4-Professur (Lehrstuhl für systematische Theologie) auf Lebenszeit, und die zweite C 3-Professur (für Biblische Theologie) auf Zeit (fünf Jahre) ausgeschrieben worden. Die Berufungskommissionen sowie der erweiterte Fachbereichsrat haben inzwischen für die jeweilige Professur eine Dreierliste aufgestellt (in ihren Sitzungen am 22. Dezember 1998 und am 17. Februar 1999), die dem Senat zugeleitet wurden. Es ist davon auszugehen, daß beide Professorenstellen im Laufe des Jahres 1999 besetzt werden. Die Ausbildungseinrichtung wird dadurch leichter und besser ihre Funktionsfähigkeit entfalten können.

Die Assistentenstelle beim Lehrstuhl von Prof. Nikolaou hat zum 1. November 1998 Herr Dipl. theol., Dipl. jur., LLM

Anargyros Anapliotis als Wissenschaftlicher Mitarbeiter übernommen. Als neue wissenschaftliche Hilfskräfte beim Lehrstuhl für systematische Theologie werden ab 1. September 1998 Frau Dipl. theol. **Maria Mastorogianni** und Herr Dipl. theol. **Miltiadis Vanco** beschäftigt.

b. Gemeinsame Kommission: Da die Amtszeit der im Dezember 1996 gebildeten **Gemeinsamen Kommission** am 18. Dezember 1998 zu Ende ging, wurde sie nach einem Antrag des Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission durch Beschlüsse des akademischen Senats der Universität in seinen Sitzungen vom 26. November 1998 und 17. Dezember 1998 für die Zeit vom 19. Dezember 1998 bis 18. Dezember 2002 wie folgt neu zusammengesetzt: Die vier Professoren für Orthodoxe Theologie, derzeit neben Dr. Dr. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**, Dr. **Vladimir Fedorov** (Gastprofessor), Dr. **Vladimir Ivanov** (Gastprofessor), Dr. **Konstantin Nikolakopoulos** (Vertreter einer Professur), Prof. Dr. **Heinrich Döring** von der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Gunther Wenz** von der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Edgar Hösch** von der Philosophischen Fakultät für Geschichts- und Kunstwissenschaften, Frau Prof. Dr. **Irmgard Bock** als Frauenbeauftragte mit vollem Stimmrecht (Fakultät für Psychologie und Pädagogik); zwei Vertreter der wissenschaftlichen Mitarbeiter aus dem Institut für Orthodoxe Theologie, Frau Dipl. theol. **Maria Mastorogianni** und Herr Dipl. theol., Dipl. jur. **Anargyros Anapliotis**; ein Vertreter der sonstigen Mitarbeiter, Frau **Ursula Reinhardt**; zwei Vertreter der Studenten der Orthodoxen Theologie, Herr **Georgios Vlachonis** und Herr **Antonios Vichos**. In ihrer ersten Sitzung am 22. Dezember

1998 wählte die neu bestellte Gemeinsame Kommission Prof. Nikolaou zu ihrem Vorsitzenden und Prof. Wenz zu seinem Stellvertreter.

c. Studenten: Die Zahl der Studenten, die sich im WS 1998/99 für den Studiengang Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug einundvierzig. Im Jahr 1998 haben vier Studenten ihre Diplom-Vorprüfung erfolgreich abgelegt.

d. Promotionsordnung: Der von Prof. Nikolaou erarbeitete Entwurf einer Promotionsordnung für Orthodoxe Theologie wurde in mehreren Sitzungen der Gemeinsamen Kommission besprochen. In ihren Sitzungen am 11. und 25. November 1998, an denen auch die der Gemeinsamen Kommission nicht angehörenden Professoren der beiden Theologischen Fakultäten teilnahmen, wurde die Promotionsordnung verabschiedet und dem Senat der Universität zur Beschlußfassung vorgelegt. Der Senat hat sie in seiner Sitzung vom 28. Januar 1999 beschlossen und sie wird in Kürze in Kraft treten.

Sonstiges

* Am 21. Januar 1998 wurde vom Bayerischen Fernsehen der Film mit dem Titel: »Stationen. Die orthodoxen Christen in Bayern« gesendet. Mit Bildern aus dem Lehrbetrieb und mit einem Interview von Prof. Nikolaou wurde u.a. die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie vorgestellt.

* Am 26. Februar wurde in Bonn in Anwesenheit des Bundespräsidenten Herrn Herzog und weiterer prominenter Persönlichkeiten aus Politik und Kirche der 60. Geburtstag des Metropoliten von Deutschland Augustinos gefeiert; anlässlich dieser Feier überreichte Prof. Nikolaou dem Me-

tropoliten das 2. Heft des »Orthodoxen Forums« (Jg. 1997), das ihm gewidmet wurde.

* Herausgabe des 6. Bandes der »**Münchener Universitätsschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie**«, hrsg. von Th. Nikolaou: **Georgios Mantzaridis**, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, 137 S.

* Herausgabe des 3. Bandes der Reihe »**Liturgische Texte und Studien**«, hrsg. von Th. Nikolaou: Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Theodor Nikolaou**, München 1998, 82 S.

* Der Eröffnungsgottesdienst für das akademische Jahr 1998/99 wurde unter Teilnahme mehrerer orthodoxer Geistlicher aus München am 16. November in der Allerheiligenkirche gefeiert; die Ansprache hielt Prof. Nikolakopoulos. (Siehe unten, S. 135 ff.).

* Probevorlesungen der Kandidaten Dr. J. Kourembeles, Prof. Dr. G. Martzelos, Prof. Dr. Z. Oancea und Dr. A. Vletsis im Rahmen des Berufungsverfahrens für den Lehrstuhl für Systematische Theologie am 30. November.

Prof. Th. Nikolaou:

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in München, 30. Januar.

Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Anwesenheit des österreichischen Bundeskanzlers Herrn Klima in Salzburg, 7. März.

Interview über das Thema »**Die Bedeutung der Orthodoxie im Westen**«, das am 27. März vom »Griechischen Rundfunk« gesendet wurde.

Reise in die U.S.A. vom 6. bis 18. April, wo Prof. Nikolaou u.a. die Holy Cross Greek Orthodox Theological School in Boston besuchte und Kontakte und Gespräche mit mehreren Kollegen hatte.

Teilnahme an der Tagung der Stiftung »Pro Oriente« über das Thema »Der Ausgang des Hl. Geistes« in Wien, 14. bis 17. Mai.

Teilnahme an der Tagung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn, 6. bis 7. November.

Vortragstätigkeit:

»**Die Einheit der Kirche angesichts des 3. Jahrtausends**« in der Vortragsreihe des Seniorenstudiums »Grundkurs Religion« der Universität München, 5. Februar.

»**Geistige und politische Strömungen vor dem Fall Konstantinopels**« in der Allerheiligenkirche für die griechischen Studenten in München, 30. Mai.

»**Das Amtsverständnis in der Orthodoxen Kirche**« in der Akademie Franz Hitze in Münster, 21. September.

»**Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit der Kirche**« in der Akademie Franz Hitze in Münster, 21. September.

»**Das Amt als konstitutives Element der Kirche**« in der Reihe »Kevelaer Gespräche« in Kevelaer, 22. September.

»**Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht**« in der Reihe »Kevelaer Gespräche« in Kevelaer, 22. September.

»**Gedanken über die Zukunft des Christentums**« anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde in Veliko Tarnovo im Rahmen der Festlichkeiten zum 35jährigen Jubiläum der »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Tarnovo (Bulgarien), 3. Dezember.

Prof. K. Nikolakopoulos*Vortragstätigkeit:*

»Die Musik-Tradition in Griechenland und ihre Entwicklung« im Rahmen des dies academicus und des »Griechischen Länderabends« im Collegium Oecumenicum in München, 2. Juli.

»Griechische Musik im östlichen Mittelmeerraum« im Rahmen des Sommerfestes der orthodoxen Studentenschaft im Ludwigkolleg in München, 26. Juli.

(Red. von **Anargyros Anapliotis** und **Dieter Fahl**)

Anhang zur Chronik I

Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Th. Nikolaou durch die »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Tarnovo, Bulgarien (Siehe auch oben, S. 114).

Nach vorangegangenem Beschluß des Rates der Theologischen Fakultät und entsprechendem Antrag desselben beschloß der Akademische Rat der »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Tarnovo (Bulgarien) am 12. Oktober 1998, Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou, den Ehrentitel »Doktor honoris causa« zu verleihen.

Prof. Nikolaou, der am 2. Dezember 1998 in Bulgarien einreiste, wurde vom Dekan der Fakultät in Veliko Tarnovo, Prof. Dr. Totju Koev, und von Prof. Dr. Ivan Dimitrov am Flughafen von Sofia erwartet. Am selben Tag wurde er von seiner Seligkeit dem Patriarchen von Sofia und ganz Bulgarien, Herrn Maximos, zu einem ausführlichen Gespräch empfangen. Während seines Aufenthaltes in Bulgarien, das er am 6. Dezember verließ, hatte er außerdem die Gelegenheit, die historischen Klöster von Trojan und Drjanovo zu besichtigen.

Die Auszeichnung fand am 3. Dezember 1998 im Rahmen der Festlichkeiten zum 35jährigen Jubiläum der Universität von Veliko Tarnovo statt. Nach dem feierlichen Einzug in den Senatssaal der Universität und in Anwesenheit der Mitglieder des Akademischen Rates, vieler Professoren und zahlreicher Studenten führte der Rektor der Universität, Prof. Dr. Ivan Stojanov, in seinem Rechenschaftsbericht u.a. aus, daß die Universität seit ihrem Bestehen insgesamt neun Mal den Ehrendokortitel verliehen hat. Bei der Feier waren auch einige Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, wie z. B. der Direktor des Kultusministeriums in Sofia, Prof. Hristov, und der Metropolit von Veliko Tarnovo anwesend.

Die Laudatio auf Prof. Nikolaou hielt der Dekan der Theologischen Fakultät der Universität von Veliko Tarnovo, Prof. Dr. Totju Koev; hier der Wortlaut seiner Rede:

Leben und Werk von Prof. Th. Nikolaou. Eine Skizze

von Prof. Dr. Totju Koev, Dekan

»Die angenehme Aufgabe des Fakultätsrates der Orthodoxen Theologischen Fakultät, Ihnen einen kurzen Lebenslauf und einige Informationen über die wissenschaftliche Laufbahn von Univ.-Professor Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou anlässlich der Ver-

leihung des Titels »Doctor honoris causa« der Universität »Hll. Kyrill und Method« zu Veliko Tarnovo zu präsentieren, nehme ich mit Freude wahr.

Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou wurde am 24. März 1942 in Anawra/Magnesia, Griechenland, geboren. Er studierte Theologie, Klassische Philologie und Philosophie an der Theologischen Fakultät des Ökumenischen Patriarchats in Chalki bei Konstantinopel, dann in Bonn und Thessaloniki. 1968 promovierte er zum Dr. phil. in Bonn und 1981 zum Dr. theol. in Thessaloniki. 1975 hat er sich für das Fach »Griechische Patristik und Byzantinische Geistesgeschichte« an der Christkatholischen Fakultät der Universität Bern habilitiert und 1976 an die Universität Bonn umhabilitiert. In der Universität Bonn hatte er seit 1972 einen Lehrauftrag für orthodoxe Theologie; im Jahr 1976 wurde er Privatdozent und 1978 außerplanmäßiger Professor an der Universität Bonn. Im darauffolgenden Jahr, 1979, wurde er zum Oberassistenten an der Universität Bonn ernannt.

Seit dem 1. November 1984 ist er Inhaber des damals neugegründeten Lehrstuhls für »Orthodoxe Theologie« und Leiter des gleichnamigen Instituts der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Besonders groß und wertvoll sind sein Verdienst und seine Verantwortung für die Errichtung der »Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie«, die neben der Katholischen und der Evangelischen die dritte theologische Fakultät der Universität München ist. Es ist die erste und bislang einzige staatliche orthodoxe Fakultät in ganz Westeuropa. Seit 1996 führt er den Vorsitz der interfakultativen Gemeinsamen Kommission, die diese Einrichtung leitet.

Im Jahre 1972 erhielt Prof. Nikolaou den Ehrenpreis der Akademie der Wissenschaften von Athen und seit 1991 ist er ordentliches Mitglied der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg (Österreich).

Besonders intensiv ist sein Engagement im ökumenischen Dialog. Unter anderem nimmt er seit fast dreißig Jahren an den theologischen Gesprächen zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland aktiv teil. Seit 1977 ist er Mitglied der Internationalen Gemischten Kommission für den offiziellen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Lutherischen Weltbund. Ebenso wirkte er wiederholt bei den Regensburger Symposien zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche mit.

Er hat zahlreiche wissenschaftliche Vorträge bei verschiedenen internationalen Kongressen und Symposien gehalten, an in- und ausländischen Universitäten, bei ökumenischen Fachtagungen, am Ökumenischen Institut Bossey/Genf, am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg etc. Im Sommersemester 1995 hat er eine Gastprofessur am Ökumenischen Institut der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg wahrgenommen.

Prof. Nikolaou hat auch eine reiche Tätigkeit als Verfasser theologischer Bücher und Artikel aufzuweisen. Die Liste seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen ist sehr umfangreich. Insgesamt hat er weit über zweihundert Abhandlungen aus dem Gebiet der griechischen Patristik und der byzantinischen Theologiegeschichte sowie der ökumenischen Theologie verfaßt. Im Folgenden wollen wir nur Einiges davon erwähnen:

- Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, 110 S.
- Die Ansichten über Staat und Recht bei Georgios Plethon-Gemistos, 2. Auflage, Thessaloniki 1989, 153 S.
- Die Willensfreiheit und die Affekte der Seele nach Klemens von Alexandrien, Thessaloniki 1981, 165 S.
- Die Bedeutung der Ikone im Mysterium des Heilsplans. Patristische Zeugnisse, übers. ins Griechische von K. Nikolakopoulos, Thessaloniki 1992, 186 S.
- Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (Münchener Universitätschriften, Reihe: Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 3), St. Ottilien 1995, 215 S.
- ΕΓΚΑΙΝΙΑ – Kirchweihe. Zusammenestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien, Bd. 1), München 1995, 79 S.
- Der Gottesdienst des Ehesakraments. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von *Theodor Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien, Bd. 3), München 1998, 82 S.

Auch seine rege Herausgebertätigkeit darf nicht unerwähnt bleiben. Seit 1987 gibt er das »Orthodoxe Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München« (bisher 12 Bände mit ca. 4000 Seiten), seit 1993 die Reihe der Münchener Universitätschriften »Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie« (bisher 6 Bände) und seit 1995 die Reihe »Liturgische Texte und Studien« (bisher 3 Bände) heraus. Sowohl durch die eigenen Veröffentlichungen, aber auch durch die von ihm herausgegebenen Werke leistet Prof. Nikolaou einen wichtigen Beitrag zur Verbreitung orthodoxen theologischen Schrifttums im Westen. Dadurch, aber auch durch seine vielfältige Vortrags- und Lehrtätigkeit dient er unmittelbar der Verständigung zwischen der orthodoxen und den westlichen Kirchen.

Aus dem Umfang und der Thematik der hier von mir nur auszugsweise genannten wissenschaftlichen Werke wird ersichtlich, daß er ein bedeutender Wissenschaftler auf dem Gebiet der Theologie ist. Er wird gleichermaßen in katholischen und evangelischen Kreisen der westlichen Kirchen hoch geschätzt. Eine noch höhere Wertschätzung und Anerkennung genießt er in orthodoxen theologischen Kreisen.

Die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Dr. phil., Dr. theol. Theodor Nikolaou ist ein Zeichen der wohlverdienten Wertschätzung seines wissenschaftlichen Werkes. Diese Auszeichnung wird, davon bin ich fest überzeugt, zur Erweiterung der wissenschaftlichen Kontakte zwischen den beiden Theologischen Fakultäten, sowie zwischen den Universitäten in Veliko Tarnovo und München beitragen.«

Nach der Rede von Prof. Koev überreichte der Rektor der »Hll. Kyrill und Method« Universität, Prof. Dr. Ivan Stojanov, Prof. Nikolaou die Ehrendoktorwürde:



Академическият съвет
на Великотърновския университет
„Св. св. Кирил и Методий“

Удостоява

професор д-р д-р

ТЕОДОР НИКОЛАУ

със звание

почетен доктор
за неговия принос в развитието
на богословските науки
в Югоизточна Европа.

Белико Търново

Ректор:

3 декември 1998 г.

д-р Иван Стоянов

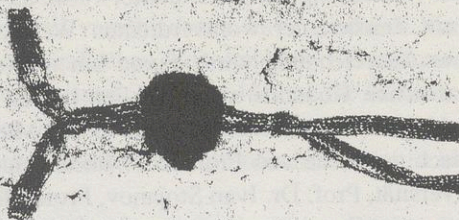
[Handwritten signature]



РЕПУБЛИКА БЪЛГАРИЯ

ВЕЛИКОТЪРНОВСКИ УНИВЕРСИТЕТ

„СВ. СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЙ“



Der akademische Senat
der Universität in Veliko Tarnovo
»Hll. Kyrill und Method«

verleiht

Prof. Dr. Dr.
THEODOR NIKOLAOU

die Würde eines

EHRENDOKTORS

für seinen Beitrag zur Entwicklung
der theologischen Wissenschaft
in Südosteuropa.

REPUBLIK BULGARIEN
Veliko Tarnovo Universität
»Hll. Kyrill und Method«

Veliko Tarnovo, den 3. Dezember 1998

Der Rektor
(Unterschrift)

Doz. Dr. Iwan Stojanov



Der Akt der Verleihung der Ehrendoktorwürde



Prof. Nikolaou hält seine Dankesrede und seinen Vortrag

Nach der Überreichung der Ehrendoktorwürde ergriff das Wort

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol. Dr. h.c. Theodor Nikolaou

Eminenz,
Magnifizenz,
Spektabilitäten,
Sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,
Liebe Studierende,
Meine verehrten Damen und Herren,

die Entscheidung des »Akademischen Rates« der Universität »Hil. Kyrrill und Method« in Veliko Tarnovo vom 12. Oktober 1998, mir die Ehrendoktorwürde zu verleihen, hat mich mit großer Freude erfüllt. Diese ehrenvolle Anerkennung meines wissenschaftlichen Werkes, die mir heute zuteil wird, bedeutet für mich Ansporn und Verpflichtung zugleich, meine Arbeit mit allen meinen Kräften fortzusetzen. Mein Einsatz betrifft allem voran den Aufbau einer Orthodox-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München und die Verbreitung orthodoxen theologischen Schrifttums in Westeuropa. Beides dient unmittelbar einerseits der pastoralen Fürsorge der orthodoxen Christen in der westeuropäischen Diaspora und andererseits dem ökumenischen Dialog und der Verständigung zwischen der Orthodoxen Kirche und dem westlichen Christentum. Ich nehme darum Ihre Wertschätzung meines Werkes mit Dankbarkeit zur Kenntnis und möchte den verehrten Kolleginnen und Kollegen, die an dieser Entscheidung beteiligt waren, meinen herzlichen Dank aussprechen.

Besonders danke ich den Kollegen der Theologischen Fakultät und vor allem ihrem Dekan, dem hochverehrten und lieben Kollegen, Herrn Prof. Dr. Totju Koev, der – von seinem Herzen geleitet – in seiner Laudatio so viele Worte der Würdigung und des Lobes für meine Person fand. Herr Koev gehört zu jenen bulgarischen Theologen, die ich im Laufe der drei letzten Jahrzehnte im Rahmen interorthodoxer Kommissionen, ökumenischer Konferenzen, wissenschaftlicher Symposien und beim Aufbau der orthodoxen Theologie in München kennen- und schätzen gelernt habe. In dieser Stunde denke ich auch gerne an Professor Ilja Zonevski, den ich als ersten bulgarischen Theologen Anfang der siebziger Jahre beim offiziellen orthodox-alkatholischen Dialog persönlich kennenlernte und der, wie ich annehme, Lehrer einiger der hier anwesenden Kollegen der Fakultät gewesen ist.

Ich schließe diese Vorbemerkung, indem ich meine Freude zum Ausdruck bringen möchte, daß ich »Doktor honoris causa« der Universität von Veliko Tarnovo werde. Als Kirchenhistoriker ist es mir bekannt, welche herausragende Rolle in der Geschichte des bulgarischen Volkes diese malerische Stadt gespielt hat. Als Hauptstadt des »Zweiten Bulgarischen Reiches« von 1185 bis 1393 ist sie in die Geschichte als »Zweite nach Konstantinopel« und wie Konstantinopel selbst als »βασιλεύουσα τῶν πόλεων« (Königin der Städte) eingegangen. Die Tatsache, daß die heutige Auszeichnung im Rahmen der Festlichkeiten zum 35-jährigen Jubiläum dieser Universität stattfindet, veranlaßt mich, ihr alles Gute und Gottes Segen zu wünschen.

Und nun komme ich zu meinem Vortrag:

Gedanken über die Zukunft des Christentums

von Theodor Nikolaou, München

Die Welt und ihre Geschichte entwickeln sich in unserer Zeit äußerst rasant. Nur andeutungsweise möchte ich die mannigfachen, rapiden Veränderungen mit folgenden Hinweisen skizzieren: In den letzten fünfundzwanzig Jahren hat die Weltbevölkerung um etwa zwei Milliarden von ca. vier auf ca. sechs Milliarden zugenommen. Im selben Zeitraum nahm die früher kaum denkbare, an sich großartige Vision einer politischen Union Europas Gestalt an. Vor kaum einem Jahrzehnt erlebten wir ziemlich plötzlich und unerwartet den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus und das Ende des Ostblocks. Nach gängiger Annahme verdoppelt sich das verfügbare Wissen der Menschen in weniger als einem Jahrzehnt¹. Die Entdeckungen und Fortschritte in der Gentechnik und Mikroelektronik versetzen uns von Tag zu Tag in Erstaunen.

Solche und ähnliche Hinweise lassen es im Grunde völlig vermessen erscheinen, überhaupt und erst recht zuverlässig und begründet über die Zukunft sprechen zu wollen. Auch und speziell über die Zukunft des Christentums kann man nur in großen Zügen reden und nach menschlichem Ermessen Mutmaßungen anstellen. Dies umsomehr, als nach christlicher Überzeugung nicht nur die christliche Kirche, sondern auch die gesamte Welt und ihre Geschehnisse von der Vorsehung Gottes geleitet werden.

Wenn ich trotzdem im Folgenden einige Gedanken über die Zukunft des Christentums vorzutragen gedenke, so tue ich es ausgehend von einigen geschichtlichen Entwicklungen und auf die Gegenwart bezogenen Feststellungen. Auf diesem mehr oder weniger festen Boden lassen sich vielleicht auch einige konkrete Perspektiven aufzeichnen.

Die wichtigste Frage, die sich für die Zukunft des Christentums stellt, ist seine Einheit, d.h. **die Einheit der Kirche bzw. der Kirchen**². Es ist wahr, daß es von Anfang an Streitigkeiten in der Kirche gegeben hat und daß einige Spaltungen sich bereits im ersten Jahrtausend vollzogen haben. Es ist deshalb eine idealisierende Vereinfachung, wenn gewöhnlich – besonders in orthodoxen Kreisen – von der einen, ungeteilten Alten Kirche gesprochen wird. Die Einheit geriet vor allem gegen Ende desselben Jahrtausends ernsthaft ins Wanken. Es handelt sich zum einen um die Entfernung der Kirche Roms vom Oströmischen Reich und ihre Zuwendung zu den Franken; aber hauptsächlich geht es im Westen um die parallel ablaufende Durchsetzung der Auffassung bezüglich des vermeintlichen Jurisdiktionsprimates des Bischofs von Rom über die Gesamtkirche. Die pseudo-isidorischen Dekretalien beschreiben eher theoretisch diese Auffassung, während der Zusammenstoß zwischen Papst Nikolaus I. und dem Patriarchen von Konstantinopel,

¹ Vgl. Albert Keller, Philosophie zwischen Tradition und Innovation, *Ofo* 11 (1997) 205.

² Über dieses Thema vgl. ausführlicher Th. Nikolaou, Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen, in: Weitlauff M. und Neuner P. (Hgg.), Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag, St. Ottilien 1998, S. 719–734 [und: *Ofo* 12 (1998) 73–85]. Einige Ausführungen in diesem Abschnitt werden diesem Artikel entnommen.

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 Papsttums, 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 der ÖRK 338 Mitgliedskirchen umfaßt. 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. Nach einer Schätzung wird spätestens Anfang des nächsten Jahrhunderts die Hälfte der nicht römisch-katholischen und nicht orthodoxen Christen, d.h. die Hälfte der protestantischen Christenheit, nicht zum ÖRK gehören³. Dies bedeutet, daß die Entstehung neuer Konfessionen, kirchlicher Denominationen und häretischer Gruppierungen besonders im Rahmen der aus der Reformation hervorgegangenen Christenheit stetig 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 bekannter römisch-katholischer Theologen oder manche Probleme und Unruhen anläßlich der Ernennung von Bischöfen in europäischen Ländern. Was mich in diesem Zusammenhang mehr be-

³ Marlin Vaneldereren, WCC, Membership of, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva 1991, S. 1100.

wegt, sind folgende zwei Phänomene: **Erstens** eine allzu liberale Tendenz einzelner römisch-katholischer Theologen in einigen Fragen des Glaubens (es genügt wohl als Beispiel auf jene römisch-katholischen Exegeten in Deutschland hinzuweisen, die manchmal einige ihrer evangelischen Kollegen in der Aufweichung überkommener Glaubensinhalte übertreffen). **Zweitens** einerseits das Eindringen und die Ausbreitung problematischer, ja sogar 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. Angesichts solcher Phänomene denke ich gelegentlich nicht ohne Schauer, daß ein eventueller Zusammenbruch der Römisch-katholischen Kirche nicht ausgeschlossen werden kann; aber eine solche Entwicklung würde wohl 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 oder der russischen Auslandskirche oder schließlich die Abspaltung der Altkalendariier sowohl von der Kirche Griechenlands als auch von anderen orthodoxen Kirchen; es gibt ebenfalls neuere ernsthafte Schismata in der Ukraine oder im Patriarchat von Serbien und nicht zuletzt 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 im Jahr 1996 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.

Projiziert man diesen Status quo der Kirchen in die Zukunft, wird man davon ausgehen müssen, daß die drei größeren Teile des Christentums (Orthodoxie, Römischer Katholizismus und Protestantismus) durch die Entstehung kleinerer Gruppierungen geschwächt werden. Die Zahl all jener größeren oder kleineren Gruppen, die sich als Kirche verstehen, wird weiter wachsen.

Was die Ursachen der kirchlichen Spaltungen insgesamt betrifft, wird man feststellen müssen, daß es viele und mannigfaltige sind. Vereinfachend kann man festhalten, daß die Spaltungen allgemein auf menschliche Schwäche zurückzuführen sind; in der Hauptsache sind sie **kirchenpolitischer Natur**.

Der Kirchenpolitik ist übrigens auch der Umstand zuzuordnen, daß die Kirchen nicht in der Lage bzw. nicht willens sind, Gewohnheiten der Vergangenheit abzulegen: z.B. den Proselytismus. So erleben wir leider heute nach dem Fall des real existierenden Sozialismus zum einen, daß gewisse, vor allem freikirchliche Gruppen die Länder des ehemaligen Ostblocks zum »missionarischen« Eldorado erklären und für konfessionelle Spannungen sorgen, zum anderen eine Wiederbelebung des Unionsmodells der Unia, das in den osteuropäischen Ländern mit Unterstützung römisch-katholischer Kreise (die bis zum Vatikan reichen) eine Annäherung zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche nachhaltig stören wird.

Im Rahmen der Orthodoxie verbindet sich die kirchenpolitische Natur der Spaltungen oft mit nationalen Interessen und äußert sich häufig in der Frage der Autokephalie. So ist zu befürchten, daß (über die bereits bestehenden Spannungen bezüglich des Autokephaliestatus einiger Kirchen, z.B. der Kirche der früheren jugoslawischen Republik Makedonien oder der Orthodox Church of America hinaus) besonders die Kirche Rußlands in ihrer postsovietischen Ära in der Zukunft mit einigen national- und kirchenpolitisch motivierten Bestrebungen nach Autokephalie konfrontiert werden wird – ähnlich wie nach dem nationalen Erwachen der Balkanvölker im zerfallenden Osmanischen Reich.

Im Hinblick auf die Spaltungen in der Kirche kommen selbstverständlich auch rein **theologische Gründe** hinzu, aber diese bilden gewöhnlich eine eher nachträgliche Erklärung und Rechtfertigung konkreter Entwicklungen. 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 – und dies ist bezeichnend für die Zukunft des Christentums – zeigt ein großer Teil des Volkes in allen Kirchen oft kein Interesse nicht nur für die konfessionellen Lehrunterschiede, sondern selbst für seinen eigenen Glauben und sein eigenes Heil. Die theologischen Interessen und Kenntnisse der Gläubigen reduzieren sich zusehends in allen Kirchen, besonders in den sogenannten entwickelten Ländern. 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 war⁴. Bezieht man diese Entwicklung auf die Zukunft, wird man nicht unbegründet vermuten dürfen, daß sie sich stark in dieser Richtung fortsetzen wird.

Gerade die oben genannten und ähnliche Ansichten über grundlegende christliche Wahrheiten könnten künftig in den christlichen Kirchen aufgrund starker Rationalisierungstendenzen und eines breit angelegten religiösen Indifferentismus in einer pluralistischen Gesellschaft die Oberhand gewinnen. Das Ergebnis wird sicherlich sein, daß dadurch dem Christentum der Boden seiner eigentlichen Botschaft entzogen wird. *John Hick*⁵ verbreitet die »Vision« eines mehr oder weniger religiösen Synkretismus und theologischen Indifferentismus. Konkret meint er unter anderem, daß im Jahr 2056, d.h. in gerade einmal einem halben Jahrhundert, die Inkarnation Christi nicht die Union der göttlichen und der menschlichen Natur bedeute; sie sei vielmehr »die metaphorische Sprechweise über die Offenheit und die gehorsame Antwort an Gott Die Idee der Trinität umfaßt nicht mehr drei geheimnisvoll und aufeinander bezogene Zentren göttlichen Bewußtseins und Willens, sondern ist ein Symbol für den dreifachen Charakter unserer menschlichen Kenntnis (awareness) von Gott – als schöpferische Quelle allen Lebens, als umgestaltende rettende Kraft und als der in uns lebende göttliche Geist«.⁶

⁴ *Der Spiegel* 22/1996, S. 76.

⁵ *John Hick, A Christian Theology of Religions. The Rainbow of Faiths*, Louisville, Kentucky 1995, S. 134 ff.

⁶ *John Hick*, a. a. O., S. 136.

Auch wenn diese »Vision« in mancherlei Hinsicht überzogen zu sein scheint, so ist sie nicht völlig abwegig. Phänomene, wie z.B. starke Säkularisierungstendenzen, übertriebener Konsum, sexuelle Liberalität, zunehmendes religiöses Desinteresse, ideologische Desorientierung von Gläubigen und vor allem die Tätigkeit und intensive Ausbreitung von Sekten und kuriosen religiösen und pseudo-religiösen Gruppierungen und Organisationen weisen auf eine solche Entwicklung hin. 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 Gefüge des Christentums dringen somit neue, äußerst gefährliche und zerstörende Kräfte ein.

Aber parallel zu dieser kirchlich-theologischen Lockerung wird man wohl konstatieren müssen, daß es in jeder Kirche auch viele Christen gibt, die theologisch interessiert sind. Einige dieser Christen neigen allerdings, oft aus verschiedenen Gründen, zu einem gewissen Fundamentalismus. Sie finden deshalb darin Gefallen, die eigene Position bzw. die theologischen Unterschiede zwischen den Kirchen überzubewerten oder sogar zu verabsolutieren. Diese mehr oder minder fundamentalistischen Gruppen werden sich in der Zukunft wahrscheinlich ihr eigenes kirchliches Reservat am Rande der Großkirchen schaffen und separatistische Tendenzen pflegen.

Die Zeichen für die Zukunft des Christentums stehen unter diesen Umständen nicht zum besten. Es ist wohl davon auszugehen, daß sich im nächsten Jahrhundert die Gesamtzahl der Christen nicht sonderlich stark (wenn überhaupt) erhöhen wird. Im Gegensatz zum Christentum wird sich der Islam, der mit seiner Aggressivität das Christentum im Mittleren Osten, in Nordafrika und in Kleinasien fast gänzlich verdrängt hat, wahrscheinlich weiter zu Lasten des Christentums ausbreiten. Machtpolitische Entscheidungen, wie z.B. die Zerschlagung Jugoslawiens und die Bildung des Staates von Bosnien-Herzegowina nach konfessionellen bzw. religiösen Kriterien, könnten diesen Prozeß beschleunigen. Auch der Buddhismus wird wahrscheinlich in westlichen Ländern stärker Fuß fassen. Während außerdem die ureigene Toleranz des Christentums zunehmend auf die Koexistenz der Religionen setzen wird, werden fundamentalistische Kräfte und Tendenzen, besonders im Islam, diese Koexistenz immer wieder in Frage stellen. Mit der christlichen Toleranz hängt auch der vielfache Ruf einiger christlicher Theologen nach dem interreligiösen Dialog und einer christlichen Theologie der Religionen zusammen. Aber der interreligiöse Dialog – so sehr er berechtigt erscheint – läuft sehr schnell Gefahr, die Wahrheit einer Religion mit der einer anderen gleichzusetzen. In einer pluralistischen Gesellschaft könnten somit synkretistische Tendenzen als der neue religiöse Weg erscheinen (vgl. die »New Age«-Bewegung).

Für eine weniger rosige Zukunft des Christentums sorgt auch folgender Umstand: Einige politische und pseudo-kulturelle Kreise des Westens versuchen, die zwischen Ost- und Westkirche bestehende Spaltung aus religiös-kultureller Sicht und somit in radikaler Weise, zu bestimmen. Sie glauben voraussagen zu können, daß der Kampf der Kulturen den hegemonialen Antagonismus während des Kalten Krieges ablösen werde. Wichtiges Element dieser Theorie ist nicht nur das Aufzählen verschiedener Kulturen, die zusammenstoßen werden, sondern auch – was tatsächlich höchst erstaunlich ist –, daß die Or-

thodoxe Kirche, besonders die russische, nicht zum »Westen« gehöre, da sie nämlich aus kultureller Sicht etwas ganz anderes als das westliche Christentum darstelle. Diese Theorie wird in Publikationen propagiert, 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 1996⁷.

Aber diese Kreise, die den völligen und unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der Orthodoxie und der sogenannten westlichen Kultur vertreten, haben im Grunde nicht recht, denn objektiv betrachtet gibt es einen solchen Gegensatz nicht. Ost- und Westkirche, oder besser gesagt, das gesamte Christentum hat den grundsätzlich gemeinsamen Glauben der Apostel und gemeinsame Wertvorstellungen zu bezeugen. Es geht um die faktische und unüberholbare Begegnung des Christentums mit dem Hellenismus und die daraus erwachsene griechisch-römisch-christliche Kultur.⁸ Das Christentum kann sich seine Existenz nicht ohne diese Inkulturation und 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. Es kann einfach nicht – ob es will oder nicht –, z.B. das Evangelium neu abfassen.

Trotzdem legt die Orthodoxe Kirche einen ganz anderen Wert auf den gemeinsamen apostolischen Glauben als der Römische Katholizismus und der Protestantismus. Die Römisch-katholische Kirche und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen haben nicht nur gemeinsame Wurzeln, sondern auch eine weiterführende gemeinsame Geschichte. Sie weisen somit einige Entwicklungen auf, die anders als in der Orthodoxie verlaufen. Nehmen wir z.B. die Frage nach dem Modell der Kircheneinheit. Auf welcher Grundlage ist die Einigung der Kirchen möglich? Indem man die Dinge verallgemeinert – ich betone dies, 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 of-

⁷ Vgl. die deutsche Übersetzung: Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München-Wien: Europaverlag ⁵1997; siehe bes. S. 25 und S. 507 ff. Vgl. auch »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. *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.«

⁸ *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].

fensichtlich 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 Unionschema zum anderen Extrem und nimmt maximalistische Formen an. In meiner bereits zitierten Studie »Die Einheit der Kirchen angesichts des dritten Jahrtausends. Zehn Positionen« habe ich mich ausführlich mit der Frage der Kircheneinheit befaßt. Dort wurde die Befürchtung geäußert, daß im dritten Jahrtausend die völlige Auflösung des Christentums erfolgen könnte, es sei denn, daß die Kirchen die von ihrem Gründer heiß ersehnte Einheit seiner Kirche anstreben und erreichen werden (Joh 17,21). Unerläßlich dafür ist unter anderem, daß die Kirchen unbedingt von minimalistischen aber genauso von maximalistischen Forderungen absehen und sich auf das Wesentliche und Heilsnotwendige (Apg 15,28) des christlichen Glaubens konzentrieren. Dies bedeutet eine uneingeschränkte Bejahung des ökumenischen Dialogs und der interkirchlichen Bemühungen um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, weil sie ein gottgefälliges und heiliges Werk, der höchste Ausdruck der christlichen Liebe ist (Joh 13,34–35). Hierbei könnten und sollten die Kirchen auf den Bemühungen im Rahmen des bestehenden Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) aufbauen. Es ist darum auf der einen Seite bedauerlich, daß orthodoxe Kirchen ihre Absicht zum Austritt bzw. ihren Austritt erklären oder daß die Römisch-katholische Kirche nicht beitrifft. Auf der anderen Seite müßte sich der ÖRK schon jetzt in mancherlei Hinsicht gründlich reformieren. Es ist beispielsweise ein Skandal, wenn man das bestehende Übergewicht der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen gegenüber der Orthodoxen Kirche betrachtet. Der Skandal spitzt sich sogar zu, wenn protestantischerseits immer wieder auf den Umstand hingewiesen wird, daß die protestantischen Kirchen einen größeren finanziellen Beitrag als die Orthodoxe Kirche leisten.

Unabhängig von der Entwicklung im Zusammenhang mit dem ÖRK sei hier vermerkt, daß die oben erwähnte Konvergenz des römisch-katholischen und des protestantischen Einheitsmodells bezüglich des Minimalismus mit der Zeit eine teilweise Einigung dieser Kirchen wahrscheinlich macht. 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 stärker fortschreitenden Säkularisierung im Rahmen dieser beiden Teile des Christentums möglich. Es gibt deshalb in Deutschland z.B. sowohl evangelische als auch römisch-katholische Christen, die eine Abendmahlsgemeinschaft fordern und gelegentlich schon praktizieren, ohne nach einer kirchlich-theologischen Legitimation zu fragen. Auch die sogenannte feministische Theologie stößt bei vielen Vertretern nicht nur der evangelischen, sondern inzwischen auch der römisch-katholischen akademischen Theologie auf Sympathie. Selbst bei eklatanten Unterschieden zwischen Protestanten und Katholiken kann ich mir eine leichtere Verständigung als zwischen Protestanten bzw. Katholiken und Orthodoxen vorstellen. Nehmen wir z.B. die Frage der Frauenordination: Es ist bekannt, daß die Protestanten seit Jahrzehnten Frauen ordinieren, während der Papst und große Teile der Rö-

misch-katholischen Kirche erbitterten Widerstand dagegen leisten. Kann man aber ausschließen, daß die Römisch-katholische Kirche angesichts des Priestermangels die bereits vorhandenen Pastoralassistentinnen in ihren Reihen eines Tages nicht als Vorstufe dieser Entwicklung betrachtet?

Als Konsequenz einer voranschreitenden Säkularisierung, aber auch und vor allem als eine außerordentliche Relativierung der christlichen Wahrheit dürften einige weitere Phänomene gewertet werden, die zunächst einen protestantischen Alleingang bedeuten: Beispielsweise die vielfach geforderte kirchliche Eheschließung Homosexueller oder die Zulassung derselben zum Pfarramt.⁹ Der Umgang von Protestanten mit der Homosexualität nimmt gelegentlich skandalöse Dimensionen an und übersteigt wohl jede Phantasie. So war im November 1998, wie die Süddeutsche Zeitung¹⁰ berichtete, eine Ausstellung zu sehen, die den Namen »Ecce homo« trug und u.a. folgende Bilder zeigte: »Johannes der Täufer streichelt Jesus Christus. Der Messias ist nackt und würdigt die Liebkosung mit einem deutlichen Ausdruck von Lust im Gesicht. Eine andere Photographie zeigt Jesus beim letzten Abendmahl: Er trägt hochhackige Damenschuhe. Seine zwölf Jünger, die sich lose um den Tisch gepaart haben, sind Transvestiten im Stile der »Rocky Horror Picture Show««. Dies ist an sich äußerst provokativ und anstößig, aber der eigentliche Skandal besteht darin, daß diese Ausstellung im Dom zu Uppsala stattfand und vom Primas der schwedischen Kirche, Erzbischof Karl Gustav Hammar, persönlich eröffnet wurde. Bei der Eröffnung führte er aus, daß die Bibel mit Blick auf die heutige Zeit gelesen und verstanden werden müsse. »Wir (sc. die Christen) haben die endgültige Wahrheit nicht gepachtet. Wir müssen sie suchen«. Und bezüglich der Homosexualität meinte er: »Tiefe und ehrliche Liebe zwischen Homosexuellen ist genauso viel wert wie die zwischen Heterosexuellen«. Angesichts einer solchen Relativierung der christlichen Werte und einer Verwirrung des Glaubens, die sogar von angeblichen christlichen Oberhirten ausgeht, dürfte die Zukunft des Christentums nach menschlichem Ermessen im argen liegen.

Das hier gezeichnete Bild von der Zukunft des Christentums enthält zweifelsohne – neben einigen wohl begründeten pessimistischen Perspektiven – auch manche vermutete Entwicklungen, die vielleicht in der dargestellten Form nicht eintreffen werden. Wenn es um Mutmaßungen geht, die in die Zukunft reichen, ist ohnehin Vorsicht geboten. Dies umsomehr in Bezug auf das Christentum, für das weiterhin die Worte Gamaliels Gültigkeit haben: »denn wenn dieses Vorhaben oder dieses Werk von Menschen stammt, wird es zerstört werden; stammt es aber von Gott, so könnt ihr sie nicht vernichten« (Apg 5, 38–39). Das heißt, daß die Zukunft des Christentums nach christlicher Überzeugung letzten Endes in der Hand Gottes liegt. Trotzdem entbindet dies uns, Gläubige aller Kirchen und »Mitarbeiter Gottes« (1 Kor 3,9; siehe auch 1 Thess 3,2), nicht von der Pflicht, für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche auf der Basis der gemeinsamen Überlieferung den größten eigenen Beitrag zu leisten.

⁹ Aus orthodoxer Sicht vgl. hierzu *Th. Nikolaou*, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Bd. 3), St. Ottilien 1996, S. 69 ff.

¹⁰ *Süddeutsche Zeitung*, 17.11.1998, S. 3.

In der Zukunft wird es deshalb **auf jene Kräfte des Christentums ankommen, die unentwegt und unbeirrt auf die Grundlagen des Christentums aufmerksam machen und an dem von Anfang an überlieferten apostolischen Glauben festhalten.** Zu diesen Kräften zählt vor allem die Orthodoxe Kirche, die sich im Gegensatz zu den westlichen Kirchen bekanntlich auf besondere Weise dem von den Aposteln überlieferten Glauben verpflichtet fühlt. Einer solchen festen christlichen Überzeugung gehört meines Erachtens die Zukunft. Dies bedeutet, daß die Zukunft nur dann dem Christentum gehört, wenn es nicht eine reine verstandesmäßige Erklärung, eine »Verkopfung« oder Relativierung seiner Wahrheiten liefert, sondern mit voller Zuversicht die Botschaft vom Heil des Menschen in Christus verkündet und sie im Gebet erlebt. Die enthusiastischen Tendenzen der Alten Kirche und ihr missionarischer Eifer müßten darum neu entdeckt werden. Manchmal bemängelt man im Westen, daß die Orthodoxie keine Aufklärung gekannt hat. Man kann aber darin auch einen Vorteil erblicken: Gerade aufgrund der Tatsache, daß die Orthodoxe Kirche nicht so streng wie die westlichen Kirchen nach der Aufklärung zwischen Glaube und Vernunft unterscheidet, hält sie sich an jene kirchlich-theologisch weise Regel, die Basileios der Große mit den Worten beschrieben hat: »das Unaussagbare sollte im Schweigen geehrt werden (σιωπῇ τιμάσθω τὰ ἄρρητα)«¹¹. Der Ort, an dem die christliche Wahrheit »im Schweigen« des Glaubens geehrt und erfahren wird, ist die Göttliche Liturgie. Anhand ihrer Überzeugung, daß das Heil des Menschen im liturgisch-sakramentalen Leben erfahren wird, und aufgrund ihres liturgischen Reichtums könnte die Orthodoxe Kirche in der Zukunft eine größere Bedeutung für den christlichen Glauben erlangen.

Blгодарja!

¹¹ Basileios der Große, De spiritu sancti 18: BEP 52, 268.

Anhang zur Chronik II

»Das Wort Gottes in unseren Herzen«

**Ansprache von Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos anlässlich
des Eröffnungsgottesdienstes für das akademische Jahr 1998/99
(Griechisch-orthodoxe Allerheiligenkirche, 16.11.1998)**

*»Das Wort Christi wohne reichlich bei euch. Belehrt
und ermahnt einander in aller Weisheit! Singt Gott in
euren Herzen Psalmen, Hymnen und geistige Oden,
denn ihr seid in Gottes Gnade.«*

(Kol 3,16)

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

die obengenannten Worte des Völkerapostels Paulus an die damalige Kirche in Kolossä scheinen mir eine ausgezeichnete Einführung der Ansprache bei der heurigen Eröffnungsliturgie für das begonnene akademische Jahr 1998/99 zu bilden. Eine Ansprache, die mich, der ich nun ein Mitglied des höheren Lehrpersonals unseres hoffnungsvoll sich entwickelnden Instituts für Orthodoxe Theologie bin, heute Abend besonders ehrt. Für den Vorschlag, die heutige Ansprache zu halten, möchte ich mich ganz herzlich bei Prof. Nikolaou, dem Vorsitzenden unseres Fachbereichsrates, bedanken.

Mit Absicht habe ich die oben erwähnte Textstelle aus dem Kolosserbrief gewählt, weil sie zwei lebenswichtige Elemente für die irdische Laufbahn jedes Christen beinhaltet. Das eine verbirgt sich in den Worten »*belehrt und ermahnt*« (im Griechischen durch die Partizipien »*διδάσκοντες καὶ νοθετοῦντες*« ausgedrückt), das andere im Wort »*singend*«, (auf griechisch »*ᾄδοντες*«). Mit anderen Worten geht es hierbei um die Aneignung der göttlichen Botschaft, um den Erwerb des Wortes Gottes und dessen Wahrung in unseren Herzen. Für diesen Zweck wäre aber ein doppelter Prozeß unentbehrlich: die **Belehrung** und der **Lobpreis**; oder anders ausgedrückt: **die verstandesmäßige Vermittlung von Kenntnissen** und zugleich **die glaubensbedingte Teilnahme am Leib Jesu Christi durch die Liturgie**.

Diese inhaltliche Auslegung der paulinischen Worte, d.h. *διδάσκοντες* für die Lehre vom christlichen Glauben und *ᾄδοντες* für das liturgische Leben bei den verschiedenen Gottesdiensten unserer Kirche, trifft ganz genau unsere hier betende Gemeinde und deren Versammlungsanlaß. Heute Abend haben wir alle, die wir hier anwesend sind, das zweifache Vermächtnis des großen Paulus verwirklichen wollen.

Es ist für mich persönlich, aber zweifellos auch für uns alle, eine große Freude, daß wir mit diesem Gottesdienst den Beginn des neuen akademischen Jahres 1998/99 feiern. Die seit 1995 ergriffene Initiative des Instituts für Orthodoxe Theologie, das mit der Zeit auf immer festerem Boden steht, auch für die orthodoxe Hochschulgemeinde Münchens in jedem akademischen Jahr einen Eröffnungsgottesdienst zu organisieren, bringt weiterhin Früchte. Ohne Bedenken kann man jetzt behaupten, daß sich dies bereits als eine schöne Tradition in den Herzen der Studierenden eingebürgert hat. An dieser Stelle möchte ich allerdings den Vorschlag unterbreiten, diese Tradition in breiteren orthodoxen Kreisen bekannt zu machen, so daß dies als eine offizielle alljährliche Veranstaltung für die orthodoxen Studierenden aller Fakultäten festgelegt und sogar in das Vorlesungsverzeichnis der Hochschulen Münchens neben dem römisch-katholischen und dem evangelischen Gottesdienst aufgenommen wird.

Der heute bereits zum vierten Mal vollzogene Eröffnungsgottesdienst möge den Studierenden der Orthodoxen Theologie – aber auch anderer Studienrichtungen – eine bedeutsame Botschaft bringen: *die für unser Leben notwendigen Kenntnisse sind ohne das Gebet und das liturgische Erlebnis des praktizierten Glaubens nicht ausreichend für den nach Vollkommenheit dürstenden Menschen*. Selbstverständlich bringen dem Menschen die erworbenen Kenntnisse, die in einem Vergleichsbild symbolisch als ein hoher Berg symbolisiert werden, eine immer tiefere innere Zufriedenheit. Für das Christentum ist jedoch das einseitige und als Selbstzweck angesehene Wissen mangelhaft. Es hat weiterhin einen relativen Wert, wenn es nicht mit jenem Wissen verbunden wird, das dem geoffenbarten christlichen Glauben entstammt. Vermitteln die Lehrer und Professoren den Schülern und Studierenden das verstandesmäßige Wissen, so hat die geoffenbarte Wahrheit einen einzigen Lehrer und Professor, den Mensch gewordenen Jesus Christus, wie es so charakteristisch im Matthäusevangelium (23,10) heißt: »καθηγητὴς ὑμῶν ἐστὶν εἷς ὁ Χριστός« (= Euer Professor ist einer: Christus). Er ist eigentlich der große Pädagoge, der die wohl unentbehrliche menschliche Weisheit mit der christlichen Lehre über den ganzen Menschen kombiniert haben will. In diese Richtung weist bemerkenswerterweise auch ein entsprechender Abschnitt aus der für das heutige Fest vorgesehenen Epistellektur (1 Kor 4,14–16), in der Paulus vom Pädagogen Christus und der geistlichen Erziehung der Gläubigen spricht.

Dem christlichen Verständnis nach bringt die einseitige irdische Kenntnis und das trockene Wissen den Menschen geistlich nicht voran. Ein entscheidender Faktor dafür ist das vertrauensvolle Sich-Hingeben an die christliche Erlösungsverheißung. Auf diese Weise entwickelt sich der Mensch zu einem harmonischen Wesen mit mehreren geistigen Tugenden, welche die Persönlichkeit vervollständigen. Ein typisches Beispiel dafür ist der heute, am 16. November, gefeierte heilige Matthäus, eine große Figur für die Alte und entsprechend die Orthodoxe Kirche.

Obwohl Matthäus die richtige Ausbildung und das vielfältige akademische Wissen fehlten, hat er sich der hohen Berufung seitens des Herrn als würdig erwiesen. Unter den »ungelehrten und einfachen Leuten«, wie in der Apostelgeschichte (4,13) die Jünger Jesu von ihren Gegnern bezeichnet werden, nahm er den christlichen Glauben vertrauensvoll auf und ließ sowohl durch die mündliche Verkündigung, als auch durch das Schreiben

die Menschen aller Zeiten an der frohen Botschaft von der Errettung partizipieren. Sein Evangelium stellt eine der vier Säulen des lehrreichen kirchlichen Gebäudes dar.

Liebe versammelte Gemeinde!

Dem Schluß dieser Ansprache mich nähernd, möchte ich – nicht nur als jetziger Kollege, sondern auch als alter Mitarbeiter des Instituts – alle Studierenden der Orthodoxen Theologie begrüßen und ihnen ein erfolgreiches aber auch gesegnetes Studium wünschen. Ganz besonders begrüße ich die neuen unter ihnen und versichere, daß wir ihnen als Lehrpersonal mit all unseren Kräften beistehen werden. An dieser Stelle heiße ich – auch im Namen von Prof. Nikolaou – die neuen Kollegen, Pater Vladimir Ivanov und Pater Vladimir Fedorov willkommen, die als Gastprofessoren die brüderliche Liebe und gute Zusammenarbeit zwischen der griechischen und der russischen Orthodoxie zweifelloos bereichern werden. Für das angebrochene Wintersemester 1998/99 lasset uns nun um die Gnade des Heiligen Geistes bitten und darum beten. Amen!

Eingesandte Schriften

- Adamtziloglou, Evanthia Ch.*, 'Ἦσαν δε ἐκεῖ γυναῖκες πολλάι ... Βιβλικές και θεολογικές μελέτες για τη γυναίκα. Παρεμβάσεις στη σύγχρονη φεμινιστική θεολογία, (Εκκλησία – Κοινωνία – Οικουμένη 13), Thessaloniki: Ekdoseis Simbo 1997, 183 S.
- Diess.*, »Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ ...«. Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ. 3,28, Γεν. 1,26–27), (Βιβλική Βιβλιοθήκη 12), Thessaloniki: University Studio Press 1998, 182 S. (ISBN 960-12-0634-5)
- Anaplasis* (1998) Nr. 373–378
- St. Andreas-Bote* (1998)
- Apostolos Barnabas* 59 (1998)
- Arampatzis, Christos Ath.*, 'Αθανασίου τοῦ Παρίου. Βιβλιογραφικά, Thessaloniki: Ieron Proskynima Panagias Ekatonrapylianis Parou 1998, 198 S.
- Aristoteles-Universität (Hg.)*, Ειδική τιμητική εκδήλωση γὰ τὴν Α.Θ.Π. τὸν Οἰκουμἐνικὸ Πατριάρχη Κ.Κ. Βαρθολομαῖο, Thessaloniki 1997, 78 S.
- Athanasaias, Georgios A.*, Κέρκυρα Σεπτέμβρης 1943. Ιστορία ἀπὸ τὰ Ἀρχεῖα τῶν Εμπολέμων, Peristeri: Makedonikes Ekdoseis 1996, 359 S. (ISBN 960-319-081-0)
- Baloglou, Christos P.*, Georgios Gemistos-Plethon: Ökonomisches Denken in der spätbyzantinischen Geisteswelt, (Historical Monographs 19), Athen: Historical Publications St. D. Basilopoulos 1998, 150 S. (ISSN 1104-0337)
- Banus, Enrique – Elio, Beatriz (ed.)*, Actas del IV Congreso »Cultura Europea«. Pamplona, 23 al 26 de octubre de 1996, Centro de Estudios Europeos. Universidad de Navarra, Pamplona: Aranzadi 1998, 1322 S.
- Beckers, Eberhard – Hägele, Peter, C. – Hahn, Hans-Joachim u.a. (Hgg.)*, Pluralismus und Ethos der Wissenschaft. 1. Symposium des Professorenforums 28./29. März 1998 in Frankfurt/Main, Gießen: Verlag des Professorenforums 1999, 255 S. (ISBN 3-88404-300-5)
- Belezos, Konstantinos I.*, Χρυσόστομος καὶ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα. Ἡ χρονολογικὴ ταξινόμηση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀπ. Παύλου, Athen 1998, 196 S. (ISBN 960-7951-02-6)
- Der Bote* (1998)
- Bürkle, Horst*, Nulla salus extra Christum. Zu christologischen Reduktionen pluraler Theologien, Sonderdruck aus: *Forum Katholischer Theologie* 13, Heft 3 (1997) 161–175
- Chaillot, Christine*, The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East. A brief introduction to its life and spirituality, (Inter-Orthodox Dialogue), Geneva 1998, 184 S.
- Chaillot, Christine – Belopopsky, Alexander (ed.)*, Towards Unity. The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches, (Inter-Orthodox Dialogue), Geneva 1998, 99 S.
- Der Christliche Osten* 53 (1998)
- Deltio Biblikon Meleton* Bd. 17, 1998
- Döpmann, Hans-Dieter (Hg.)*, Religion und Gesellschaft in Südosteuropa, (Südosteuropa-Jahrbuch 28), München: Südosteuropa-Gesellschaft 1997, 310 S. (ISBN 3-925450-71-8)
- Ekklesia* 75 (1998)
- Enimerosis* 14 (1998)
- Ephemerios* 47 (1998)
- Episkepsis* 29 (1998), Nr. 553–563
- Feige, Gerhard (Hg.)*, Christentum und Kultur – ein gestörtes Verhältnis?, (Erfurter Theologische Schriften 25), Leipzig: Benno-Verlag 1998, 127 S. (ISBN 3-7462-1261-8)
- FitzGerald, Thomas – Bouteneff, Peter (ed.)*, Turn to God. Rejoice in Hope. Orthodox Reflections on the Way to Harare. The report of the WCC Orthodox Pre-Assembly Meeting and selected resource materials, Geneva: WCC, Orthodox Task Force 1998, IX, 178 pp. (ISBN 2-8254-1278-3)
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara*, Edith Stein: Edith Stein zur Heiligsprechung am 11. Oktober 1998, Hir-

tenwort der Deutschen Bischöfe zur Heiligsprechung von Edith Stein, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Arbeitshilfen 144), Bonn o. J., 21 S.

The Greek Orthodox Theological Review 42 (1997)

Herder Korrespondenz 52 (1998)

Internationale kirchliche Zeitschrift 88 (1998)

Irénikon 71 (1998)

Istina 43 (1998)

Karavidopoulos, Ioannis D., Εἰσαγωγή στήν Κανή Διαθήκη, 2. Aufl., (Βιβλική Βιβλιοθήκη 1), Thessaloniki: Pournaras 1998, 489 S. (ISBN 960-242-242-162-2)

Kleronomia 28 (1996)

Kunzler, Michael, Archieratikon. Einführung in Geist und Gestalt der bischöflichen Liturgie im byzantinischen Ritus der griechisch-katholischen Kirche der Ukraine, Paderborn: Bonifatius 1998 (ISBN 3-89710-039-8)

Larentzakis, Grigorios, Ehe – Mysterium der Liebe. Einige Aspekte zur Eheauffassung und Familiengestaltung aus orthodoxer Sicht, Sonderdruck aus: *Grazer Theologische Studien* (1991) Heft 14, 321–351

Menevisoglou, Paulou, Πεπλανημένη απόδοσις ἔργου εἰς Νικόδημον τόν Ἀγορεύτην, Sonderdruck aus: *Kleronomia* 29, Heft 1–2 (1997) 203–210

Moschos, Dimitrios N., Πλατωνισμός ἢ Χριστιανισμός. Οἱ φιλοσοφικές προϋποθέσεις τοῦ Ἀντισηχασμοῦ τοῦ Νικηφόρου Γρηγοῦ (1293–1361), Diss., Athen: Parousia 1998, 319 S. (ISBN 960-7956-12-5)

Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (1998)

Nikolaou, Theodor, Hellenismus. Die Wurzel der europäischen Kultur, in: *Banus, Enrique – Elio, Beatriz* (ed.), Actas del IV Congreso «Cultura Europea». Pamplona, 23 al 26 de octubre de 1996, Centro de Estudios Europeos. Universidad de Navarra, Pamplona: Aranzadi 1998, S. 111–120

Ökumenische Rundschau 47 (1998)

Ökumenisches Forum 20 (1997)

Orthodoxe Gegenwart (1998), Hefte 65–67

Ostkirchliche Studien 47 (1998)

Pantainos 90 (1998)

Patristische Arbeitsstelle Bochum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Martin Tetz (Hg.), Athanasius Werke, 1. Teil: Die dogmatischen Schriften, 2. Lieferung: Orationes I et II contra Arianos, Edition vorbereitet von *Karin Metzler*, revidiert und besorgt von *Kyriakos Savvidis*, Berlin–New York: Walter de Gruyter 1998, XXXIX, S. 65–260 (ISBN 3-11-016409-4)

Peiraike Ekklesia (1998)

Prokurat, Michael – Galitzin, Alexander – Peterson, Michael D. (Hgg.), Historical Dictionary of the Orthodox Church, (Religions, Philosophies and Movements Series No 9), Lanham, Maryland 1996, 440 S. (ISBN 0-8108-3081-7)

Reissner, Ilma, Georgien. Goldenes Vlies und Weinrebenkreuz, Bildband, Würzburg: Der Christliche Osten 1998, 122 S. (ISBN 3-927894-29-X)

Schulz, Hans-Joachim, Ἡ βυζαντινὴ λειτουργία. Μαρτυρία πίστεως καὶ συμβολικὴ ἐκφάνση, übers. aus dem Deutschen von *Pf. Dimitrios B. Tertios*, Thessaloniki: Ekdoseis Akritas 1997, 365 S. (ISBN 960-328-111-5)

Seibel, Wolfgang – Wenz, Gunther (Hgg.), Was schulden die Christen der Welt?. Weitergabe des Glaubens und Weltverantwortung, Regensburg: Verl. Friedrich Pustet 1998, 129 S. (ISBN 3-7917-1590-9)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Jugendarbeitslosigkeit und Lehrstellen-Situation. August 1998, (Arbeitshilfen 143), Bonn o.J., 50 S.

Dass. (Hg.), Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen. 1998, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn o.J., 30 S.

Dass. (Hg.), Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre. 21. September 1998 (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), Bonn o.J., 82 S.

Dass. (Hg.), Die pastorale Funktion der kirchlichen Archive. Schreiben vom 2. Februar 1997, Anhang: Dokumente zum kirchlichen Archivwesen für die Hand des Praktikers. 31. Juli 198, (Arbeitshilfen 142), Bonn o.J., 105 S.

Dass., Apostolisches Schreiben DIES DOMINI Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II an die Bischöfe, den Klerus, die Ordensleute und an die Gläubigen über die Heiligung des Sonntags, 3. Mai 1998, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133), Bonn o.J., 69 S.

Dass., Kongregation für den Klerus. Allgemeines Direktorium für die Katechese. 15. August 1997, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls), Bonn o.J., 268 S.

Dass., Enzyklika FIDES ET RATIO von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. September 1998, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135), Bonn o.J., 106 S.

Dass., Incarnationis mysterium. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums des Jahres 2000. 29. November 1998, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn o.J., 24 S.

Dass., Kirche und Heimat. Die katholische Vertriebenen- und Aussiedlerseelsorge in Deutschland. 29. Januar 1999, (Arbeitshilfen 146), Bonn o.J., 63 S.

Seraphim, Hans-Christian, Meßopfer und Eucharistie. Weg und Irrweg der Überlieferung, Sonderdruck aus: *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 238–274.

Der., Antwort auf die Dogmatische Stellungnahme von Herrn Professor Dr. Reinhard Slenczka: »Herrenwort oder Gemeindegebet?«, Sonderdruck aus: *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 285–289.

Slenczka, Reinhard, Herrenwort oder Gemeindegebet? Eine zur Klärung von dringenden Fragen not-

wendige Kontroverse, Sonderdruck aus: *Kerygma und Dogma* 44 (1998) 275–284.

Sobornost 20 (1998)

Solia 63 (1998)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1998), Nr. 224–233

Stimme der Orthodoxie (1998)

Stirnmann, Alfred – Wilflinger, Gerhard (Hgg.), Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque, hg. i. A. d. Stiftung Pro Oriente, (Pro Oriente 21), Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verl. 1998, 234 S. (ISBN 3-7022-2170-0)

Synaxe 1998

Hl. Synode der Kirche Griechenlands (Hg.), Θεολογία. Ἐπιστημονικὸν περιοδικὸν ἐκδιδόμενον κατὰ τριμηνίαν. Ἐνρετίριον Τόμων Α' (1923) – Ξ' (1989), zusammengestellt i. A. der Hl. Synode der Kirche Griechenlands von Adamantios St. Anestidis, Athen 1998, 502 S. (ISBN 960-85663-2-0)

Theologia 69 (1998)

Trierer Theologische Zeitschrift 107 (1998)

Una Sancta 53 (1998)

Waldmann, Helmut, Zu den Quellen von Goethes Mysterienspiel »Faust«. Goethes »Faust«, Hildegards »Scivias« und die Ekklesiologie der Evangelien, (Wissenschaftliche Reihe/Tübinger Gesellschaft 8), Tübingen: Verlag der Tübinger Gesellschaft 1998, 38 S. (ISBN 3-9280996-12-5)

Woodill, Joseph, The Fellowship of Life. Virtue Ethics and Orthodox Christianity, Washington, D.C.: Georgetown University Press 1998, 127 S.

Autoren

Aldenhoven, Herwig

Univ.-Prof. Dr. theol., Alt-Katholische Fakultät Bern
Eigerstr. 19, CH-3007 Bern

Anapliotis, Anargyros

Dipl. theol., Dipl. jur., LL.M., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Sondermeierstr. 86, D-80939 München

Andric, Zoran

Lic. Phil., Diakon der serbisch-orthodoxen Gemeinde in München
Destouchesstr. 30/III, D-80803 München

Basarab, Mircea

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

Brun, Maria

Dr. theol.
Schloßstr. 26, CH-6005 Luzern

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl.-Theol.
Binzstr. 74, D-13187 Berlin

Ionita, Viorel

Univ.-Prof. Dr. theol.
L' Ancienne Route 20-C, CH-1218 Grand-Saconnex

Martzelos, Georgios

Univ.-Prof. Dr. theol., Fachbereich der dogmatischen Theologie der Aristoteles-Universität Thessaloniki
Korytsas 16, GR-55133 Thessaloniki

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof. Dr. theol., Vertretung der Biblischen Theologie am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Aldringenstr. 12, D-80639 München

Nikolaou, Theodor

Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. theol. h.c., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

Seidnader, Martin

Dipl.-Theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH), wiss. Hilfskraft am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Wallraff, Martin

Dipl. theol., wiss. Assistent am Evangelisch-theologischen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität,
Fürstenstr. 8, 53111 Bonn

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 Metropole von Deutschland, Bonn 1996 ff.
- OFo** Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München, 1 ff. (1987 ff.).
- ThEE** Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεῖα, 12 Bde., Athen 1962–68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Orthodoxes Forum

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dipl. theol. Andreas Wolf

Manuskripte, redaktionelle Zuschriften und Besprechungsexemplare sind zu richten an:

„Orthodoxes Forum“

Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29

D-80539 München

Tel.: (089) 2180-5778

Fax: (089) 2180-2198

E-Mail: Orthodoxe.Theologie@orththeol.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 62,- DM zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 35,- DM. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

Geleitwort

Das vorliegende Heft erscheint voraussichtlich Ende dieses bzw. Anfang des Jahres 2000, d.h. es erscheint zum 2000jährigen Jubiläum des Christentums. Gerade dieser Zeitpunkt ist für den Herausgeber einer theologischen Zeitschrift ein willkommener Anlaß, angesichts des neuen Jahrtausends der Kirche Christi aus tiefstem Herzen ihre Einheit zu wünschen. Wir Christen werden daran erkannt, daß wir Jünger Christi sind, wenn wir einander lieben (Joh 13,35). Es gibt in der Tat kein größeres und glaubwürdigeres Zeugnis unseres Christseins als die Liebe (Röm 13,13). Und so wie die Spaltung der Kirche durch menschliche Schwächen, Erkaltung der Liebe und Vernachlässigung des von Anfang an überlieferten Glaubens zustande gekommen ist, so kann die Liebe, die Liebe zum Mitmenschen aber auch zu der christlichen Wahrheit, die Einheit der Kirche wiederherstellen. Alle Christen, ganz besonders die Theologen, sind zu diesem Beitrag aufgerufen. Die Zeit kirchlicher Machtpolitik und kirchlicher Spaltungen sollte der Vergangenheit angehören und als Warnung für die Zukunft dienen.

Neben diesem großen Jubiläum der Christenheit darf es im Geleitwort dieser Zeitschrift nicht unerwähnt bleiben, daß die Institution, im Rahmen derer das Orthodoxe Forum erscheint, nämlich das Institut für Orthodoxe Theologie, auch ein eigenes Jubiläum feiert: Am 1. November 1999 werden es fünfzehn Jahre seit meiner Berufung auf den Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie und der kurz darauf erfolgten Errichtung des gleichnamigen Instituts.

Es sind fünfzehn von Gott gesegnete Jahre, weil zum einen eine Reihe von Publikationen entstehen konnten, allen voran diese Zeitschrift mit dreizehn Bänden und über 4000 Seiten. Zum anderen entstand inzwischen an der Universität München, wie bekannt, die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Gerade zu Beginn dieses Wintersemesters, 1999/2000, kann sie ihre volle Funktionsfähigkeit aufnehmen. Denn im Laufe dieses Jahres sind auf die drei übrigen Professorenstellen der Ausbildungseinrichtung die Proff. Dr. Vladimir Ivanov, Dr. Athanasios Vletsis und Dr. habil. Konstantin Nikolakopoulos längerfristig berufen worden. Diese Entwicklung gewährleistet ein konsequenteres und besser koordiniertes Lehrangebot für den Diplomstudiengang Orthodoxe Theologie; auch die Forschungstätigkeit wird intensiviert, zumal seit März 1999 die Promotion in Orthodoxer Theologie möglich ist.

Schließlich ist davon auszugehen, daß auch das Orthodoxe Forum erheblich davon profitieren wird. Es darf allerdings in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß die Zeitschrift finanzielle Schwierigkeiten hat. Zwar gibt es Abonnenten aus der ganzen Welt, aber die Gesamtzahl der Abonnenten ist leider nicht so groß, daß die Zeitschrift sich selber bequem finanzieren kann. Das weitere Erscheinen der Zeitschrift im EOS-Verlag wird deshalb einerseits durch größere Arbeitsbelastung der Schriftleitung ermöglicht; vielversprechend sind hierbei die Computerkenntnisse meines neuen wissenschaftlichen Mitarbeiters, Dipl. theol. Andreas Wolf, der ab diesem Heft zur Schriftleitung gehört. Herr Wolf löst meinen früheren wissenschaftlichen Mitarbeiter, Dipl. theol., Dipl. jur. Anargyros Anapliotis, ab, der aus dem Dienst des Instituts ausschied und zur Verwaltung der Stadt München wechselte und dem ich an dieser

Stelle für seine Mitwirkung auch am Orthodoxen Forum danken möchte. Andererseits wird es ab nächstem Jahr eine Erhöhung des Bezugspreises geben: Das Jahresabonnement wird DM 62,- (statt 56,-) und das Einzelheft DM 35,- (statt 30,-) kosten. Bedenkt man, daß der bisherige Bezugspreis vier Jahre lang galt, so handelt es sich um eine durchaus moderate und vertretbare Erhöhung. Aber die eigentliche Lösung des Problems kann nur darin bestehen, daß mehr Abonnenten gewonnen werden. Dies bedarf jedoch der Unterstützung aller, vor allem aller orthodoxer Bischöfe und Geistlichen, die auf das Erscheinen dieser Zeitschrift Wert legen.

Der Herausgeber

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort.....	147
Evanthia Adamtziloglou , Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas.....	151
Ivan Dimitrov , Die Kirche als „Haus Gottes“ und „Leib Christi“ in den paulinischen Schriften.....	163
Konstantin Nikolakopoulos , Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik.....	171
Christos Térézis , La Notion de Matière chez Plotin et Grégoire de Nysse.....	187

DOKUMENTE

A) <i>Besuch Papst Johannes Pauls II. in Rumänien</i>	203
B) <i>Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Bonn, 1999): Die Sakramente der Heilung: Buße und Heilige Ölung</i>	209

REZENSIONEN

F. Kleinschmid, Ehefragen im Neuen Testament (Martin Seidnader).....	215
Ch. Stamoulis, Περί φωτός: Προσωπικὴς ἢ φυσικὴς ἐνέργειαι; (Johannes Kourembeles).....	218
G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik (Vladimir Fedorov).....	222
O. Grizopoulou, - P. Kazlari, - A. Mparlos, - G. Tsananas, Ο Ιησούς Χριστός, ο Καινούργιος Κόσμος του Θεού και Εμείς (Maria Rantzou).....	224

CHRONIK..... 229

Anhang zur Chronik I: Dies academicus oecumenicus an der Universität München (27. Mai 1999).....	253
Ansprachen.....	253
Alois Baumgartner, Legitimation der Theologie in der staatlichen Universität.....	256
Thomas Kaufmann, „Päpstlich – Lutherisch – Orthodoxisch“.....	261
Konstantin Nikolakopoulos, Der Gewinn der theologischen Wissenschaft beim Zusammenfinden der drei großen christlichen Konfessionen.....	266
Christoph Levin, Predigt im Ökumenischen Gottesdienst in der Universitätskirche St. Ludwig.....	271
Anhang zur Chronik II: Schlüsselrückgabe der Salvatorkirche (27. Juni 1999).....	276
Anhang zur Chronik III: Zum Jugoslawienkrieg.....	282
EINGESANDTE SCHRIFTEN	295
AUTOREN	299
ABKÜRZUNGEN	300
JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1999	301

Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas

von Evanthia Adamtziloglou, Thessaloniki/Griechenland

Frauen im Gefolge Jesu werden in den vier Evangelien erwähnt. Insbesondere darüber hat die synoptische Überlieferung, d.h. die drei ersten Evangelien, nähere Informationen bewahrt. Man trifft die meisten Erwähnungen in der Leidensgeschichte, wo die Frauen als die hauptsächlichen Augenzeuginnen der Kreuzigung¹ und des Begräbnisses Jesu², wie auch seines leeren Grabes³ dargestellt werden. Nach der synoptischen Überlieferung und nicht nach Paulus⁴, sind sie die ersten, denen der Auferstandene⁵ erschienen ist.

Im Markusevangelium und im Zusammenhang mit der Kreuzigung und dem Tode Jesu gibt es eine Beschreibung dieser Frauengruppe. Man liest in Mk 15,40-41: „Auch einige Frauen sahen von weitem zu, darunter Maria aus Magdala, Maria, die Mutter von Jakobus dem Kleinen und Joses, so wie Salome; sie waren Jesu schon in Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient. Noch viele andere Frauen waren dabei, die mit ihm nach Jerusalem hinaufgezogen waren“⁶. Bei dem Begräbnis werden die zwei ersten noch einmal erwähnt und vor dem leeren Grab treffen wir alle wieder zusammen an. In parallelen Texten von Matthäus gibt es kleine Abweichungen.

Lukas stellt die Frauen als hauptsächliche Zeuginnen der Kreuzigung und des Begräbnisses Jesu dar, wie auch des leeren Grabes, ohne sie namentlich zu erwähnen. Er nennt nur drei mit Namen: Maria von Magdala, Maria die Mutter des Jakobus, Johanna; schreibt jedoch über viele andere⁷.

Diese schlichte Nachricht enthält dabei keine andere Information über die Frauen. Lukas hat doch seine ausführlichen Informationen gesammelt und in seiner Redaktionsarbeit eine andere Auswahl getroffen. Er bevorzugt es, die Jüngerinnen Jesu in einem anderen Zusammenhang zu erwähnen, in dem er alle seine Informationen zusammenfaßt. Darum schafft er eine neue Perikope in Lk 8,1-3, wo er die Jüngerinnen im Gefolge Jesu zusammen mit den Jüngern darstellt. Alle begleiteten Jesu bei einer Wanderung von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf zur Verkündigung des Evangeliums vom Reich Gottes. Über die Frauen gibt es jedoch die Information, daß sie Jesus und die Jünger unterstützten, mit dem, was sie besaßen. Die meisten von ihnen wurden von

¹ Mt 27,55-56; Mk 15,40-41; Lk 23,49.

² Mt 27,61; Mk 15,47; Lk 23,55-56.

³ Mt 28,1ff; Mk 16,1; Lk 23,55-56.

⁴ 1 Kor. 15,5.

⁵ Mt 28,9-10; Mk 16,9-11.

⁶ Der Text wurde entnommen aus: Die Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

⁷ Lk 24,10.

bösen Geistern und von Krankheiten geheilt. Es waren Maria von Magdala, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chusas, eines Beamten des Herodes, Susanna und viele andere.

Alle diese Informationen liest man in der Perikope Lk 8,1-3, die Lukas in einem weiteren Kontext seiner Schrift eingeordnet hat. Für sein redaktionelles Werk benutzt er alle Vorlagen, die ihm aus verschiedenen Quellen⁸ zur Verfügung stehen.

Wie hat Lukas auf diese Thematik hingearbeitet? Er hat sich wahrscheinlich zuerst das Markusevangelium vorgenommen. Zu diesem Gedanken kommt man, weil erstens die biblische Wissenschaft schon seit langem die zeitliche Priorität des Markus im Verhältnis zum Matthäus- und Lukasevangelium anerkannt hat. Zweitens, weil Lukas mit einigen wenigen Ausnahmen die Anordnung der markinischen Stoffe treu befolgt hat. Bemerkenswert ist hier, daß Mt und Lk einen anderen gemeinsamen Stoff mit strukturellen, formellen und inhaltlichen Übereinstimmungen benutzt haben. Die beiden Evangelisten haben diesen gemeinsamen Stoff sicher einer anderen Quelle entnommen. Weil der meiste Stoff aus Sprüchen Jesu besteht, wurde sie Spruch-Quelle oder Logienquelle⁹ genannt, abgekürzt Q. Außerdem gibt es auch das Sondergut von Mt und Lk und darum sprechen viele von den vier Quellen der Synoptischen Tradition.

Lukas hat also die markinische Tradition über die Frauen genutzt und mit seinem Sondergut die neue Perikope Lk 8,1-3 gestaltet, die im Rahmen der Lehrtätigkeit Jesu steht. Wie ordnet er also diesen neuen Zusammenhang in den weiteren Kontext seines Evangeliums ein?

Er zieht es vor, die Perikope Lk 8,1-3 mit der Erzählung von der Sünderin, Lk 7,36-50, zu verbinden, diejenige, die im Hause des Pharisäers Simon ihre große Liebe durch die Salbung der Füße Jesu mit dem kostbaren Salböl ausgedrückt hat. In diesem Fall bemerkt man, daß die parallele Perikope von der Salbung bei Mk und Mt, die mit großen Abweichungen beschrieben wird, in der Einleitung der Passionsgeschichte¹⁰ steht. Obwohl Lukas der markinischen Ordnung treu nachfolgt, hat er in diesem Fall die Erzählung der Sünderin versetzt und an einer anderen Stelle eingefügt, um sie mit der Perikope über die Jüngerinnen Jesu zu verbinden.

Der weitere Kontext dieser Kombination läßt sich mit einer sophiologischen Tradition der Spruchquelle im Vers Lk 7,35 verbinden. Dieser ist der letzte Vers von einer großen Erzählung über Johannes den Täufer und Jesus, Lk 7,18-35, die als Kinder der Weisheit dargestellt sind. Der Vers Lk 7,35 lautet: „*Und doch hat die Weisheit durch alle ihre Kinder recht bekommen*“. Matthäus schreibt in seinem parallelen Vers „*durch alle ihre Taten*“¹¹, Mt 11,19.

Dieser Spruch ist der erste einer Reihe von fünf sophiologischen Sprüchen, die in Q aufbewahrt worden sind.

⁸ Für die synoptische Problematik siehe, I. Karavidopoulos, Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, Bd.1, Thessaloniki 1998, S.212-221 und S. Agouridis, Εισαγωγή εις τήν Κ. Διαθήκη, Athen 1971, S.106-107.

⁹ P. Vassiliadis, Η περί της πηγής των Λογίων θεωρία, Athen 1977.

¹⁰ Mk 14,3-9; Mt 26,6-13.

¹¹ Den theologischen Unterschied der beiden Verse betont P. Vassiliadis, Η περί της πηγής των Λογίων θεωρία, S. 147.

So ist in der Redaktionsarbeit von Lukas ein bestimmtes Schema ausgebildet, das wir kurz so bezeichnen könnten:

Sophiologie	Liebesbeziehung in der Umkehrung der Sünderin	die Frauen im Gefolge Jesu
Lk 7,13	Lk 7,36-50	Lk 8,1-3
Q	Umstellung des Mk-Stoffes	Sondergut Lk

Das Schema Weisheit-Sünderin-Frauen könnte auf die Proverbien Kap. 1-9 verweisen, wo die weisen Ratschläge und der Lobpreis der göttlichen Weisheit und Mahnungen gegen die verdorbenen und sich prostituierenden Frauen aufeinanderfolgen.

Der Text von den Proverbien ist androzentrisch orientiert und darum an Männer gerichtet. In Prv. 5 ist die Rede von verdorbenen Frauen und Prostituierten (Prv. 5,3), wo den Männern geraten wird, sich lieber an die Frauen ihrer Jugend zu wenden (Prv. 5,18). In Prv. 6 wird vom Umgang mit den verheirateten und listigen Frauen abgeraten (Prv 6,24.29) und letztlich werden in Prv. 7 die Männer aufgerufen, auf die fremden Frauen achtzugeben (Prv. 7,5), weil sie die Männer zum sexuellen Verkehr provozieren (Prv. 7,11ff.).

In Prv. 1. 8 und 9 wird die Weisheit Gottes als hypostatisches Wesen hervorgehoben. In Prv. 1,20 erscheint eine prophetische Modifikation in der Predigt von Weisheit, die besonders Bultmann im Rahmen seiner Forschungen über den Prolog des Johannes-Evangeliums¹² bemerkt hat. In Prv. 8,22ff. ist die Weisheit, als Gehilfin und Paredros Gottes dargestellt. In Prv. 9,1-6 lädt die Weisheit, als weibliche Hypostase, die unsinnigen Männer ein, an ihrem Tisch teilzunehmen. Sie werden aufgerufen, nach einem Schlachtkampf ihr Brot und ihren Wein zu genießen, um Einsicht zu gewinnen. Die Auseinandersetzung der Weisheit mit den verdorbenen Frauen dringt durch den ganzen Text. So endet auch das letzte Kapitel 9,13-18.

Gustav Böstrom¹³ hat in seinen Proverbienstudien vor langem festgestellt, daß es sich im Kap. 7 nicht nur um prostituierte Frauen handelt, sondern um Frauen die aktiv an der Verehrung der Göttin Astarte teilnahmen. Diese Göttin wurde mit kultischer Unzucht gefeiert. In einem solchen Kontext scheint die göttliche Weisheit die Vorstellung der Astarte zu ersetzen, indem sie als Hypostase ohne Besinnung Männer zu ihrem kultischen Tisch nach einer Tierschlachtung, eventuell Opferdarbringung, einlädt.

Der soziale Hintergrund¹⁴ dieses sophiologischen Textes weist darauf hin, daß es sich um die israelitische Gemeinde handelt, die der Heidenwelt gegenüber offen war. Ein Hinweis auf die Zeit des Königs Salomons wäre wahrscheinlich gewesen, als Israel damals unter den Einflüssen von fremden Frauen stand. Trotzdem ist der nachexilische Charakter des Textes schon anerkannt und hat sich durchgesetzt. In der nachexilischen

¹² R. Bultmann, Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, (Εὐχαριστήριον), Festschr. H. Gungel II, FRLANT NF 19, 1923, S. 3-26. 10f.

¹³ Proverbienstudien. Die Weisheit und das Fremde Weib in Spr 1-9, Lund 1935, S. 105ff., 134, 159, 168; Gerhard von Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1985, S. 217ff.

¹⁴ J. Blenkinsopp, The Social Context of the 'outsider Woman' in Proverbs 1-9, *Biblica* 72 (1991), 457-473.

Zeit haben sich die oberen jüdischen Schichten der Heidenwelt aus diplomatischen, politischen und ökonomischen Gründen geöffnet, während die alten weisen Leute die echte jüdische Gemeinde bewahren wollten.

Das Schema der Verbindung der Weisheit mit den Frauen in den ersten neun Kapiteln der Proverbien scheint der Redaktion von Lukas im Lk 7,35-8,1-3 zu entsprechen. Die Kombination der Erzählung der Jüngerrinnen Jesu mit der von der Sünderin und ihrer Verbindung mit der Sophiologie zeigt, daß die lukanische Redaktion zuerst nicht androzentrisch orientiert ist. Lukas wendet sich mit dieser Redaktionsarbeit an die Frauen der kirchlichen Gemeinde. Der Sitz im Leben dieses Kontextes bezeugt eine Gemeinde, in der sich viele Frauen befinden. Von diesen scheinen die meisten aus einer heidnischen Welt zu stammen, die entweder in ihren sozialen Beziehungen oder in ihrem religiösen Umgang an Prostitution gewöhnt waren. Die Umkehr von einer solchen Gewohnheit ist die zentrale Botschaft des Evangelisten. Das Abkehren von der Unzucht bedeutet eine neue Orientierung der heftigen Liebe der Frauen zu einer Beziehung mit der göttlichen Weisheit, die in der Person Jesu konkretisiert ist.

Ist Jesus aber die göttliche hypostatische Weisheit in Lukas? Im Vers 7,35 werden Jesus zusammen mit Johannes dem Täufer als Kinder der Weisheit erwähnt. Diese Thematik ist in der synoptischen Problematik, und besonders in der Theologie der Logienquelle, sehr wichtig. Wenn die biblische Wissenschaft eine überzeugende Antwort finden kann, dann wird angenommen, daß man dem historischen Jesu sehr nahe kommt¹⁵.

Ein anderer Text von Lukas, der die Jüngerschaft der Frauen erwähnt, ist die Perikope von Maria und Martha, in Lk 10,38-42. Maria setzte sich dem Herrn zu Füßen und hörte seinen Worten zu während Martha ihnen diente. Man würde erwarten, daß Jesus Marthas Verhalten loben würde und nicht das der Maria. Trotzdem hat er anerkannt, daß Maria das Bessere gewählt hat, nämlich die Jüngerschaft Jesu.

Diese Perikope ist im lukanischen Redaktionswerk in einem weiteren Kontext eingeordnet. Vor dieser Perikope steht das oberste Gebot der Liebe¹⁶. Die Liebe zu Gott und die Liebe zum Mitmenschen. Zwischen diesen beiden Texten steht das Gleichnis von dem barmherzigen Samariter¹⁷, das eine gute Erklärung der Liebe zum Mitmenschen ist. Das oberste Gebot der Liebe wurde von Markus im Rahmen der letzten Wirksamkeit Jesu in Jerusalem¹⁸ eingeordnet, nach den Gesprächen mit den Pharisäern und Sadduzäern.

Aber in der lukanischen Redaktion bemerkt man wieder eine Umstellung der mar-kinischen Reihenordnung. Lukas verbindet das Gebot der Liebe mit der Erzählung von

¹⁵ Die Bearbeitung dieser theologischen Problematik stellt *P. Vassiliadis* in seinen Werken dar: *Pauline Theology, The Origins of Christianity and the Challenge of Q. A Personal Journey*, in: *V Simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Rom 1998, S. 41-60, 49, und in: *Η περί της πηγής των Λογίων θεωρία*, S.122.

¹⁶ Lk 10,25-29.

¹⁷ Lk 10,30-37.

¹⁸ Mk 12,28-33.

Maria und Martha¹⁹ und zwar wiederum mit einem sophiologischen Spruch, der als zweiter in der Logienquelle steht.

Man sieht wieder das gleiche Schema, wie vorher:

Sophiologie	Das Gebot der Liebe	Maria zu Füßen Jesu
Lk 10,21-24	Lk 10,25-37	Lk 10,38-42
Q	Umstellung von Mk	Sondergut Lukas

Diese Parallelität betont das große Interesse von Lukas an dieser Thematik, die er stufenweise in seinem Werk entwickelt. In der ersten redaktionellen Initiative hat Lukas die große Liebe der Sünderin hervorgehoben, die der Pharisäer Simon nicht verstanden hat. Jesus aber hat sie tief verstanden, sie nicht verworfen und ihr die Vergebung geschenkt. In diesem Falle verbindet Lukas die Jüngerschaft der Frau mit dem ersten Gebot der Liebe und der Sophiologie. Der sophiologische Spruch enthält den Dank Jesu an den Vater nach der Rückkehr der Siebzig Jünger nach der Aussendung²⁰. Jesus dankt dem Vater, daß „*er all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hat*“, Lk 10,21. Lukas betont hier, daß Jesus die Danksagung, vom Heiligen Geiste erfüllt, gemacht hat. Diese Betonung der Pneumatologie ist von großem Interesse in den lukanischen Schriften, wie im weiteren gezeigt wird.

In der Fortsetzung offenbart Jesus seine Beziehung zum Vater und zu denjenigen, die er selber ausgewählt hat. Dieser „johanneische Meteorit“²¹ in der synoptischen Tradition und besonders in der Sophiologie der Spruchquelle, enthält ein Verb von einer großen theologischen Bedeutung. Das ist das Verb „wissen“. Mit diesem Verb beschreibt Jesus seine Beziehung zum Vater und zu den Menschen, die er selber auswählt.

Das entsprechende hebräische Verb ist „jada“. Dieses Verb ist in seiner Bedeutung nicht auf eine vernünftige Bedeutung begrenzt, sondern es enthält auch die interpersonale Beziehung der Liebe²², die in der hochzeitlichen Erfahrung ihren Höhepunkt findet. Die Liebesbeziehung zwischen den Eheleuten in der biblischen Sprache betrifft nicht nur die menschliche Ebene, sondern auch die Beziehung Gottes mit Israel, die in der messianischen eschatologischen Zeit ihre Erfüllung erreichen kann²³.

Durch alle diese Erklärungen gewinnt die Redaktionsauswahl von Lukas eine große Bedeutung. In dem vorgelegten weiteren Kontext will Lukas etwas wichtiges darstellen. Das bessere an Marias Verhalten, in den Worten Jesu die Jüngerschaft, führt direkt zu jener Liebe, die zu Gott und den Mitmenschen hinreichen kann. Damit ist ein Weg für jede der Jüngerinnen Jesu geöffnet, die nicht nur zur wahren interpersonalen Gemeinschaft zwischen den Menschen führen kann, sondern auch zu der Koinonia der göttli-

¹⁹ Lk 10,21-24.

²⁰ Lk 10,17.

²¹ S. Agouridis, Εισαγωγή εις τήν Κ. Διαθήκη, Athen 1971, S. 108.

²² E. Adamtziloglou, Η γυναίκα στη Βιβλική δημιουργία, in: Ήσαν εκεί γυναίκες πολλάί, Thessaloniki 1997, S. 68.

²³ Jes. 61,10; 62,5.

chen Personen, die von der Liebe bestimmt ist. Das ist das wichtigste, worüber Jesus seinen Jünger und damit auch seinen Jüngerinnen in den Versen 23-24 predigt.

Diese große Perspektive der Jüngerschaft zu Jesu, die bis zu der Tiefe der Göttlichkeit hinreicht, können alle Jünger erreichen, weil sie nicht große Ausbildung voraussetzt. Diese Dynamik ist für die vielen Weisen dieser Welt verborgen und nur für diejenigen offenbart, die ständig als kleine Kinder²⁴ von Jesus abhängig bleiben und Gott als Vater aller erkennen. Es ist nicht zufällig, daß im Anschluß daran die Perikope von Maria und Martha mit dem Vaterunser Gebet verbunden ist. Dabei wird auch die Kraft des Gebetes hervorgehoben.

Der weitere Rahmen des Kontextes über die Jüngerschaft zu Jesu, auf der einen Seite die Aussendung der Siebzig und auf der anderen das Vaterunser Gebet, zeigt, daß der ganze Text nicht nur an die Frauen gerichtet ist. Das betrifft auch die Jünger, die Jesu erzählten, was sie Wunderbares in seinem Namen während der Aussendung erlebt hatten.

Nach der Darstellung dieser Redaktion des weiteren Kontextes scheinen die Jüngerinnen Jesu, d.h. die Frauen der Kirche, als ob sie nur für die Diakonie der Apostel und für Charitaswerke berufen wären, oder für geistliche Erfahrungen einer tiefen Spiritualität und zum beständigen Gebet. Sind aber die Frauen-Jüngerinnen Jesu nur für jene Werke berufen, die alle im Rahmen der kirchlichen Gemeinde stattfinden? Werden nicht die Jüngerinnen Jesu aufgerufen, eine Mission anzunehmen, das Evangelium Christi weiterzutragen, was die Geschichte der Kirche vielmals bezeugt hat? Gibt Lukas uns eine Antwort darauf in den Spuren, die uns seine oben erwähnte Redaktion gezeigt hat, wie z.B. die Sophiologie und die Liebesbeziehung?

Die nächste Einordnung des sophiologischen Spruches von Q, trifft man im Lk 11,31, wo geschrieben steht, daß *„die Königin des Südens kam vom Ende der Erde um die Weisheit Salomons zu hören. Hier aber ist einer, der mehr ist als Salomo“*. Dieser Spruch, der dritte der Sophiasprüche aus der Logienquelle, obwohl sein sophiologischer Charakter umstritten angesehen ist²⁵, wurde von Mt und Lk mit dem Zeichen von Jonas verbunden. Es ist klar, daß diese Umrahmung des Sophiaspruches das Evangelium von den strengen jüdischen Gegebenheiten zur „ökumenischen Umwelt“ hin öffnet. Vor dieser Perikope von Jonas und dem Sophiaspruch steht die Seligpreisung der Mutter Jesu, Lk 11,27-28.

Jesus aber richtet diese Seligpreisung an seine Jünger statt an seine Mutter. So sagt er: *„Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen“*. Diese Seligpreisung gehört zum Sondergut von Lukas. Was den letzten Satz betrifft, so könnte man von einer Dublette sprechen. Der parallele Vers der Dublette steht im Lk 8,21 im Rahmen der Verwandten Jesu, die nach ihm suchen.

²⁴ Daß die Verse Lk 10,21ff. nicht zu der sophiologischen Tradition gehören, wurde festgestellt von *Luise Schottroff*, *Itinerant Prophetesses: A feminist Analysis of the Sayings Source Q*, in: *R. A. Piper* (ed.), *The Gospel Behind the Gospels, Current Studies on Q*, Leiden 1995, S.347-360, 358.

²⁵ *F. Christ*, *Jesus Sophia: Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*, Zürich 1970, S.61f.; *P. Vassiliadis*, *The Origin of Christianity*, S. 45.

Dieser Stoff ist der synoptischen Tradition gemeinsam, wo die gelobt werden, die den Willen Gottes befolgen. Trotzdem wird auch die Jüngerschaft zu den Worten Gottes gemeint, indem diese Perikope immer mit dem Gleichnis vom Sämann, Lk 8,4-18, verbunden ist. So ist interessant, daß Lukas diese synoptisch redaktionelle Kombination, d.h. den ersten Text der Dublette Lk 8,21, im Anschluß an die Jüngerinnen Jesu in Lk 8,1-3 anordnete und den zweiten zusammen mit dem Weisheitsspruch von der Königin des Südens in Lk 11,31.

Matthäus hat nur einen von diesen beiden Texten erwähnt, jenen von den Verwandten Jesu, Mt 12,46-50. Diesen Text verbindet Matthäus mit dem Zeichen des Jonas und dem Sophiaspruch der Königin des Südens in Mt 13,1-23.

Die Dublette von Lukas in demselben Kontext erlaubt ihm, nur auf die Mutter Jesu Bezug nehmend, die mütterliche Lebens- und Liebesbeziehung und den Grund des Lebens zu betonen. Durch diese Redaktion vergleicht Lukas alle Jünger Jesu, Männer und Frauen, mit seiner Mutter. Wie Maria nach Lk 1,35 durch den Heiligen Geist der Grund für die Inkarnation Christi wurde, so werden auch die Menschen, die das Wort Gottes hören und befolgen, an die Stelle der Gottesmutter gehoben. Denn sie alle sind der Grund, daß das Wort Gottes Fleisch in der Welt wird.

Lukas schließt jedoch die Frauen weder in die Mission der zwölf Jünger ein, noch in die der Siebzig. Luise Schottroff²⁶ hat den Verdacht, daß nach Vers Lk 10,2 auch Frauen unter den Siebzig gesehen werden könnten. Diese Tatsache ist nicht eindeutig ausgedrückt. Was aber Lukas klar in Lk 11,28 bezeugt, ist die Tatsache, daß die Jüngerinnen Jesu als Ursache und ersten Schritt zur Verbreitung des Evangeliums anerkannt werden und ihnen der Weg dazu offen und frei gelassen ist.

Das Schema dieser Redaktion Lukas könnte man hier so darstellen:

Mütterliche Beziehung des Lebens und der Liebe	Jüngerinnen Jesu Grund der Evangelisierung	Sophiologie im Zeichen Jona
Lk 11,27-28	Lk 11,28	Lk 11,28-32
Sondergut Lukas	Dublette Lukas	Q

Lukas läßt den Forschern aus seiner Redaktionsauswahl ersehen, daß die Jüngerinnen Jesu sich frei in ihrem Umgang mit der Welt fühlen, um die Botschaft des Evangeliums weiterzutragen. Darum werden sie zusammen mit allen Jüngern ermahnt, Jesus Christus mit großem Mut öffentlich zu bekennen, Lk 12,11-12.

In der Aufforderung zum furchtlosen Bekennen zeigt sich, daß es bei Lukas noch Aufregung mit sich brachte, eine neue redaktionelle Form zu bilden, mit der wir uns im Folgenden beschäftigen werden.

Der Spruch Lk 12,11-12 findet sich in den drei Synoptikern mit Abweichungen und Umstellungen. Er lautet: „Wenn man euch vor die Gerichte der Synagogen und vor die Herrscher und Machthaber schleppt, dann macht euch keine Sorgen, wie ihr euch ver-

²⁶ Luise Schottroff, *Itinerant Prophetesses: A feminist Analysis of the Sayings Source Q*, in: R. A. Piper (ed.), *The Gospel Behind the Gospels, Current Studies on Q*, Leiden 1995, S.355.

teidigen oder was ihr sagen sollt. Denn der Heilige Geist wird euch in der gleichen Stunde eingeben, was ihr sagen müßt“.

Mk und Lk ordnen diesen Spruch in ihrer synoptischen Apokalypse zu den Ankündigungen von Verfolgungen²⁷. Mt setzt den parallelen Text zur Mahnung für die furchtlose Bekennung im Rahmen der Aussendung der zwölf Jünger²⁸ und darum fehlt er in der synoptischen Apokalypse in Kap. 23.

Lukas bevorzugt auch in diesem Fall wieder eine Verdoppelung seines Stoffes und schafft eine Dublette. Eine Erwähnung findet sich in seiner synoptischen Apokalypse (Lk 21,14-15) und eine andere, die oben zitierte, steht im Rahmen der Ermutigung aller Jünger zum Bekenntnis Jesu. Die Besonderheit dieser lukanischen Redaktion ist die Ermutigung aller, Männer und Frauen, und nicht nur der zwölf Jünger, wie bei Matthäus, Mt 10,17-20.

Am Anfang des weiteren Kontextes, des furchtlosen Bekenntnisses, ordnet Lukas auch wieder einen sophiologischen Spruch ein, der vierte in der Logienquelle. Dieses Logion wurde wegen seiner Bedeutung ausgewählt, weil vom Martyrium aller Propheten die Rede ist.

Somit zeigt sich noch einmal das bekannte Schema:

	Ausdruck der Liebe	
Sophiologie Martyrium der Propheten	Bekennung mit Hilfe des Hl. Geistes: Weisheit	Jünger Jesu Männer und Frauen
Lk 11,49-51	Lk 12,4-12	Lk 12,1.4.8.11.12
Q	Dublette	Sondergut Lukas

Was von der Zusammenfassung der Dublette des Lukas hervorgeht, ist die Pneumatologie, die von der Formulierung der Dublette her eine große Bedeutung bekommt.

In der Formulierung des Spruches Lk 12,12 steht geschrieben: *„der Heilige Geist wird euch eingeben, was ihr sagen müßt“*. In der Rede über die Endzeit Lk 21,15 steht: *„denn ich werde euch die Worte und die Weisheit eingeben“*. Diese beiden Verse ergeben die Kongruenz des Heiligen Geistes mit der Weisheit, die allen Jüngern, Männer und Frauen zur Verfügung steht. Diese Kongruenz ordnet die Pneumatologie Lukas einerseits auf die Christologie und andererseits auf die Ekklesiologie hin.

Nach der lukanischen Redaktion ist Jesus selbst nicht die Weisheit Gottes, sondern er hat die Weisheit Gottes zu seiner Verfügung, und kann sie seinen Jüngern aus großer Liebe geben. Eine Betonung dieser Feststellung wird schon von der Formulierung des sophiologischen Spruches von Lk 11,49 bestätigt. Nach diesem Vers wird Jesus als Prophet der Weisheit dargestellt und nicht als die Weisheit selbst, wie im parallelen Vers von Mt steht. Das heißt, daß ihm die Weisheit gegeben wurde. Die Identifizierung der Weisheit mit dem Heiligen Geist betont, daß Jesus nur vom Vater die Weisheit, d.h. den Hl. Geist, zur Verfügung hat. Außerdem entspricht das der Messianität Jesu nach der

²⁷ Mk 13,11; Lk 21,15-16.

²⁸ Mt 10,17-20.

prophetischen Vorsage von Jes 11,2: *“Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihn. Der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht“*. Den pneumatologischen Akzent trifft man auch in dem parallelen Vers Mt 10,20, wo vom *Geist seines Vaters* die Rede ist.

Die ekklesiologische Perspektive dieser Pneumatologie läßt alle Jünger, Männer und Frauen, den Hl. Geist, d.h. die göttliche Sophia erfahren, hauptsächlich in dem Augenblick des öffentlichen Bekenntnisses. Lukas scheint sehr vertraut mit der ekklesiologischen Dimension der Pneumatologie zu sein, besonders im zweiten Teil seiner Schrift. Nach Apg 1,14 werden Jünger und Jüngerinnen Jesu erwähnt, die zusammen mit Maria, der Mutter Jesu, im Obergemach verharreten, wo das Pfingstereignis geschah.

Nach dieser Bearbeitung der lukanischen Quellen in der Redaktionsanalyse seines evangelischen Textes tauchen viele Fragen²⁹ auf, die die Logienquelle betreffen, über die viele Forscher der Meinung sind, daß sie Lukas treuer als Matthäus in seinem Text bewahrt hat. Es sind Fragen, die sich auf die Christologie der Logienquelle beziehen, in der die Menschensohn-Reden Vorrang haben. Fragen, über die Übereinstimmung der Sophiologie mit der Apokalyptik vom Menschensohn. Fragen, ob man von der Präexistenz der Weisheit reden soll, jene Präexistenz, die vom Gnostizismus ausgenutzt wurde und ihm gedient hat oder jene andere, die aus dem eindeutig biblischen Hintergrund stammt und sich mit dem Evangelium der Liebe Gottes zu allen Menschen und besonders zu allen armen Menschen³⁰ verbindet. Fragen, über den Sitz im Leben der Konstruktion der erwähnten evangelischen Texte. Fragen, aber die den Rahmen dieser Vorlesung überschreiten würden.

Wollte man das Thema der Jüngerinnen Jesu tiefer erforschen, sollte man nach parallelen Spuren suchen.

Der fünfte und letzte sophiologische Spruch ist die Wehklage Jesu über Jerusalem (Lk 13,34-35) die Matthäus vor seiner synoptischen Apokalypse einordnet und nach dem vierten sophiologischen Spruch, der über das Martyrium aller Propheten spricht.

Lukas verbindet den Spruch mit dem Vers Lk 13,33: *„denn ein Prophet darf nirgendwo anders als in Jerusalem umkommen“*, der denselben Sinn hat. In der Fortsetzung, außer der Perikope der Wassersüchtigen, gibt es einen großen Kontext, in dem über die rechten Gäste und von der Rangordnung beim Mahl die Rede ist. Am Schluß dieses Kontextes steht das Gleichnis vom großen Abendmahl, das mit einem Spruch von Q verbunden wird. Dieser Spruch betrifft die Voraussetzung der Nachfolge Jesu, die sehr kostbar ist, weil der Bruch zwischen den Jüngern und der patriarchalischen Familie gefordert wird.

In diesem weiteren Kontext gibt es einen bedeutsamen Leitfaden, der alle diese Perikopen verbindet. Dieser fängt beim Sophiaspruch an und setzt sich im großen Abendmahl fort. Die beiden Zusammenhänge haben ein gemeinsames Leitmotiv, das sich

²⁹ Für die theologische Kennzeichen der Logienquelle und für die entsprechende Bibliographie über die christologische Problematik von Q verweise ich auf die oben erwähnten Werke von Petros Vassiliadis.

³⁰ Ohne eine Bezugnahme auf das Gebot der Liebesbeziehung zu machen, spricht E. Schössler Fiorenza über das Armenevangelium in: Jesus, Miriams Child Sophia's Prophet. Critical issues in feminist Christology, London 1995, S.155ff.

vom biblischen Hintergrund her, aus Proverbien 9,1-6 ergibt. Nach Proverbien 9,1-3 erscheint die Vorstellung der hypostatischen Weisheit, die alle unmöglichen Männer zu ihrem Tisch ruft. Wenn die Ehrengäste, d.h. Israel, eine solche Einladung leider ablehnen, dann werden sie verworfen. An alle diese ist die Wehklage Jesu hauptsächlich gerichtet. An die Plätze der Ehrengäste, d.h. von Israel, die leer bleiben, werden die Armen, die Krüppel, die Blinden und die Lahmen, d.h. alle andere Nationen, geholt.

Das Gleichnis vom Großen Abendmahl, das einen solchen biblischen sophiologischen Hintergrund haben soll, verweist gerade auf den Höhepunkt der Liebe Gottes, auf die Eucharistiefeier der Kirche, die das Ziel der Jüngerschaft Jesu ist. Somit setzt der Leitfaden den weiteren Kontext mit den Jüngern, Männern und Frauen zusammen, die in der Nachfolge Jesu bleiben.

Eine solche Nachfolge setzt den Bruch mit der patriarchalischen Familie voraus. Das ist eine Aufforderung, die sich wegen der Formulierung des Spruches an die Jünger zu richten scheint. Trotzdem würde sie die Jüngerinnen Jesu mehr betreffen, die die Bindungen mit der patriarchalischen Familie kräftiger und strenger fühlen. Es ist wieder interessant, daß die parallelen Verse in Mt 10,37-38 an die zwölf Jünger gerichtet sind, obwohl Lukas den Spruch allen Menschen zusagt. Nach der lukanischen Formulierung wird gezeigt, daß der Bruch mit den Familienbindungen alle Jünger Jesu, Männer und Frauen betrifft. Somit wird die neue Familie auf dem Fundament der Liebe geschaffen, die um den Tisch des Herrn versammelt ist. Die Jünger Jesu, frei von familiären Bindungen, widmen sich der Jüngerschaft Jesu und besonders der Teilnahme an der Eucharistie der Kirche.

Zu diesem Fall nochmals ein redaktionelles Schema:

Sophiologie	Großes Abendmahl	Jünger im Bruch mit der Familie
Lk 13,34-35	Lk 14,7-24	Lk 14,25-26
Q	Q	Q

Nach dieser Vorstellung der Redaktionsauswahl von Lukas, die die Jüngerschaft betreffen, sind schon viele Lebensweisen der Jüngerinnen Jesu in der Kirche erschienen. Entweder halten sie sich an die Jüngerschaft, die einen erotischen Charakter bekommt und mit dem dauernden Gebet zum Wissen der göttlichen Liebe hinführt oder sie unterstützen das apostolische Werk und widmen sich den Caritaswerken zugunsten leidender Mitmenschen. Es wird auch anerkannt, daß sie in der Lage sind, die Botschaft des Evangeliums weiterzutragen, mit großem Mut Jesus Christus öffentlich zu bekennen und frei von den Familienaufgaben an der Eucharistie teilzunehmen.

Alle diese Gegebenheiten bezeugen, daß die redaktionelle Auswahl des Lukas sich an eine bedeutende Menge von Frauen wendet und ihre Bedürfnisse in der Kirche berücksichtigt. Hat Lukas nicht die redaktionellen Entwürfe zugunsten der Jüngerinnen gestaltet, entweder mit der Anordnung der Sprüche von der Logienquelle, oder mit der Bildung der Dubletten, wie auch mit der Umsetzung der markinischen Reihenordnung des Stoffes? Baute er nicht seinen Stoff für sie auf, um bestimmte Linien für den Charakter, den Weg und das Ziel der Jüngerschaft allgemein einzuprägen. Könnte man sich

fragen, ob alle diese Initiativen am Verfasser Lukas liegen oder ihm von der Tradition der Kirche zugestanden wurde? Und noch eine Frage. Wenn man bemerkt, daß die Logienquelle durch dieses letzte Beispiel schon wieder als grundsätzlicher Faktor dieser Redaktion erschienen ist, dann dürfte man sich fragen, ob Lukas damit die Theologie von Q vertritt. Große Fragen, die größere Untersuchungen und eine Reihe von Vorlesungen verlangen. Meine Absicht und tiefer Wunsch wären, Zeit und die geeigneten Voraussetzungen zu haben, um sich weiter damit zu beschäftigen.

Am Ende dieser Vorlesung möchte ich nochmals die redaktionelle Arbeit von Lukas hervorheben, die mit den Frauen in der Jüngerschaft Jesu ein Verhältnis haben sollte. Das bezieht sich auf die letzte Änderung der markinischen Reihung des Stoffes, die sich um den Streit der zwölf Jünger über die Rangordnung zwischen ihnen und neben dem Herrn handelt. *„Da sagte Jesus: Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste und der Führende soll werden wie der Dienende“*.

Diese Perikope ist von Lukas während des Herrenmahls (Lk 22,24-27) und nach der Bezeichnung des Verräters eingeordnet, während sie bei Mk 10,41-45 und Mt 20,24-28 bei der dritten Ankündigung von Leiden und Auferstehung Jesu geschrieben steht.

Die lukanische Einordnung enthält damit eine wichtige Botschaft, die die Jünger wie auch die Jüngerinnen betrifft. Denn wenn die Jünger, als Vertreter des herrschenden Geschlechtes, am Tisch des Herrn das Dienen und nicht das Herrschen, die Demut und nicht den Hochmut, das Opfersein und die Entleerung des alten Menschen von sich selbst lernen und erleben, beginnt von da an die Befreiung der Frauen in der Kirche. Dieser ganze Vorgang sollte von allen nicht nur bemerkt und erlebt werden, sondern auch mit großer Ehrfurcht angegangen werden. Das ist eine Befreiung aller, die das vorherrschende Verhalten dieser Welt verschwinden läßt und die eschatologische Erneuerung der Welt in der Zeit darstellen kann.

Die Kirche als „Haus Gottes“ und „Leib Christi“ in den paulinischen Schriften

von Ivan Dimitrov, Sofia/Bulgarien

Die bildhafte Sprache kennzeichnet sowohl das gesamte Neue Testament als auch die Briefe des hl. Apostels Paulus. Wenn wir von der Sprache der Reden Jesu Christi sagen, daß sie sehr oft verschiedene Tropen enthält, so gilt dies um so mehr für die Briefe des Paulus. Unabhängig davon, ob wir die Glaubens- oder die Sittenlehre eines Briefes studieren, stoßen wir überall auf eine stark ausgeprägte bildhafte Sprache voller Metaphern, Metonymien, Synekdochen, Symbole usw. „Haus“ und „Leib“ sind zwei der Lieblingsbilder des Autors, wenn er von der Kirche spricht. Die Vorstellung, daß die Gemeinde „Haus Gottes“ sei, hängt offenbar mit der alten Verkündigung zusammen, daß die Gemeinde „Tempel“ Gottes sei (1 Kor 3,16 - οὐκ οἶδατε ὅτι ναὸς θεοῦ ἐστέ; 6,19 - οὐκ οἶδατε ὅτι τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν), und ist aus ihr erwachsen. Der Hebräerbrief legt in 3,1-6, in einem Midrash zu Nu 12,7 (οὕτως ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν, nach dem Septuaginta-Text), aus, daß Moses ein treuer Diener „im ganzen Hause Gottes“ war, daß Christus aber als der Sohn „über das Haus Gottes“ gesetzt war (ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ - 3,2.6; ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ - 10,21). War wohl im Alten Testament bei dem Ausdruck „mein Haus“ an Israel selbst gedacht, so erinnert die neutestamentliche Exegese an die Gleichsetzung von „Haus Gottes“ und Gemeinde; ja der erwähnte Midrash setzt diesen Sprachgebrauch, daß die Gemeinde „Haus Gottes“ ist, theologisch geradezu voraus¹.

Wenn der Apostel (bzw. sein Schüler) in dem Brief an die Epheser über die Einheit der zu Jesus bekehrten Juden und Heiden in der neuen gnadenvollen Gemeinschaft, der Kirche, spricht, verwendet er nacheinander zwei Bilder: die alte Polis (Stadtstaat) und das Haus (2,19-22). Zuerst versichert er den Heidenchristen, daß sie nicht mehr „Gäste und Fremdlinge“ („Fremde ohne Bürgerrecht“) sind, sondern „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (V.19). Beide Wörter, „Gäste und Fremdlinge“ (ξένοι καὶ παροικοί), gestalten das Bild der Kirche als Stadtstaat mit ihren echten Bürgern (πολίται) und Fremdlingen. Das zweite Wort („Fremdlinge“, παροικοί) dient nur zur Verstärkung des ersten („Gäste“, oder besser „Fremde“, ξένοι) bei der Bestimmung des Zustandes der bisherigen Heiden als Nicht-Mitglieder der „Bürgerschaft in Israel“ (τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ, V.12), d.h. als Fremde, die nicht zu Gottes erwähltem Volk gehören. Diesen zwei Begriffen stellt der Autor den neuen Begriff, „Mitbürger der Heiligen“, gegenüber. Die Heidenchristen leben nicht mehr wie in einem fremden Land. In der Kirche Christi sind sie in ihrem eigentlichen Heim als gleichberechtigte Bürger und gleichzeitig als Mitbürger der Heiligen, d.h. jener, die schon vor ihnen Mitglieder die-

¹ Otto Michel, Οἶκος, ThWNT, Bd. 5., S. 128-129; Vgl. Edwin Arthur Judge, Gesellschaft, in: TRE, Bd. 12, S. 767-768.

ser hl. Gesellschaft geworden sind. Laut einer alten Exegese sind „Heilige“ (ἅγιοι) für den Apostel nicht nur diejenigen, die „unter der Gnade“ in der Kirche stehen, sondern auch jene, „die unter dem Gesetz und vor dem Gesetz waren“².

Der Autor weist anschließend, indem er seinen Gedanken bekräftigt, auf eine viel höhere Stellung der Heidenchristen hin und hebt ihre besonders große Nähe zu Gott hervor. Sie sind nicht nur Bürger der großen Stadt Gottes, des oberen oder himmlischen Jerusalems (Gal 4,26; Heb 12,22), sondern gehören zu einem neuen Gotteshaus, zur großen Familie, dessen Haupt Gott selbst ist. So werden jene, die früher „ohne Gott (oder „gottlos“, ἄθεοι) in der Welt“ (V. 12) waren, jetzt zu „Gottes Hausgenossen“ (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ). Das Adjektiv οἰκεῖοι, das hier gebraucht wird, ist eine Ableitung vom Substantiv οἶκος (Haus) und bedeutet „häuslich/heimisch“, „zum Hause, zur Familie gehörig“, „Hausgenosse in irgendwelcher Art“, „Mitglieder des Haushaltes“³. In diesem Sinne ist auch die deutsche Übersetzung „Hausgenossen Gottes“ zu verstehen. Die im Adjektiv οἰκεῖοι enthaltene Idee vom Haus als Übergang benutzend, geht der Apostel in seiner Rede vom Bild der Kirche als „Hausgemeinschaft Gottes“ zu einem ähnlichen Bild von der Kirche als „Haus“ über: „Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlußstein ist Jesus Christus selbst“ (V.20). Das Bild der Kirche als Haus kommt im Neuen Testament sehr oft vor. Diese Metapher wird von Jesus selbst verwendet (Mt 16,18) und auch der hl. Apostel Petrus benutzt sie (1 Petr 2,5). Beim hl. Apostel Paulus ist die Metapher an mehreren Stellen anzutreffen (1 Kor 3,9; 1 Tim 3,15; Hebr 3,6; 10,21). So erklärt auch der Apostel Petrus in einem ähnlichen Kontext seines ersten Briefes (2,5): die Gläubigen bilden ein Gebäude, ein einheitliches Haus Gottes, in dem sie „lebendige Steine“ sind und sie werden „eingebaut“ oder „aufgebaut“ (wie das Partizip ἐποικοδομηθέντες wörtlich zu übersetzen wäre) auf dem Fundament der Apostel und Propheten. Jedes Bauwerk wird auf einem Fundament errichtet. Von der Festigkeit des Fundamentes hängt die Stabilität und die Standhaftigkeit des Bauwerkes ab. Dieses feste und unerschütterliche Fundament des Hauses Gottes - der Kirche - sind die Apostel und die Propheten. Der hl. Apostel Paulus schreibt an die Gemeinde in Korinth: „Der Gnade Gottes entsprechend, die mir geschenkt wurde, habe ich wie ein guter Baumeister das Fundament (den Grund) gelegt“ (1 Kor 3,10). Gemäß der Überzeugung der frühen Kirche sind die hl. Apostel das Fundament der Kirche, weil sie „als erste geglaubt haben und vor allen im Gebäude der Kirche gelegt wurden“, wie später die Exegeten schreiben werden⁴. Der Platz von Jesus Christus in diesem Bauwerk, der Kirche, wird durch die Worte „Jesus Christus selbst als Eckstein habend“ gekennzeichnet. Der Apostel nennt den Erlöser Eckstein im Bau der Kirche, wobei er offensichtlich die prophetischen Worte des Ps 117,22 meint, die Jesus Christus in Mt 21,42 auf sich selbst bezieht: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, er ist zum Eckstein geworden (εἰς κεφαλὴν γωνίας)“ (Apg 4,11; 1 Petr 2,7); wie auch die Worte des Propheten Jesaja: „Darum sagt Gott, der Herr: Seht her, ich lege einen Grundstein

² Theodoret von Kyros, Interpretatio in Epistolam ad Ephesios: PG 82, 525 A.

³ Vgl. Gal 6,10 - οἱ οἰκεῖοι τῆς πίστεως (Glaubensgenossen); Walter Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin-New York 1988, Sp. 1129.

⁴ Euthymios Zigabenos, Ἑρμηνεία εἰς τὰς 14 ἐπιστολάς καὶ εἰς τὰς 7 καθολικάς, Athen 1887, S. 132.

in Zion, einen harten und kostbaren Eckstein (ἀκρογωνία), ein Fundament, das sicher und fest ist“ (Jes 28,16). Die gleiche Metapher wird auf Grund der angeführten Stellen in Ps 117,22 und Jes 28,16 auch vom hl. Apostel Petrus zweimal verwendet: in seiner Rede vor dem Synedrion (Apg 4,11) und im ersten Brief des Apostels (1 Petr 2,4.6-8). Es ist ganz evident, daß dieses Prophetenbild eine sehr breite Verwendung fand, nicht nur wegen seiner Anschaulichkeit, sondern auch wegen seiner Verwirklichung in der Gestalt des Herrn Jesus Christus.

Der Apostel hat das Bild von Jesus Christus als Eckstein hinzugefügt - ein Grundstein, der ganz unten im Bauwerk als Bindeglied der Wände gelegt wird, um sie zu verbinden und festzuhalten - um zu zeigen, daß „Christus alles zusammenhält. Denn Eckstein (ἀκρογωνία) wird jener Stein genannt, der sowohl die Wände, als auch den Grund hält, der das ganze Gebäude stützt“⁵.

Wie Jesus Christus wegen seiner Stellung als Oberhaupt und Vereiniger vom Apostel „Haupt der Kirche“ (Eph 1,22) genannt wird, so wird er hier als Eckstein - der wegen seiner vereinenden und stützenden Rolle wichtigste Stein - im Bau der Kirche dargestellt. In beiden Bildern wird ein und derselbe Gedanke des Apostels sehr klar und deutlich präsentiert: die Kirche ist einzig und einheitlich, weil sie über ein Bindeglied verfügt, ein Haupt hat, das die Basis ist und die Garantie für die Einheit der Kirche gewährt. Entsteht in einer kirchlichen Gemeinde oder in einer Ortsgemeinde der Eindruck, daß das Fundament ihrer christlichen Gemeinschaft durch die Predigt dieses oder jenes Apostels gelegt sei (1 Kor 3,4), so haben die Gläubigen zu wissen, daß das Fundament der Kirche einzig der Herr Jesus Christus legen kann. „Denn einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 3,11). Dieses von Gott - vom Herrn Jesus Christus - gelegte Fundament garantiert den göttlichen Charakter der Kirche. Wäre das Fundament der Kirche von einem einfachen Menschen gelegt, so wäre sie eine irdische Institution, eine einfache menschliche Organisation und kein göttlicher Organismus. Die Geschichte der Kirche belehrt uns sehr weise, daß alle im Laufe der Jahrhunderte durch den menschlichen Egoismus veranlaßten Versuche zur Verstärkung der menschlichen Seite der Kirche, wie auch die Suche nach einem irdischen Vereinigungszentrum, mehr oder weniger zur Abschwächung und sogar zum Verlust des göttlichen Charakters jener Kirchen- oder Ortsgemeinden geführt haben, in denen dies vonstatten gegangen ist.

Seinen Gedanken durch das Bild der Kirche fortsetzend, erklärt der Autor, daß Jesus Christus, der „der Schlußstein“ im Bau der Kirche ist, das ganze Gebäude zusammenhält, das „durch ihn zu einem heiligen Tempel im Herrn wächst“ (V.21). Diese Worte bezeugen, daß die Einheit und die Standhaftigkeit, das Wachstum und die Heiligkeit der Kirche durch jenen gesichert werden, der Haupt und Fundament, Eckstein und Quelle des gnadevollen Lebens in der Kirche, in seinem Leib, ist. Jeder einzelne Stein, der dem Gebäude hinzugefügt wird, wird durch Jesus Christus mit dem Ganzen verbunden. Daher heißt es, daß in ihm und durch ihn die Einheit und die Standhaftigkeit des Gebäudes erreicht werden. Das Wachstum wird ebenfalls nur durch ihn er-

⁵ Johannes Chrysostomos, In epistolam ad Ephesios commentarius: PG 62, 44.

reicht, denn alles, was dem Gebäude hinzugefügt wird, bleibt seinem Wesen fremd, wenn es nicht mit Christus verbunden ist. Denn es ist nicht das Ziel, irgendein Gebäude, sondern einen „heiligen Tempel im Herrn“ zu errichten.

Die ganz typischen Stellen, in denen das Bild von der Kirche als Leib Christi verwendet wird, sind im Brief an die Epheser. Bereits in 1,10 lesen wir das spezifische Verb ἀνακεφαλαιώσασθαι, welches das Wort κεφαλή als Bestandteil hat, das seinerseits den Leib schon andeutet. Etwas später, am Schluß des ersten Kapitels, wird das Bild des Leibes direkt präsentiert, indem über Jesus Christus gesagt wird: „(Gott hat) ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib“ (22-23).

Die Idee von Jesus als Haupt der Kirche ist unmittelbar verbunden mit der Vorstellung von der Kirche als Leib Christi. Dieses Bild wird vom hl. Apostel Paulus schon in seinem Brief an die Römer („So sind wir, die vielen, ein Leib in Christus“, ἐν σῶμα ἐν Χριστῷ - 12,5) und im ersten Brief an die Korinther („ihr seid der Leib Christi“, σῶμα Χριστοῦ - 12,27) verwendet. Die einzelnen Gläubigen sind die Teile (die Glieder, μέλη) dieses Leibes. Dieser ist aber keine einfache Summe, keine unpersönliche Einheit, sondern er stellt eine Einheit in der Vielheit, in der Mannigfaltigkeit dar: „So sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, als einzelne aber sind wir Glieder, die zueinander gehören“ (Röm 12,5; vgl. 1 Kor 6,12; 12,27).

In den Briefen an die Epheser und an die Kolosser ist dieses Bild weiterentwickelt und noch klarer gestaltet worden: die Kirche (die ganze Kirche und nicht eine Ortsgemeinde) ist der Leib Christi. Dabei kommt in diesen Briefen auch ein neues Bild zum Vorschein - Christus als Haupt der Kirche (Eph 1,22-23; 4,15-16; 5,23; Kol 1,18; 2,19). Es ist nicht unser Zweck, hier der Frage nachzugehen, ob der Apostel die Vorstellung, daß die Kirche „Leib Christi“ sei, irgendwoher entlehnt habe. Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß der neutestamentliche Autor keinesfalls irgendwelche Entlehnungen benötigt hat. Er hätte sich wunderbar vertiefen und seinen eigenen Gedanken weiterentwickeln können, ausgehend von einigen Sprachbildern Jesu selbst, wie z.B. von seiner bildhaften Rede über den Weinstock und die Weinreben (Joh 15,1-7). Doch stellt man die konkrete Frage: Wenn Paulus das Bild von dem Leibe in Mahnreden (wie z.B. in Röm 12,5 und in 1 Kor 12,27) verwendet, um Einheit und Verschiedenheit der Gaben aller in der Ortsgemeinde darzustellen, stellte der Apostel sich einen kosmischen Riesenleib vor, wie ihn die orphische Dichtung für Zeus annimmt?⁶ Der Heidelberger Neutestamentler Klaus Berger⁷ führt folgende Argumente dagegen an:

„Leib“ ist bei Paulus Metapher für eine Realität, die nicht selbst „Leib“ ist, sondern Teilhabe am Geist durch die Taufe (1 Kor 12,13 - καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) oder am Sühnetod („Blut“, αἷμα - 1 Kor 10,16f; Symbol ist der eine Becher beim Mahl), oder einfach am Selbst des Messias („Leib“, σῶμα - 1 Kor

⁶ Ernst Käsemann, Leib und Leib Christi, BHT 9 (1933) 123.

⁷ Klaus Berger, Kirche II, in: TRE, Bd. 18, S. 204. Ich wollte hier noch unterstreichen, daß der Apostel ἐκκλησία nicht als unmittelbare seelische Verbundenheit, sondern als mittelbare Gemeinschaft des Leibes Christi (1 Kor 10,16f.) versteht. Daß die Briefe des Apostels in den Gemeinden alsbald ausgetauscht und gesammelt werden, ist ein weiterer Ausdruck für die Gemeinschaft des einen Leibes Christi, in der die Gemeinden füreinander offen sind, ohne von der Vorherrschaft einer Gemeinde erdrückt zu werden (s. Christian Moeller, Gemeinde I, in: TRE, Bd. 12, S. 318).

10,16f; Symbol ist das Brot beim Mahl). Durch alle diese Gaben (Heiliger Geist, Sühnetod, Selbst des Messias) werden die Glieder der Gemeinde gleichmäßig untereinander verbunden, und daher bieten diese (für alle gleichen, wirklichen) Gaben die Berechtigung für die Metapher „Leib Christi“.

Paulus spricht nur von der Ortsgemeinde, nicht von einem kosmischen Phänomen; entsprechend ist die Gemeinde auch nicht der Leib Christi, sondern nur „Leib Christi“.

Das Verhältnis zwischen dem Selbst Christi (seinem Leib), dem Brot beim Mahl (Realsymbol des Selbst; über das Brot wird gesagt: „Das ist mein Leib“) und der Gemeinde als „Leib“ (auf der Grundlage der Teilhabe) ist nach 1 Kor 10,16f; 11,27.29 differenziert vorzustellen: In 1 Kor 10,16 meint „Leib“ das individuelle, leibhaftige Selbst Christi, in 1 Kor 10,17 das auf Teilhabe daran gegründete (durch das Realsymbol des einen Brotes zugleich symbolisierte wie gestiftete) Leib-Sein der Gemeinde. Und nach 11,27.29 wird durch die Verletzung des Leib-Seins der Gemeinde (hier ist nur vom „Leib“ die Rede; der Sache nach geht es hier um Nicht-Diskriminierung ärmerer Mitglieder) auch die zugrunde liegende Realität des individuellen Christus selbst tangiert. So ist die Relation Gemeinde-Brot-Christus weder platte physische Identität noch ausschließlich leere Symbolik, sondern repräsentierende Teilhabe. Auch nach Kol und Eph, „zum Haupt des Leibes gehören“ bedeutet: Teilhabe an der Sühnewirkung des Todes Jesu und damit an der Auferstehung (Kol 1,18-20), Zusammenhalt des Leibes und Wachstum (Kol 2,19), wobei Wachstum die eschatologische Perspektive anzeigt. In Eph wird diese Ekklesiologie ausgeweitet: Während die Christen nach dem Kol bereits von Christus „erfüllt“ werden (2:10), bietet doch erst der Eph die Vorstellung, daß Christus Haupt und Fülle ist, durch die die Kirche als sein Leib erfüllt wird (1,23f). Und anders als in Kol wird Christus nicht als das wahre Haupt gegenüber den Engelmächten dargestellt (die ihm untergeordnet sind), sondern im Eph geht es um die Einheit von Judenchristen und Heidenchristen unter dem einen Haupt, das die Einheit garantiert und prozeßhaft aus sich hervorwachsen läßt (2,14-22; 4,13-16).

Im Unterschied zu vielen politischen (jüdischen und paganen) Analogien geht es bei Paulus (bzw. in den paulinischen Schriften) immer um den Leib einer Einzelperson; sonst ist kaum je die Gemeinschaft „der Leib“ eines einzelnen Menschen. In dieser Hinsicht ist es von großer Bedeutung, welche Schlußfolgerungen sich durch das doppelte Bild aufzwingen: Christus ist Haupt, die Kirche ist sein Leib. Vergleiche mit dem Leib des Menschen sind, wie gesagt, äußerst vorsichtig zu machen. Denn bei Jesus Christus und der Kirche handelt es sich um ganz eigenartige, erhabene, zum Bereiche der Eschatologie gehörende Beziehungen.

Die Bestimmung der Kirche als Leib Christi im Brief an die Epheser⁸ zeigt vor allem ihre sehr enge Verbindung zu Jesus Christus, der der „Retter des Leibes“ ist (Eph 5,23). Die Kirche lebt in Christus und durch Christus, von ihm bekommt sie lebenspendende, wohltuende Kräfte. Dieses Bild umreißt gleichzeitig auch das innere Leben der Kirche. Wie der Leib wächst, sich vergrößert und erstärkt, so wächst die Kirche (4,16), der Leib Christi, und baut sich durch die Liebe auf (4,12). Wie es im Leib keine Miß-

⁸ Siehe dazu *Eduard Schweizer*, *σῶμα* D II 2, ThWNT, Bd. 7, S. 1075ff.

verständnisse und keinen Zwist zwischen den einzelnen Gliedern gibt, da sie alle zusammen eine Einheit bilden, so sind wir alle in der Kirche Christi in einem einzigen Leib versöhnt und vereinigt (2,16); wir alle sind ein Leib, in uns allen lebt der eine Geist (4,4); so wie im Leibe innere Verbindungen existieren, sind auch in der Kirche die Gemeindemitglieder immer freundlich und geduldig zueinander, sie suchen in Liebe miteinander auszukommen und bemühen sich, die ihnen vom Geist Gottes geschenkte Einheit zu bewahren (4,2-3). Der Leib hat sein eigenes Nahrungssystem, das ihn mit lebenswichtigen Nährstoffen versorgt; in der Kirche entsprechen diesem Ernährungssystem die Predigt des Wortes Gottes und die göttlichen Sakramente. Hier sei gleich hinzugefügt, daß im Leib alles nach den Gesetzen der Notwendigkeit - den physischen und chemischen Gesetzen - verläuft, wobei in der Kirche überall das Gesetz der Freiheit und des Geistes herrscht. Deswegen ist Jesus Christus nicht einfach der Verwalter, oder der Herr der Kirche, er ist wirkliches Haupt (κεφαλή) des Leibes der Kirche⁹. Im Leibe ist das Haupt mit allen anderen Gliedern am engsten verbunden. Es ist aber kein einfaches, übliches Glied des Leibes, es stellt die labende, verbindende, aufbauende Kraft dar.

In den Worten des namhaften N. N. Glubokowski heißt das: „Der Leib der Kirche selbst reproduziert das Primat Christi und wäre somit ohne ihn undenkbar in jeglicher Form“¹⁰. Die Worte des Apostels über die Kirche als Leib Christi „verweisen auf das wahre Bündnis aller zur heiligen Kirche gehörenden Gläubigen mit ihm... Vereint durch die Taufe mit dem Leib Christi, der das Haupt ist, bilden sie zusammen mit ihm einen leiblich-seelischen Organismus“, lautet der charakteristische Ausdruck des hl. Bischofs Theophan Goworoff¹¹.

Der Gedanke des Verfassers des Epheserbriefes von der Kirche als Leib Christi, ist von großer Bedeutung für unsere heutige Zeit, denn er veranschaulicht die Einheit der Kirche Jesu Christi. Sie hebt gleichzeitig die soziale Perspektive der christlichen Auffassung vom Menschen hervor, laut derer der Christ kein einsamer Einzelgänger in der heutigen Welt ist, sondern im ständigen Kontakt mit allen anderen Brüdern steht. Seine Beziehungen zu Gott bestätigen und spiegeln sich entsprechend in seiner Beziehung zu den restlichen Christen wieder. Das Empfinden der anderen Menschen als Brüder und nicht als Feinde, wird im Leib Christi, in der Kirche, verwirklicht, wo alle das Gefühl haben, Glieder eines und desselben Organismus zu sein, verbunden sowohl miteinander, als auch mit dem Haupt des Leibes, mit Jesus Christus. „Ein Leib, erklärt Johannes Chrysostomos, sind die Gläubigen in der ganzen Welt: diese, die jetzt sind, die waren und die sein werden“¹², indem er auf diese Art und Weise die diachronische Auffassung von der Einheit der Kirche betont. Diese Einheit des Leibes Christi kommt, wie uns der

⁹ D. Bodgaschewskij, Poslanie svjatago apostola Pavla k efesjanam. Isagogiko-eksegetitscheskoe issledovanie, Kiev 1904, S. 329 (russisch).

¹⁰ N. N. Glubokowski, Blagovestie svjatago apostola Pavla po ego proishoschdeniju i soderschaniju (eksegetiko-dogmatitscheskie otscherki), in: Jahrbuch der Theologischen Fakultät der Sofioter Universität XI (1933-1934), S. 28 (russisch).

¹¹ Episkop Theofan, Tolkovanie poslanija svjatago apostola Pavla k efesjanam, Moskau 1882, S. 109. (russisch).

¹² Johannes Chrysostomos, In epistolam ad Ephesios commentarius: PG 62, 75.

hl. Ignatius von Antiochien lehrt, durch die hl. Eucharistie¹³ zum Vorschein. Die Einmaligkeit, wie auch die Einzigartigkeit des Leibes Christi ist die Bürgschaft dafür, daß die Kirche einzigartig und einmalig ist, wie es bei Theodoret von Kyros heißt: „Eine ist die Kirche des Erlösers, weil alle Gläubigen einen Leib bilden“¹⁴. Desweiteren muß hier betont werden, daß die Beteiligung der Gläubigen am Leibe Christi als Glieder kein statischer, sondern ein dynamischer Zustand ist, d.h. sie bedeutet den Beginn eines emporsteigenden Weges mit dem Endziel des Reiches Gottes, wo die irdische und die himmlische Kirche im Herrn Jesus Christus vereint werden. Und dieser Weg verlangt ständige Anstrengung und Wachsamkeit. Daher betont der hl. Johannes Chrysostomos: „Wir sollen uns nicht einbilden, daß wir ein für alle Mal Teil des Leibes Christi geworden sind!“¹⁵

¹³ *Ignatius von Antiochien*, Epistula ad Philadelphaeos, 4, 1: PG 5,700.

¹⁴ Theodoret von Kyros, Interpretatio in psalmo 93: PG 80, 1636.

¹⁵ *Johannes Chrysostomos*, In epistolam ad Ephesios commentarius: PG 62, 23.

Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik

Dissonanz oder Ergänzung zur historisch- kritischen Methode?

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einführendes: Die vielfältige Auslegung

Selbstverständlich nimmt die Heilige Schrift, in der fundamentale Offenbarungswahrheiten des dreieinigen Gottes niedergelegt sind, in allen christlichen Kirchen einen mehr oder weniger wichtigen und unentbehrlichen Platz ein. Allerdings wird im gesamten Christentum kein einheitlicher Auslegungsweg begangen. Die verschiedenen hermeneutischen Methoden, die in der christlichen Bibelwissenschaft angewandt werden, führen manchmal mehr zu Verwirrung und Mißverständnissen als zur gegenseitigen Verständigung, was wohl auch die ökumenische Annäherung der christlichen Welt zusätzlich erschwert und belastet.

Es ist wohl bekannt, daß nach der Reformation die Frage der Hermeneutik in der westlichen Theologie als ein autonomes Thema gestellt wurde. Von den protestantischen Theologen wurde das Dogma der Autarkie der Heiligen Schrift (*sola scriptura*)¹ proklamiert, wobei die bis dahin gültigen Auslegungsprinzipien der Römisch-katholischen Kirche des Mittelalters in Frage gestellt wurden. Die einschlägigen wissenschaftlichen Streitigkeiten, die sich z.B. aufgrund der Bultmann'schen Theorie der „Entmythologisierung“ ergaben, und die daraus sich entwickelnde Strömung der „Neuen Hermeneutik“ in unserem Jahrhundert haben mehr oder minder in eine Sackgasse geführt.

Selbstverständlich haben aber auch die mit der Zeit sich herauskristallisierenden Auslegungsmethoden, die allmählich von der gesamten Bibelwissenschaft übernommen wurden, die biblischen und überhaupt die theologischen Studien vorangetrieben. Was diese Methoden angeht, müßte hierbei die „schweigende Auseinandersetzung“, besonders zu Anfang unseres Jahrhunderts, zwischen den westlichen Kirchen und der Ortho-

¹ Eine ausführliche orthodoxe Stellungnahme bezüglich dieser Thematik siehe bei *E. Antoniadis*, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 148.

doxen Kirche unterstrichen werden². Letzterer waren in Hinsicht auf ihre Hermeneutik „Konservatismus“ und anti- bzw. unwissenschaftliche Methoden vorgeworfen worden.

Immer wieder haben sich orthodoxe Theologen dagegen gewehrt und in verschiedenen einschlägigen Veröffentlichungen „Rechenschaft“ abgelegt, trotzdem bleibt manchmal³ im Westen noch der Eindruck bestehen, die Orthodoxen hätten sich den „westlichen Auslegungsmethoden“ noch nicht angepaßt und folgten ihrem eigenen „starren Traditionsweg“. Johannes Panagopoulos, der frühere Neutestamentler von Athen, spricht von grundlegenden Vorbehalten und einseitigen Urteilen der zeitgenössischen (westlichen) Bibelwissenschaft gegenüber der orthodoxen Auslegungstradition. „Diese gewöhnliche Taktik in den internationalen wissenschaftlichen Kreisen zeigt ein unbegründbares Vorurteil und Einseitigkeit gegenüber einer unvorstellbar reichen, dynamischen und lebendigen Tradition auf, die bewußt oder unbewußt alle Seiten des kirchlichen Lebens und der Theologie durchdrang und weiter noch durchdringt.“⁴ Auf der anderen Seite gibt es orthodoxe Theologen, die ihrerseits an der westlichen Bibelwissenschaft das Fehlen gewichtiger hermeneutischer Prinzipien und der für die Theologie entscheidenden Orientierung der Forschung vehement bemängeln.⁵ Bezeichnend ist die Kritik des Athener emeritierten Neutestamentlers, Markos Siotis: „[...] die Forschung der Heiligen Schrift wurde selbst zum schwierigsten Problem der Theologie, von dem Moment ab, an dem sie (sc. die Theologie) aufhörte, die Erforschung der verschiedenen Fragen der Heiligen Schrift als Angelegenheit des Lebens der Kirche Christi anzusehen, und sie (sc. die Forschung) zu einer reinen Angelegenheit des Intellektes machte.“⁶

Aufgrund solcher Umstände und Vorbedingungen werde ich in diesem Aufsatz versuchen, im ersten Teil einen zusammenfassenden Überblick über die orthodoxe patristische Hermeneutik anzubieten, der sich im Hinblick auf die ökumenischen Bemühungen unserer Zeit vielleicht als hilfreich erweisen könnte. Dabei kommen grundlegende Prinzipien und Voraussetzungen zum Ausdruck, welche die orthodoxe Hermeneutik bedingen, wie *der ekklesiale Bezug der Hermeneutik, die pneumatische Beson-*

² Eine kritische Zusammenfassung der westlichen Bibelwissenschaft gibt es bei J. Karavidopoulos, 'Η ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῆς Κ. Διαθήκης ἐν τῷ Προτεσταντισμῷ καὶ τῷ Ρωμαιοκαθολικισμῷ κατὰ τὴν τελευταίαν πεντηκονταετίαν, *EEThStH* 11 (1966) 475-500.

³ Hier wäre die Meinung eines angesehenen zeitgenössischen evangelischen Neutestamentlers ziemlich aufschlußreich: F. Hahn, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese, in: Jubiläumsband: Theologie an der Universität. Zum 525. Stiftungsfest der Ludwig-Maximilians-Universität München, *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997) 231, wo zugegeben wird, daß die historisch-kritische Methode „heute auch in der Schriftauslegung der orthodoxen Kirche zunehmend beachtet wird“.

⁴ Joh. Panagopoulos, 'Η ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησίαν τῶν Πατέρων, Bd. I, Athen 1990, S. 6.

⁵ Siehe z. B. den Aufsatz von M. Siotis, 'Η ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athen 1973, S. 39: „[...] χωλαίνει κατ' οὐσίαν ὡς πρὸς τὴν βάσιν αὐτήν (sc. ἐρμηνευτικὴ σκέψις καὶ θεολογία τῶν Πατέρων τῆς Ἐκκλησίας) ἡ σύγχρονος ἐπιστημονικὴ ἔρευνα τῶν Ἀγίων Γραφῶν.“

⁶ M. Siotis, 'Η ἐνότης τῆς Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἡ ἐρμηνεία τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Ἀ' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athen 1973, S. 57.

derheit der Hl. Schrift, die persönliche Einstellung des Exegeten, die liturgische Dimension der Exegese, die Tradition und der Beitrag der Kirchenväter. In einem zweiten Teil wird orthodoxerseits gegenüber der im Westen vorherrschenden historisch-kritischen Methode Stellung bezogen, wobei im abschließenden Nachwort das Selbstverständnis der orthodoxen Hermeneutik und die Notwendigkeit der Zusammenfindung beider exegetischer Richtungen dargelegt werden.

Teil I.

Grundprinzipien der orthodoxen Auslegung

Der ekklesiale Bezug der Hermeneutik

Ein erster wichtiger Aspekt der orthodoxen Hermeneutik betrifft den Rahmen, innerhalb dessen die Auslegung des Wortes Gottes unternommen wird. Ein ziemlich bekannter Satz der orthodoxen Theologie lautet folgendermaßen: *Die Auslegung als Versuch, in die Tiefe des Textsinnes einzudringen, um ihn vollkommener zu erfassen, ist eine Funktion, ein Dienst und eine Gabe in der Kirche.*⁷ Nur die Kirche, der der Heilige Geist innewohnt, besitzt die volle Autorität⁸, die ihr offenbarte göttliche Wahrheit zu interpretieren und sie der Erlösung der Gläubigen⁹ zur Verfügung zu stellen. „Die Kirche allein ist also vermöge des ihr innewohnenden Hlg. Geistes nicht nur der unfehlbare Bewahrer, sondern auch der authentische Lehrer, Richter und Ausleger“¹⁰, wie Evangelos Antoniadis, der Athener Neutestamentler in den 40er Jahren unseres Jahrhunderts, treffend bemerkt hatte. Die Kirche stellt also den geistigen Schoß dar, aus dem alle Entfaltungen des christlichen Lebens, d.h. auch die Bibel, hervorgegangen sind. Der Neutestamentler Petros Vassiliadis aus Thessaloniki drückt dies folgendermaßen aus: „[...] it is generally acknowledged the proper place of the Bible is the Church, for it existed long before the formation of Scripture.“¹¹

⁷ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambéry* 4 (1984) 114 und 115; Ders., Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis, *Una Sancta* 2 (1980) 128. Erwähnenswert ist ebenso in diesem Zusammenhang der Aufsatz von M. Basarab, Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 43-49.

⁸ Vgl. dazu P. Evdokimov, Principes de l'herméneutique orthodoxe, *Contacts* 138 (1987) 135.

⁹ Vgl. die Erörterungen der einschlägigen Themen bei M. Siotis, Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche, *Theologia* 31 (1960) 516 ff. Siehe im weiteren das augustinische Wort: „Ich könnte der Schrift nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche dazu nicht angeleitet hätte“, (Contra Epistolam Manichaei 6: PL 42,176).

¹⁰ E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 149.

¹¹ P. Vassiliadis, Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, in: Μνήμη. Festschrift für I. E. Anastasiou, Thessaloniki 1982, S. 106.

Die pneumatische Besonderheit der Hl. Schrift

Die inspirierte Bibel, welche die geheimnisvolle Weisheit Gottes¹² zum Ausdruck bringt, darf kein Gegenstand einer subjektiven und nur spekulativ-theoretischen Auslegung sein. Hierbei ist die besondere Sorgfalt der Orthodoxen Kirche, die Einheit zwischen Schrift und Kirche zu bewahren, hervorzuheben. Im orthodoxen Verständnis unterstreicht die vom Hl. Geist erfolgte Inspiration der Schrift ihren gott-menschlichen Charakter, denn Inspiration ist nur im Bereich des gedanklichen Inhalts und nicht im genauen Wortlaut und in der sprachlichen Gestaltung des Textes zu verstehen.

Daß wir mit einer etwaigen trockenen philologisch-intellektuellen Auslegungsmethode zu keiner richtigen Schriftdeutung gelangen, wird auch aus einer paulinischen Stelle (1 Kor 2,7) deutlich. Paulus' Worten zufolge stellt die auszulegende Botschaft der Heiligen Schrift „θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρτισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν“ dar; (die Worte der Schrift sind also „die im Geheimnis verborgene Weisheit Gottes, die Gott vor aller Zeit vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung“). In diesem neutestamentlichen Vers ist sowohl der Gegenstand als auch das eschatologische Ziel der christlichen Hermeneutik ausdrücklich niedergeschrieben. Im Anschluß an diese Stelle gibt Paulus mit einem Hinweis auf den notwendigen göttlichen Beistand (1 Kor 2,10) weiter Antwort auf das Problem der richtigen Schriftdeutung: „ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ“ („Denn uns hat es Gott enthüllt durch den Geist; der Geist erforscht/ergründet nämlich alles, auch die Tiefen Gottes“).

Die persönliche Einstellung des Exegeten

Authentische Hermeneutik bedeutet keine bloße Beschäftigung des Theologen mit dem einzelnen (trockenen) Buchstaben des jeweiligen Textes, die als solche nicht verurteilt wird, jedoch nur als Teil und Mittel zum hauptsächlichen Zweck der Exegese verstanden wird. Hierbei spielt *die persönliche Einstellung des Exegeten* zum Leib der Kirche Christi eine entscheidende Rolle. Interessanterweise wird in der orthodoxen Theologie ständig das gottgefällige Leben des Exegeten zur Voraussetzung für eine zuverlässige Auslegung gemacht¹³, indem die Hermeneutik nicht mit einer „trockenen Methode“, sondern mit dem Leben im Glauben in enge Verbindung gebracht wird. Sehr treffend beschreibt der berühmte alexandrinische Theologe und Bischof, Athanasios der Große (* 295, + 373), die nötige Einstellung des Exegeten zum Heiligen: „Aber zum Studium und wahren Verständnis der Schriften bedarf es noch eines guten Lebenswandels, eines reinen Herzens und der Tugend in Christo, damit der Geist auf diesem Weg erlangen und erfassen kann, wonach er strebt, soweit überhaupt der Menschennatur ein Wissen über Gott den Logos erreichbar ist. Denn ohne reinen Sinn und Nachahmung des Lebens der Heiligen kann wohl niemand die Sprache der Heiligen verstehen.“¹⁴ „Es

¹² Vgl. z.B. 1 Kor 2,7; Kol 1,26 etc.

¹³ Vgl. Athanasios der Große, Oratio de Incarnatione Verbi 57: PG 25, 196 C.

¹⁴ Athanasios der Große, De Incarnatione Verbi 57: BEP 30, 121. Der deutsche Text aus: A. Stegmann (Übers.), Des Heiligen Athanasius Schriften, (Bibliothek der Kirchenväter 31), Kempten 1917, S. 155.

geht um die *Asketik* der biblischen Hermeneutik, die ihre existentielle Voraussetzung ist.“¹⁵

Die liturgische Dimension der Hermeneutik

Eine rechte Auslegung fordert zuerst die charismatische Vervollkommnung des Menschen im sakramentalen Leben der Kirche, d.h. in der Liturgie. Mit anderen Worten: „die Offenbarung des Geheimnisses des göttlichen Logos, d.h. die Auslegung, ist ein liturgischer Akt der Kirche“¹⁶. Ausschließlich die Kirche, welche die göttliche Wahrheit hauptsächlich in der Liturgie¹⁷ bewahrt und sie gleichzeitig für die Erlösung des Menschen und zum Lobe Gottes auslegt (liturgische Auslegung), kann die Gültigkeit der Auslegung des von ihrem Geist geführten Exegeten gewährleisten. Die Kirche wird in diesem Zusammenhang als eine Art Gefäß, in dem die Wahrheit aufbewahrt wird, dargestellt.

Tradition und patristische Exegese

Die ununterbrochene Tradition stellt gleichfalls ein sehr wichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik dar. Die Bibelwissenschaft innerhalb der Orthodoxie weist deshalb von der Alten Kirche her bis zur heutigen kirchlichen Erfahrung und Universitätstheologie¹⁸ eine lückenlose Kontinuität auf. Die orthodoxe Bibelauslegung gewinnt daher ihren **traditionellen** Charakter dadurch, daß sie die gelebte Tradition, als Überlieferung des kirchlichen Lebens, in enger Verbindung mit der Heiligen Schrift für einen unentbehrlichen hermeneutischen Faktor hält. Gerade an dieser Stelle muß man die enorm wichtige Rolle der Kirchenväter, „die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten“¹⁹, betonen.

Ein erster Punkt, der die Bedeutung und Wichtigkeit der patristischen Schriftauslegung verdeutlicht, ist, daß sich die Kirchenväter selbst als Fortsetzer, als Teile der überlieferten kirchlichen Tradition ansahen. Eben davon zeugen ihre hermeneutische Intention und das allgemeine „Bewußtsein“ ihrer Werke, aus denen die Bewahrung, Erklärung und Weitertradierung des Textmaterials der Heiligen Schrift hervorgehen.²⁰ Die Kirchenväter haben „nie gedacht, daß ihre Schriften die Evangelien und die Briefe

¹⁵ Joh. Panagopoulos, Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στήν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰῶνες καί ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὡς τόν πέμπτο αἰῶνα, Bd. I, Athen 1991, S. 50.

¹⁶ Joh. Panagopoulos, Τὸ θεολογικὸν πρόβλημα τῆς ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικῆς, (Sonderdruck aus: Εἰσηγήσεις Α΄ Ὁρθοδόξου Ἑρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athen 1973), S. 9 f. Siehe auch auf derselben Seite Anm. 10, in der die Stelle Hebr 1,1 ff. als das „Programm der Hermeneutik des Neuen Testaments“ bezeichnet wird.

¹⁷ Siehe Joh. Panagopoulos, a.a.O., S. 18, wo dies betont wird: „Außerhalb der liturgischen Teilnahme (Κοινωνία) ist die Auslegung eine reine Häresie.“ Vgl. auch P. Evdokimov, Principes de l'herméneutique orthodoxe, *Contacts* 138 (1987) 135.

¹⁸ Mehr dazu in: Joh. Panagopoulos, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, *Gregorios Palamas* 57 (1974) 22-41.

¹⁹ E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 171.

²⁰ Siehe dazu Joh. Panagopoulos, Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον, *Gregorios Palamas* 57 (1974) 28.

des Neuen Testaments ersetzen könnten! Für sie war die Schrift stets nicht nur das Kriterium ihrer Ansichten, sondern auch eine unausgeschöpfte Schatzkammer für Inspiration und geistiges Leben²¹, wie der griechische emeritierte Neutestamentler Savvas Agouridis so klar und deutlich betont.

Die Kirchenväter als Exegeten der Schrift haben bei der Behandlung der heiligen Texte dauernd die Förderung des echten und unverfälschten Glaubens der Kirche vor Augen. Aus der Tatsache, daß die Heilige Schrift nicht *über* der Kirche, sondern „der authentische Ausdruck des Glaubens und des Lebens der Kirche ist, der in organischer Beziehung zum Glauben und Leben der gesamten Kirche durch die Jahrhunderte steht“²², erweisen sich die patristischen Werke als das lebendige Band zwischen Schrift und Tradition und als Träger des christlichen Glaubens und Lebens²³.

Die Rezeption der patristischen Schriftauslegung erfährt bis heute von der orthodoxen Hermeneutik eine respektvolle Beachtung. Dabei sollte man eigentlich nicht an eine Art Kopie oder trockene nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter denken. Es geht dabei nicht um die Übereinstimmung der heutigen Theologen mit der Meinung eines Kirchenvaters in einer grammatischen oder geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Vielmehr ist damit die Übereinstimmung des überlieferten Glaubens mit den patristischen Texten gemeint. Georgios Galitis führt diesbezüglich an: „Diese Texte soll die Exegese nicht als Zaun, auch nicht als verpflichtende Sätze, die das selbständige Denken ersetzen, verstehen, sondern als Prüfstein, damit sie daran erkennt, ob und inwieweit sie sich innerhalb des Geistes der Kirche befindet.“²⁴ Die Achtung vor dem Beitrag der Kirchenväter sollte uns nicht zu der extremen Schlußfolgerung führen, daß sich mit diesen patristischen Texten die orthodoxe Schriftauslegung erschöpft hat! Die moderne orthodoxe Auslegung bemüht sich darum, nicht so sehr die isolierten Auslegungsvorschläge konkreter biblischer Stellen, sondern allgemein den genuinen hermeneutischen Geist der Kirchenväter zu verstehen und sich zu eigen zu machen.

Diese großen altkirchlichen Ausleger der Heiligen Schrift zeichnen sich in erster Linie nicht durch ihre philologischen Interpretationen „dem Buchstaben nach“, sondern durch ihr ständiges Bemühen aus, den richtigen Glauben von der Häresie abzugrenzen. Den Schwerpunkt ihrer Hermeneutik bildet immer die Wahrheit der Schrift, die unverfälschte Wahrheit des christlichen Glaubens.

Ein charakteristisches Beispiel aus der Geschichte der christlichen Auslegung illustriert die exegetische Meinungsverschiedenheit und -vielfalt der Väter der Kirche und ihre Aufmerksamkeit auf den überlieferten Glauben: Die strittige Auslegung der neutestamentlichen

²¹ S. Agouridis, *Ερμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων*, Athen 1982, S. 52.

²² Ebd.

²³ Über diese einheitliche Thematik und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben vgl. auch K. Backhaus - F. G. Untergaßmair (Hgg.), *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1996.

²⁴ G. Galitis, *Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 116.

stamentlichen Stelle Joh 14,28 „ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστὶ“²⁵ (=der Vater ist größer als ich“) wurde im Rahmen der altkirchlichen Exegese vom Faktor „Wahrheit-Irrtum“ und in bezug auf die jeweils den richtigen Glauben bedrohende Irrlehre über die Beziehung des Sohnes zum Vater beeinflusst und bestimmt. Im 3. Jh., als Kelsus den Christen vorwarf, sie stellten den Sohn über den Vater („τοῦτον ὑπερθρονηκεύουσιν“)²⁶, legen Tertullian²⁷ und Origenes²⁸ diese Textstelle als Reaktion gegen die Vorwürfe in der Bedeutung der „subordinatio“ des Sohnes aus. In der 2. Hälfte des 4. Jh.s, als der Arianismus verstärkt Bedeutung erlangt, kommen weitere Interpretationen der johanneischen Stelle auf. Für eine Gruppe von Exegeten ist Gott der Vater „μείζων“ als „ἀγέννητος“ (ungezeugt) im Gegensatz zum Sohn, der gezeugt ist („γεννητός“)²⁹. Diese Ansicht vertraten in unmittelbarem Zusammenhang mit der Polemik gegen die Arianer z. B. Basileios der Große³⁰, Athanasios der Große³¹, Isidor von Pelousion und Kyrill von Jerusalem. Für eine andere Gruppe von Kirchenvätern wird der Vater aufgrund der Kenose, also der Menschwerdung des Sohnes, als „μείζων“ bezeichnet. Diese Auslegung wurde z. B. von Hilarius, Gregor dem Theologen, Didymos und Kyrill von Alexandrien³² vertreten. Beeindruckend ist die Tatsache, daß Gregor der Theologe³³ und Kyrill von Alexandrien für die oben genannte Stelle im Zusammenhang des Arianismus zwar die erste Auslegung, bei anderen Gelegenheiten aber die zweite Interpretation vorziehen. „Bei allen Auslegungen der Stelle [...] ist (also) als Kriterium des hermeneutischen Prinzips der κανὼν πίστεως (die regula fidei)³⁴ der Kirche gewesen.“³⁵

Für die Kirchenväter und allgemein für die orthodoxe Hermeneutik stellt die Heilige Schrift kein philologisches Buch dar, das uns in erster Linie historische Informatio-

²⁵ Für dieses Thema gibt es eine Fülle an Material in der Habilitationsschrift von *Stergios Sakkos*, "Ὁ Πατὴρ μου μείζων μου ἐστὶ". Bd. 1: Κριτικὴ κειμένου καὶ ἐρμηνεία, Thessaloniki 1968; Bd. 2: Ἐριδες καὶ Σύνοδοι κατὰ τὸν IB' αἰώνα, Thessaloniki 1966.

²⁶ Vgl. die entsprechenden Texte bei *Origenes*, *Adversus Celsum* 8,12.14: *BEP* 10,183.185.

²⁷ *Tertullian*, *Adversus Praxeam* 9,2: *PL* 2, 175-220.

²⁸ *Origenes*, *Adversus Celsum* 8,12.14: *BEP* 10,183.185. Siehe besonders *Ders.*, *Adversus Celsum* 8,15: *BEP* 10, 186: „σαφὲς γὰρ ἡμεῖς [...] φαμέν τὸν υἱὸν οὐκ ἰσχυρότερον τοῦ πατρὸς ἀλλ' ὑποδεέστερον. καὶ τοῦτο λέγομεν αὐτῷ πειθόμενοι, εἰπόντι τό· ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μου ἐστὶ.“

²⁹ Hierbei sei an die im Rahmen der altkirchlichen Theologie fest etablierten Attribute erinnert, die sich auf die innertrinitarischen Beziehungen der drei wesensgleichen Personen der Hl. Trinität beziehen: Der Vater als ἀγέννητος (ungezeugt), der Sohn als γεννητός (gezeugt) und der Hl. Geist als ἐκπορευτός (Ausgang).

³⁰ *Basileios der Große*, *Adversus Eunomium* I: *BEP* 52, 183: „Καίτοι εἰ κατὰ τὸν σὸν λόγον ἡ ἀγεννησία οὐσία ἦν, ἐβούλετο δὲ τὴν κατ' οὐσίαν ὑπεροχὴν ἐπιδείξαι, εἶπεν ἄν· ὁ ἀγέννητος μείζων μου ἐστίν.“

³¹ *Athanasios der Große*, *Contra Arianos* 58: *BEP* 172: „ἀλλὰ 'μείζων' εἶπεν, οὐ μεγέθει τινί, οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρὸς γέννησιν“.

³² *Kyrill von Alexandrien*, in *Joannis Evangelium: PG* 74, 312 C: „ἔδει γὰρ ὄντως ἐκ δεξιῶν καθεῖσθαι καὶ τὸν ἀνύποπτον εἰς ἐλάττωσιν ἔχειν τόπον, οὐχὶ δῆπου πάντως τὸν Πατέρα, μᾶλλον δὲ τὸν Υἱὸν διὰ τὴν ἐκούσιον κένωσιν καὶ ὑποταγὴν“.

³³ Siehe beispielsweise *Gregor der Theologe*, Vierte theologische Rede 7: *BEP* 59, 256: „ἡ δὴλον ὅτι τὸ μείζων μὲν ἐστὶ τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως“.

³⁴ Näheres über die „regula fidei“ in der Alten Kirche und ihre Bedeutung für die christliche Auslegung siehe bei *Joh. Panagopoulos*, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἁγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησίᾳ τῶν Πατέρων*, Bd. I, Athen 1990, S. 179 ff.

³⁵ *S. Agouridis*, *Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν*, in: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθόδοξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen 1973, S. 89, wo sich auch weitere Ausführungen über die Auslegungsproblematik der Stelle Joh 14,28 finden.

nen übermittelt. Die Heilige Schrift ist eine Sammlung religiöser Schriften, die Zeugnis über die glaubende frühchristliche Gemeinde ablegt. Speziell das Neue Testament bildet die schriftliche Botschaft des Christentums, das Kerygma des christlichen Glaubens. Es ist das Wort Gottes, das die Erlösung der Menschen bezweckt. In dieser Hinsicht wird von den Kirchenvätern nicht nur eine „Wort-für-Wort“-Auslegung, sondern auch die allegorisch-typologische oder anagogische Auslegung betrieben.

Zur allegorischen Methode sei ein repräsentatives Beispiel aus der patristischen neutestamentlichen Auslegung angeführt. Interessanterweise gibt die folgende allegorische Interpretation von Johannes Chrysostomos (+ 407) der Stelle Joh 10,1 nicht nur die konkrete Auslegung des Textes, sondern läßt vielmehr auch die wichtige und unentbehrliche Stellung der Heiligen Schrift im christlichen Glauben erahnen. Zuerst die Textstelle des Johannesevangeliums: „Amen, amen, ich sage euch: Wer in den Schafstall nicht *durch die Tür* (διὰ τῆς θύρας) hineinsteigt, sondern anderswo einsteigt, der ist ein Dieb und ein Räuber.“ Johannes Chrysostomos, der sich in seinen hundertten exegetischen Homilien mit dem Neuen Testament so gründlich auseinandersetzt, legt die vorliegende Stelle allegorisch folgendermaßen aus: „Zutreffenderweise hat er als Tür (θύραν) die Schriften genannt. Denn diese führen uns zu Gott hin und offenbaren uns die Gotteserkenntnis. Diese machen uns zu Lämmern, diese beschützen uns und lassen die Wölfe nicht hineindringen. Als eine sichere Tür versperrt sie (sc. die Schrift) den Häretikern den Zugang und setzt uns in sichere Kenntnis von all jenen Dingen, die für uns vom Interesse sind, da sie nicht zuläßt, daß wir uns irreführen lassen.“³⁶

Bekanntlich gehörte Johannes Chrysostomos zu der antiochenischen exegetischen Schule, die für ihre Wort-für-Wort historische und philologische Auslegung berühmt war. Im obigen Beispiel gebraucht er jedoch die der alexandrinischen Schule zugeschriebene allegorische Methode - ein symbolisches Zeichen dafür, daß die Exegeten der Alten Kirche allen damals bekannten Auslegungsmethoden offen gegenüberstanden. Dies ist nach den Worten von Savvas Agouridis „sehr didaktisch in Hinblick auf die Einseitigkeit, die gewöhnlich die hermeneutischen Prinzipien seit dem 18. Jahrhundert auszeichnet“³⁷.

Zweifellos sind die Kirchenväter darum bemüht, Antworten auf die hermeneutischen Fragen ihrer Zeit zu geben. Selbstverständlich besitzen wir heute bessere und zuverlässigere historische und philologische Informationen über die urchristliche Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften. Viele patristische „mystische“ oder allegorische Auslegungen von konkreten Stellen scheinen heute undenkbar, zumal die verschiedenen philologischen, historischen, archäologischen oder religionsgeschichtlichen Kenntnisse der modernen Bibelwissenschaft enorm zugenommen haben. Aber die Kirchenväter behaupteten nie, die eine oder andere Auslegung von Ihnen sei die endgül-

³⁶ Johannes Chrysostomos, Homilia ad Ioannem 59; PG 59, 324. Siehe auch die Ausführungen in: P. Andriopoulos, Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Θεολογία* Bd. 60, Athen 1989, S. 17 und K. Belezos, Χρυσόστομος καὶ σύγχρονη βιβλικὴ ἐρευνα. Ἡ χρονολογικὴ ταξινόμηση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀπ. Παύλου, Athen 1988, S. 95-96 mit Anm. 267.

³⁷ S. Agouridis, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athen 1973, S. 94.

tige und verbindliche für die christliche Exegese; was seitens des Westens manchmal als Vorwurf gegen den Osten erklingt. Gregor von Nyssa (* 335, + 394) sagt sehr deutlich dazu: „Wir machen das Gesagte nicht zum Dogma, damit wir den Verleumdern keinen Anlaß geben; wir geben dennoch zu, daß wir durch die vorliegenden Gedanken nur unseren eigenen Geist einüben, ohne eine exegetische Lehre den zukünftigen (Exegeten) hinterlassen zu wollen.“³⁸

Teil II.

Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode

Die patristische Exegese bleibt für die orthodoxen Exegeten heute wegweisend, insofern sie auch bei der sprachlichen Analyse des Textes nicht beim Buchstaben stehen bleibt, sondern uns den tieferen ekklesial-glaubensmäßigen Sinn des Geschriebenen zeigt. Das zentrale Ziel des Exegeten sei, nach Johannes Chrysostomos, nicht das bloße verstandesmäßige Begreifen des Textes, sondern der geistige und „ethisch-moralische Nutzen der Zuhörer“.³⁹ Die Kirchenväter lehnen die philologische, historische und kritische Erforschung der Schriften keineswegs ab. Es steht fest, daß sich Johannes Chrysostomos z.B. auf die Auslegung „dem Buchstaben nach“ stützt; bei seiner Interpretation greift er manchmal auf das hebräische Original - mittels von Übersetzungen - zurück. Darüber hinaus werden bei seiner Schriftauslegung auch die damals bekannten historischen Faktoren berücksichtigt.

Sowohl die Kirchenväter als auch die allgemeine orthodoxe Schriftauslegung haben niemals den Wert der wissenschaftlich-kritischen Untersuchung der Heiligen Schrift in Zweifel gezogen. Auf die Frage, inwieweit die orthodoxe Hermeneutik wissenschaftlichen Charakter besitzt, gibt der orthodoxe Theologieprofessor, Nikos Nissiotis, folgende Antwort: „Die Ostkirche hat die theologische Kritik praktisch seit Beginn des christlichen Zeitalters in allen Bereichen der biblischen Wissenschaft und kirchlichen Tradition akzeptiert. Viele Fragen, die die kritische Bibelwissenschaft im Westen aufgeworfen hat, sind schon von den Kirchenvätern des Ostens erörtert worden. Der Unterschied jedoch liegt deutlich in der Art und Weise, wie die kritische Theologie im Osten und Westen - zumindest in manchen Kreisen - angewandt wird, und den Gründen, die dazu geführt haben.“⁴⁰

³⁸ Gregor von Nyssa, Ad Petrum fratrem de hexaemeron 6: BEP 65, 528-529: „οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλ' ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀποτίθεσθαι.“

³⁹ Vgl. P. Andriopoulos, Τὸ κεῖμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Sonderdruck aus: *Θεολογία* Bd. 60, Athen 1989, S. 46 mit Anm. 80.

⁴⁰ Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht, Stuttgart 1968, S. 237. Siehe auch die interessanten Ausführungen im Aufsatz *Ders.*, Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 291: „Es ist wohl bekannt, daß die (sc. die kritische biblische Theologie) im Osten schon seit dem 2. Jahrhun-

Die in der westlichen Bibelwissenschaft vorherrschende historisch-kritische Methode wird in den Augen der orthodoxen Theologen nicht als völlig ausreichend betrachtet, weil sie im Grunde genommen die zugespitzte Tendenz der analytischen Untersuchung von Detailfragen der Texte aufzeigt, so daß der Exeget dauernd Gefahr läuft, sich in einzelnen Textproblemen zu verlieren und die gesamte Botschaft der Texteinheit zu verfehlen⁴¹. Zu diesem Irrweg der modernen Auslegungsmethoden könnten verschiedene, diesen Methoden manchmal zugrundeliegende Voraussetzungen beitragen, wie z. B. streng persönlich-objektive Überzeugungen des Exegeten, ideologische, soziologische, psychologische oder philosophische Gegebenheiten, die als moderne Kriterien der Interpretationsmethoden gesetzt werden. Solche Voraussetzungen, die im Westen des öfteren eine primäre Rolle einnehmen, könnten wahrscheinlich zu einseitigen und somit nicht hundertprozentig richtigen Deutungen führen.

Wenn man die tausenden exegetischen Seiten der patristischen Texte sorgfältig studiert, kann man feststellen, wie traditionell und gleichzeitig wie „modern“ diese Persönlichkeiten der Alten Kirche gewesen sind. Ihnen gelang es, die „analytische“ Methode der modernen Wissenschaft mit der traditionellen „synthetischen“ Methode erfolgreich zu kombinieren.⁴² Ohne die analytische biblische Kritik zu übersehen, sind sie bei ihrer Schriftauslegung vom Sinn selbst des Schrifttextes ausgegangen; sie haben also die theologischen Dimensionen des eigenen biblischen Textes in Betracht gezogen.

Die Meinung, die Kirchenväter hätten mit wissenschaftlichen Methoden bei der Interpretation der Heiligen Schrift nichts zu tun gehabt, ist demnach völlig unbegründbar. Im Gegenteil: Sie haben die biblischen Texte eingehend und vielfältig untersucht und kommentiert und alle in ihrer Zeit zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel, Informationen und Arbeitsmethoden verwendet. Es sei sogar angemerkt, daß fast jede Auslegung, welche die zeitgenössischen Interpreten vorschlagen, bei den Kirchenvätern mittelbar oder unmittelbar bereits vorhanden ist⁴³. Konstantin Belezos, Dozent für Neues Testament in Athen, zeigt in seinem neulich erschienenen Buch mit dem Titel „Chrysostomos und moderne Bibelforschung“, daß „der Zusammenhang der Annäherungen wie auch die im Grunde genommen Ähnlichkeit der Forschungsergebnisse ... des Johannes Chrysostomos und der modernen historischen und hermeneutischen Wissenschaft nicht nur offenbar, sondern auch selbstverständlich sind“⁴⁴. Daher handelt es sich bei der patristischen Hermeneutik um keine veraltete Bibelwissenschaft, die dem heutigen Menschen nichts zu sagen hätte.

dert bestand und daß besonders die griechischsprachigen Väter diejenigen waren, die den biblischen Text in vielen Fällen zu kritisch betrachteten und die verschiedensten Exegesen vorschlugen.“

⁴¹ Dabei sollte der *Grundsatz* der christlichen Hermeneutik erwähnt werden: „[...] aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen“. So bei E. Antoniadis, Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe, Athen 1939, S. 169.

⁴² Vgl. diesbezüglich S. Agouridis, Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων, Athen 1982, S. 55.

⁴³ Vgl. dazu G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambézy* 4 (1984) 117.

⁴⁴ K. Belezos, Χρυσόστομος καὶ σύγχρονη βιβλική ἔρευνα. Ἡ χρονολογικὴ ταξινόμηση τῶν ἐπιστολῶν τοῦ Ἀπ. Παύλου, Athen 1988, S. 97.

Obwohl die Kirchenväter die Schrifttexte anders als die moderne Bibelwissenschaft auslegen, steht ihre Exegese in keinem großen unüberbrückbaren Widerspruch zur Hermeneutik unseres Jahrhunderts. Ein typisches Beispiel für die Nähe aber auch für die unterschiedliche Art und Weise des Denkens von patristischer und moderner Schriftinterpretation zeigt sich bei der Auslegung der sogenannten „mythischen Sprache“ der Bibel, gemäß der Terminologie von Rudolf Bultmann und der Religionspsychologie. Es handelt sich um solche Ausdrücke und Wörter, wie „Thron Gottes“⁴⁵, „sitzen“⁴⁶ oder „Gott sehen“, deren wörtliches und buchstäbliches Verstehen der Gottesvorstellung sicherlich mythische Elemente beifügt.

Was in unserem Jahrhundert Rudolf Bultmann gestört und ihn zur Forderung der „Entmythologisierung“ bewegt hat, war bereits in der Zeit der Kirchenväter aktuell und ernster Gegenstand ihrer theologisch-exegetischen Überlegungen. Die letzteren unterschieden sich jedoch von den modernen Exegeten, indem sie bei ihrer Interpretation der Texte manche in der orthodoxen Theologie fest tradierte Denkkategorien berücksichtigten, unter denen die grundlegenden Merkmale des „Apophatismus“ oder der apophatischen Theologie und der „Aphärese“ sowie die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes hervorzuheben sind. Es war also den Kirchenvätern von Anfang an ein theologisches Axiom, daß den Menschen jede Aussage über das Wesen Gottes, also über Gott selbst unmöglich ist. Die Väter-Exegeten der Alten Kirche reden nicht von einer mythischen Sprache der Bibel, sondern verweisen auf die anthropomorphen und anthropopathischen Ausdrücke des endlichen Menschen, der dies nur aus Mangel an anderen zufriedenstellenden Worten tun muß.

Im Rahmen der oben erwähnten Ausdrücke und in bezug auf den Ausdruck der Apostelgeschichte 7,55 „ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ“⁴⁷ (zur Rechten Gottes) schreibt Klemens von Alexandrien (+ vor 215): „Eine Gestalt aber und eine Bewegung oder einen Standplatz oder Thron oder Ort oder rechts oder links ist überhaupt nicht vorzustellen über den Vater von allem, obwohl auch dies (in der Schrift) geschrieben ist.“⁴⁸ „Das ‚zur Rechten des Vaters‘ ist nach Bultmann eine unannehmbare Vorstellung für den Menschen mit dem heutigen Weltbild, sie ist Mythos. Wir sehen aber, daß sie auch für den Menschen des 2. und 3. Jahrhunderts unannehmbar war, trotz ihres mythischen Weltbildes, und das aus rein theologischen Gründen.“⁴⁹

„Die hermeneutische Methode der östlichen Kirchenväter gilt aber nicht nur für die Gottesvorstellung. Sie erstreckt sich auf eine große Zahl der biblischen Erzählungen. Von vielen solchen Erzählungen glauben die Väter, daß die Schrift hier gleichfalls von einer symbolischen Sprache Gebrauch macht [...]. Die symbolische Sprache sehen die Väter auch in den Handlungen der Kirche. Bultmann sagt, der heutige Mensch könne nicht verstehen, wie er durch das Taufwasser von der Sünde gereinigt werde“ (vgl. bei-

⁴⁵ Vgl. beispielsweise Mt 5,34; Hebr 4,16; Offb 1,4; 3,21 etc.

⁴⁶ Vgl. Mt 22,44; 23,22; Mk 14,62; Lk 22,69 etc.

⁴⁷ Apg 7,55: „ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξα θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.“

⁴⁸ Klemens von Alexandrien, Stromatum 5: BEP 26, 28: PG 9,109 A.

⁴⁹ G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambrésy* 4 (1984) 120.

spielsweise 1 Petr 3,21⁵⁰). „Das sei mythisches Denken. Es wäre tatsächlich ein mythisches Denken, wenn jemand annehmen würde, daß die Reinigung durch das Wasser gleichsam magisch erfolge. *Dionysios Areopagita* schreibt aber: Durch die physische Reinigung mit Wasser wird ‚in Symbolen‘, d.h. ‚durch natürliche und dem Menschen gebührende Spiegel‘ (‚φυσικοῖς καὶ ἀνθρωποπρεπεῖσιν ἐσόπτροις‘⁵¹) die geistliche Reinigung dargestellt. So ‚entmythologisieren‘ die Kirchenväter.“⁵²

Nachwort

Die hermeneutische Tradition der Ostkirche schließt nicht nur die wissenschaftliche Forschung nicht aus, sondern setzt sie voraus. Charakteristisch ist ein einschlägiges Zeugnis von Johannes Chrysostomos, der sich auf einen biblischen Text bezieht: „Denn es muß erforscht werden, wer der Autor ist, wann und über was er geschrieben hat.“⁵³

Selbstverständlich werden in der modernen orthodoxen Auslegung die Ergebnisse der westlichen Wissenschaft berücksichtigt und die verschiedenen Methoden entsprechend ernstgenommen. Der Neutestamentler in Thessaloniki, Johannes Karavidopoulos, spricht in einem vor einigen Monaten erschienenen Artikel mit dem Titel „Neue Richtungen in der Bibelauslegung“ wortwörtlich von „dem Gebrauch der historisch-kritischen Methode seitens der orthodoxen Hermeneutik mit kritischem Geist“⁵⁴. Damit wird aber der orthodoxe Auslegungsweg kaum ausgeschöpft. Der am liturgischen Leben der Kirche teilnehmende und die Gnade des Heiligen Geistes atmende Exeget benutzt die Methoden als Mittel und ist sich dessen bewußt, daß er keine persönliche, subjektive Auslegung vornimmt, sondern daß er die hermeneutische Tradition der ganzen Kirche fortsetzt. Die orthodoxe Hermeneutik zeichnet sich also durch die wirkungsvolle Verbindung ihrer dynamisch und nicht konservativ⁵⁵ verstandenen **Tradition** und **Kirchlichkeit** mit der **Wissenschaftlichkeit** aus.

Aus dem bisher Gesagten und den bereits angegebenen Textbeispielen läßt sich zweifellos schlußfolgern, daß die Kirchenväter der Alten ungetrennten Kirche für die moderne Hermeneutik keine verrosteten Exegeten (der Schrift) sind. Sie stimmen mit den hermeneutischen Ansichten vieler heutiger Theologen überein, obwohl man in der

⁵⁰ 1 Petr 3,21: „ὁ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σφίξει **βάπτισμα**, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ὕψους ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι’ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.“

⁵¹ *Dionysios Areopagites*, De Eccles. Hierarch. 2: PG 3,397 AB.

⁵² G. Galitis, Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Études théologiques de Chambéry* 4 (1984) 122; vgl. auch S. 119 ff., wo weitere einschlägige patristische Stellen zu finden sind.

⁵³ *Johannes Chrysostomos*, In Scriptionem Altaris et in Principium Actorum 1: PG 51,71.

⁵⁴ *Joh. Karavidopoulos*, Νέες κατευθύνσεις στη Βιβλική Ερμηνευτική, *Deltio Biblikon Meleton* Bd. 17 (1998) Jg. 27, S. 60.

⁵⁵ Es sind ausdrucksvoll die Ausführungen von P. Vassiliadis, Scriptural Authority in Early Christian Hermeneutics, in: Μνήμη. Festschrift für I. E. Anastasiou, Thessaloniki 1982, S. 107, die sich auf den dynamischen, nicht konservativen und vergangenheitsorientierten Charakter der ostkirchlichen Hermeneutik: „The past no longer supresses the present, but it is dynamically reinterpreted in order to give new meaning and new perspective to the future. The patristic tradition of the early catholic Church conceived in the proper way this important doctrine of the early church.“

Art und Weise der Schriftinterpretation beider Gruppen Unterschiede feststellen kann. Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder über die Schrifttexte beibringen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren.⁵⁶

Im Auslegungsverständnis der Orthodoxie und in Anbetracht des ernstzunehmenden inneren Sinnes der biblischen Texte sind die Kirchenväter heute noch ganz aktuell. Ihre hermeneutischen Prinzipien⁵⁷ also, die dem Geist der Alten ungeteilten „katholischen“ Kirche entsprechen, könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen der anderen Konfessionen in Betracht gezogen und ernster genommen werden. Aber auch umgekehrt ist das Festhalten der orthodoxen Hermeneutik an der im Westen sich entwickelnden historisch-kritischen Methode in Hinsicht auf den interkonfessionellen Dialog sehr notwendig.

Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und kann somit der Ausgleich beider Größen bewahrt werden.

An dieser Stelle möchte ich meine Ausführungen mit einem aufschlußreichen und wunderbaren Zitat des heiligen Basileios des Großen (ca. *329, + 379), eines der wichtigsten Exegeten und Theologen schlechthin der Alten, ungetrennten Kirche, schließen. Es handelt sich um ein wertvolles patristisches Zeugnis, das der wahren Auslegungskunst der christlichen Theologie ihren objektiven Rahmen und ihre richtigen Perspektiven aufweist, indem es die tatsächlich notwendige kritische, wissenschaftliche Hermeneutik mit den geistlichen, eschatologischen Dimensionen der Erkenntnis Gottes verknüpft:

„Denn nicht das oberflächliche Hinhören auf die theologischen Worte, sondern der Versuch, den in jedem Wort und in jeder Silbe verborgenen Sinn auszuspielen: das ist nicht die Sache derer, die in ihrer Frömmigkeit träge sind, sondern derer, die das Ziel unserer Berufung erkennen. Das nämlich ist uns verheißen: Gott ähnlich zu werden gemäß der Möglichkeit der menschlichen Natur. Verähnlichung geschieht aber nicht ohne Erkenntnis, Erkenntnis erfolgt aus der Lehre. Die Sprache ist aber der Anfang der Lehre, Teile der Sprache sind die Silben und Wörter. Also liegt eine Untersuchung der Silben nicht außerhalb unseres Zieles.

⁵⁶ Vgl. S. Agouridis, Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἀγίων Γραφῶν, in: Εἰσαγγήσεις Α' Ὁρθόδοξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου, Athen 1973, S. 94 f.

⁵⁷ Über die patristische Hermeneutik und ihre Prinzipien vgl. S. Agouridis, Ἐρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων, Athen 1982, S. 113 f. und 328 ff. und darüber hinaus Th. Nikolaou, Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute, *Orthodoxes Forum* 1 (1987) 14 f. (und erweitert in: *Katholische Nachrichten Agentur* - ÖKI 52 (18.12.1991) 9 ff.).

Auch wenn jemandem diese Fragen unwichtig zu sein scheinen, haben sie es deshalb noch nicht verdient, vernachlässigt zu werden; vielmehr muß die Wahrheit, weil sie schwer zu erjagen ist, von uns überall ausgespürt werden [...], da jemand, der die angeblich kleinen Anfangsgründe vernachlässigt, nie die letzten Gründe der Weisheit erreichen wird.“⁵⁸

Auswahl orthodoxer Literatur

Agouridis, S., Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν, Sonderdruck aus: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen 1973.

Antoniadis, E., Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen, in: *procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie orthodoxe*, Athen 1939, S. 143-174.

Basarab, M., Die Kirche als Verkünderin und Auslegerin der Heiligen Schrift, *Orthodoxes Forum* 2 (1988) 43-49.

Galitis, G., Historisch-kritische Bibelwissenschaft und orthodoxe Theologie, *Les études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 109-125.

Ders., Offenbarung, Inspiration und Schriftauslegung nach orthodoxem Verständnis, *Una sacra* 2 (1980) 122-128.

Kallinikos, N., Die hermeneutischen Prinzipien der Orthodoxen Kirche, in: *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für M. Schmaus*, Paderborn 1967, S. 415-428.

Nissiotis, N., Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus, *Ökumenische Rundschau* 14 (1965) 271-292.

Panagopoulos, Joh., Τό θεολογικόν πρόβλημα τῆς ὀρθοδόξου Ἐρμηνευτικῆς, Sonderdruck aus: *Εἰσηγήσεις Α' Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen 1973.

⁵⁸ Basileios der Große, De spiritu sancto I,2: PG 32, 69: „Τὸ γὰρ μὴ παρέργωγς ἀκούειν τῶν θεολογικῶν φωνῶν, ἀλλὰ πειρᾶσθαι τὸν ἐν ἐκάστη λέξει καὶ ἐν ἐκάστη συλλαβῇ κεκρυμμένον νοῦν ἐξιχνεύειν, οὐκ ἀργῶν εἰς εὐσέβειαν, ἀλλὰ γνωρίζοντων τὸν σκοπὸν τῆς κλήσεως ἡμῶν· ὅτι πρόκειται ἡμῖν ὁμοιωθῆναι Θεῷ, κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπου φύσει. Ὁμοίωσις δέ, οὐκ ἄνευ γνώσεως ἢ δὲ γνώσεως, ἐκ διδαγμάτων. Λόγος δέ, διδασκαλίας ἀρχή· λόγου δὲ μέρη, συλλαβαὶ καὶ λέξεις. Ὡστε οὐκ ἔξω σκοποῦ γέγονε τῶν συλλαβῶν ἡ ἐξέτασις. Οὐ μὴν ὅτι μικρά, ὡς ἂν τῷ δόξαι, τὰ ἐρωτήματα, διὰ τοῦτο καὶ παροφθῆναι ἄξια· ἀλλ' ἐπειδὴ δυσσθήρατος ἡ ἀλήθεια, πανταχόθεν ἡμῖν ἐξιχνευτέα [...] ὡς εἴ τις τῶν πρώτων στοιχείων ὡς σμικρῶν ὑπερίδοι, οὐδέποτε τῶν τελείων τῆς σοφίας ἐφάπεται.“ Der angegebenen deutschen Übersetzung liegt die Ausgabe: *Basilius von Cäsarea*, Über den Heiligen Geist, eing. u. übers. v. *Manfred Blum*, (Sophia. Quellen Östlicher Theologie 8), Freiburg i.Br. 1967, S. 19 f., zugrunde.

Ders., Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων, Bd. I: Οἱ τρεῖς πρῶτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινή ἐξηγητική παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα, Athen 1991.

Siotis, M., Die Ekklesiologie als Grundlage der neutestamentlichen Auslegung in der griechisch-orthodoxen Kirche, *Theologia* 31 (1960) 516 ff.

Vellas, V., Bibelkritik und kirchliche Autorität, in: *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 135-143.

Ders., Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche, in: *Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, Bd. I, hrsg. von P. Bratsiotis, Stuttgart 1959, S. 121-140.

La Notion de Matière chez Plotin et Grégoire de Nysse

von Christos Térézis, Patras/Griechenland

Introduction

Cette étude s'inscrit dans le domaine de l'Ontologie et de la Métaphysique aussi bien théologique que philosophique. En particulier, elle porte sur la notion de « matière », sujet favori à la fois pour la pensée grecque ancienne et pour la pensée chrétienne. À l'intérieur de ces deux civilisations, la conception de la matière ainsi que ses rapports avec d'autres thématiques manifestent, pourrait-on dire, un dynamisme remarquable et s'associent directement à la cosmothéorie de l'époque. On pourrait aussi examiner la notion de « matière » sous l'angle moral. En effet, la dimension morale précède les interprétations et les thèses du niveau ontologique. Bien évidemment, les conceptions des Grecs et des théologiens Chrétiens concernant la matière diffèrent entre elles, puisqu'il s'agit de contextes culturels bien différents, qui ont leurs propres orientations cosmothéoriques et biothéoriques¹.

Et pourtant, l'Hellénisme et le Christianisme se sont développés dans le même cadre géographique et présentent plusieurs éléments communs concernant la structure et le raisonnement de leur théorie. Autrement dit, les deux discours, quoique différents voire souvent incompatibles, cherchent à communiquer, ce qui les conduit parfois à des synthèses dialectiques. À notre avis, la différence entre le Christianisme et l'Hellénisme se présente d'une manière évidente à travers Grégoire de Nysse, théologien chrétien, et Plotin, philosophe néoplatonicien, entre lesquels un siècle se déroule. Une réflexion profonde caractérise Grégoire qui représente l'un des moments les plus lumineux de la pensée chrétienne du IV^e siècle. Plotin est le représentant le plus important du Néoplatonisme; son étude originale des grandes philosophies anciennes ainsi que sa pensée synthétique ont déterminé l'orientation fondamentale du Néoplatonisme. Une étude comparée nous permettra, pensons-nous, de comprendre un aspect de la dialectique qui caractérise les idées pendant une période culturelle importante, à savoir du III^e jusqu'au IV^e siècle p.C.².

La partie principale de notre étude comprend deux sections, pour de raisons de structure plutôt que pour de raisons réelles. La première section se réfère aux conceptions de

¹ A propos de la relation Néoplatonisme - Christianisme, voir en particulier, S. E. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden 1978; E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, Paris 1992.

² À propos de la philosophie de Gr. de Nysse, voir: Gregor von Nyssa und die Philosophie (éd. H. Dorrie, M. Altenburger, V. Schramm), Leiden 1976; A. Meredith, *The concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonist*, dans: *Studia Patristica* 22 (1) 35-51.

Grégoire de Nysse et la seconde à la philosophie plotinienne; dans la seconde partie nous essaierons de présenter le dialogue éventuel que le penseur chrétien aurait avec Plotin (ou montrer les objections ou la convergence critique qu'aurait eues éventuellement le penseur chrétien). Le problème de la matière devient l'objet d'une étude ample de la part de deux penseurs. Cependant, notre examen s'en tiendra à quelques points indicatifs, qui déterminent, pensons-nous, les convergences entre le Néoplatonisme et le Christianisme.

La notion de matière chez Grégoire de Nysse

Selon Gr. de Nysse et les penseurs chrétiens, la notion de matière est liée à la notion de création. En effet, la matière est nécessairement inscrite dans la perspective de la création divine³ étant donné que la possibilité d'une réalité autosubsistante et autonome est nécessairement exclue pour la théologie chrétienne. Dans les paragraphes de la première partie nous essaierons de décrire et d'interpréter la matière en tant qu'élément nécessaire à ce phénomène complexe que constitue la production du monde de l'expérience.

Éléments: Dès la Cosmologie grecque ancienne la théorie de la matière était immédiatement liée à la théorie des éléments, qui passaient comme les fondements nucléaires des procédés cosmiques⁴. Selon Grégoire les éléments cosmiques matériels sont variés, différents et souvent s'opposent entre eux. Particulièrement le léger et le vide différent du lourd et du terrestre, le chaud du froid et le liquide de son contraire⁵. Et pourtant, la nature intellectuelle, c'est-à-dire les archétypes divins sont inhérents à tous les éléments et s'expriment d'une manière concrète moyennant les évolutions cosmogoniques. Ils ne sont pas concernés par l'opposition qui caractérise les évolutions cosmologiques; ils sont essentiellement complets. Bien que les éléments semblent s'éloigner les uns des autres en fonction de leur distance locale et de leur différence qualitative, la substance archétypique dépourvue d'étendue est liée d'une manière continue aux éléments⁶. Par conséquent, une réalité métaphysique précède les éléments, qui en dérivent et l'incluent

³ Voir *VI. Lossky*, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, pp. 64-110.

⁴ Voir, *Damascius*, *Traité des premiers principes II* (*L. G. Westerink et J. Combès*) Paris 1989, pp. 174.1-203.6., où à part de ses vues le philosophe tend une conception synthétique des aspects de la philosophie grecque ancienne en ce qui concerne les „éléments“ jusqu'au Ve siècle inclus.

⁵ Voir *Gr. De Nysse*, *De anima et ressurectione dialogus: PG 46, 45 D*: „Πολλὴ γὰρ διαφορὰ τοῦ ἀνωφεροῦς τε καὶ τοῦ κούφου πρὸς τὸ βαρὺ καὶ τὸ γεῶδες“. La diversité mentionnée est la cause principale pour la diversité qui apparaît après dans le monde de l'expérience.

⁶ *Gr. de Nysse*, op. cit.: *PG 45 D-48 A*. Évidemment ce sujet est abordé par la pensée chrétienne concernant l'omniprésence de Dieu. À remarquer sur ce point qu'il ne s'agit pas tellement de l'évolution ou la coupe en morceaux d'un archétype métaphysique à ses plusieurs exemplaires visibles, mais surtout il s'agit de sa existence dans la manière dont ils sont édifiés et existent. De cette façon nous avons un réalisme métaphysique exact. Les archétypes sont au début dans un état de „ante rem“ (in deo) et ensuite dans celui de „in rebus“ (in mundo). Dans un stade suivant, bien sûr, ils deviennent objets de la théorie humaine. *J. Danielou*, dans son oeuvre, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 1-7, s'occupe en détail de la notion de la „théorie“ dans l'oeuvre du théologien chrétien. Entre autres, on lit: „L'essentiel est le fait que Grégoire désigne par *θεωγία* l'ontologie, c'est-à-dire la connaissance des différentes catégories d'êtres. Ceci comporte d'abord la conception d'ensemble de la création, fondée sur la distinction et sur l'harmonie du monde intelligible et du monde sensible, soit abstraitement, comme principes constitutifs, soit concrètement, comme catégories d'êtres“. (p.c.).

comme leur fondement. Évidemment, s'impose une théorie olistique d'une substance sensible, qui reçoit ses propres, voire intérieures différenciations suivant que Dieu confère les lois qui n'en sont pas moins innées. En d'autres termes, il existe à un premier niveau ontologique, un état d'uniformité (ou homogénéité) universelle; l'individualisation des parties s'y superpose. Et par là, s'introduit un état d'hétérogénéité.

Grégoire indique également que les éléments cosmiques sont préservés sous un mode d'existence quantitative et qualitative immuable, que la sagesse divine avait désigné au début, pour que l'Univers soit en harmonie. C'est moyennant leur inhérence aux êtres créés ou à travers leurs échanges réciproques que se manifeste ce mode d'existence quantitative et qualitative immuable⁷. Il s'ensuit que chaque être inclut les analogies métriques matérielles par lesquelles il se trouve constitué, en d'autres termes qu'il n'est pas possible qu'il existe une substance simple. Certes, chaque être constitue une unité, à condition seulement d'entendre l'unité au sens de l'articulation des certains éléments primitifs.

Et cependant, les éléments ontologiques ne sont pas immobiles et immuables; bien évidemment, la création de substances composées serait impossible au cas d'une telle immobilité. Selon le penseur chrétien, le Créateur n'a créé aucun élément en sorte qu'il resterait immuable et permanent dans sa fonction. Tout existe en tout et se tient en accord avec les adhésions réciproques, car la force mutable qui existe dans l'Univers les change en les conduisant par une rotation cyclique, les uns vers les autres. En outre, ils sont rendus à eux-mêmes par cette force pour qu'ils ne perdent pas leur texture nucléaire due à leur propre constitution. Les éléments changent tout en persévérant à l'infini; pendant leurs articulations ils sortent et entrent les uns dans les autres sans relâche; il s'agit d'une dialectique perpétuelle de leur identité substantielle et de leurs interférences diverses. Les éléments ne préservent pas une identité qui aurait une définition absolue et inflexible, étant donné que tout dans la nature tend vers l'autre ou l'hétérogène⁸.

Gr. de Nysse souligne que les prédispositions ontologiques n'en sont pas moins préservées. Or, bien que les éléments subissent un changement infini et se meuvent perpétuellement, aucun ne se perd ni ne peut dépasser sa constitution initiale. Rien ne dépasse jamais sa constitution première et c'est pourquoi la constitution nucléaire de l'Univers ne se modifie point⁹. Par conséquent, quels que soient les changements qui ar-

⁷ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaameron: PG 44, 95 A-96 B. Voir aussi, *Ch. Kannengiesser*, Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Gr. de Nysse, dans: *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, pp. 93-97, où parmi d'autres est remarqué: „Une théorie globale de la création se laisse édifier à partir de la doctrine des στοιχεῖα, le monde d'ici-bas étant par définition celui du mouvement“ (p.95). Pour le même sujet *J. Danielou* remarque: „Les éléments s'organisent dans l'univers en fonction du mouvement et du repos qui sont les deux principes de l'opposition et l'harmonie du cosmos. Ceci est platonicien“ (L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, p. 80).

⁸ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaameron: PG 44, 108 B; *J. Danielou*, L'être et le temps chez Gr. de Nysse, p. 79.

⁹ Voir *Gr. de Nysse*, In hexaameron: PG 44, 113 A-114 A. Afin que le plan divin soit réalisé, il est nécessaire que les souterrains primaires du réel sauvent à jamais ses prescriptions ontologiques. Voir aussi *Chr. Stead*, Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa, dans: *Gregor of Nyssa und die Philosophie*, p. 111; *J. Danielou*, L'être et le temps chez Gr. de Nysse, p. 94.

rivent, ils ne concernent pas l'« être » substantiel mais seulement le « paraître ». Ce qui signifie que seulement les configurations ontologiques partielles se détruisent pendant l'évolution cosmique.

Selon le théologien chrétien et pour ce qui est de telles fonctions et rapports qui existent entre les éléments, il semble qu'ils sont identiques par certains caractères généraux et différents par certains caractères individuels. En effet, bien qu'ils soient identiques par une matière commune, ils diffèrent à travers des mouvements distincts. En plus, tout en se trouvant dans le même flux perpétuel, les choses ne sont pas homogènes. Tout se soumet aux lois générales en même temps qu'il présente à un niveau quasi quantique une fonction individuelle particulière¹⁰. Par là, se trouve confirmée la cohérence entre l'homogénéité et l'hétérogénéité, ce qui assure l'unité de l'univers ainsi que sa diversité interne probablement au sens d'une dilatation progressive.

L'harmonie cosmique comme articulation des opposés: Gr. de Nysse soutient que l'harmonie règne au monde empirique, ce que l'on pourrait voir à travers l'image impressionnante du Ciel et de la Terre. Selon lui, cela est dû, entre autres, à l'articulation réciproque des éléments matériels dans le même but commun (et à travers une communication secrète) bien que, du point de vue de leur identité substantielle, ils soient divers ou contradictoires entre eux. Chaque élément contribue à la conservation et l'harmonie de l'Univers. De surcroît, l'harmonie cosmique est due au fait que les éléments coexistent et communiquent entre eux, alors qu'ils ne se mêlent pas et ne communiquent pas entre eux sous l'angle de leurs caractères individuels.

Un argument supplémentaire pour l'harmonie cosmique: Tous ces éléments, qui à un premier état primitif ne se mêlent pas et ne communiquent pas entre eux du point de vue de leurs qualités individuelles, ne relèvent pas de niveaux ontologiques distincts sans pour autant qu'ils détruisent les uns les autres. Il ne s'agit pas seulement de cela; En outre, ils possèdent en acte ou en puissance la capacité de se mêler entre eux et d'avoir des qualités-propriétés contradictoires¹¹. Il en résulte que les forces de traction qui agissent dans l'univers créé, soient de telle texture et de telle capacité d'intervention, que l'univers conserve son originalité. Il est évident que ces forces n'abolissent pas les distinctions individuelles, parce que les êtres sensibles étant des êtres composés ne peuvent dériver des sources (nucleus) ontologiques homogènes, ni d'ailleurs d'une source équivalente.

Cependant, le penseur chrétien n'exclut pas le cas opposé. Il remarque que, pendant que les éléments rentrent en contact les uns avec les autres, la vraie beauté s'étend dans l'univers entier suivant une échelle hiérarchique. Quand une certaine rupture de cette simple coalescence arrive, la matière s'éloigne de situations physiques formées et se

¹⁰ Voir *Gr. de Nysse*, De anima et resurrectione dialogus: PG 46, 33 C-36 A; In hexaemeron: PG 44, 120 A-C. À son extension le sujet - et sous certaines transformations linguistiques - reflète la relation du „limitant“ comme principe cohérent et commun avec l'« illimité », qui exprime la présence de la diversité et la dynamique de l'évolution.

¹¹ Voir *Gr. de Nysse*, De anima et resurrectione dialogus: PG 46, 25 B. Pour l'accord entre les éléments dans l'ensemble du monde naturel (macrocosme) autant que dans le corps humain (microcosme) et pour la connexité entre tous les êtres, voir *J. Danielou*, L'être et le temps chez Gr. de Nysse, pp. 53-60.

manifeste l'absence de forme au point que commence le règne de non-formé, ce qui fait que la beauté disparaît. La raison en est que la matière est essentiellement dépourvue de forme, de capacité de construction, voire d'une qualité innée d'intervention. D'une telle négation et privation on est amené à l'extension du honte matériel qui empêche l'image de Dieu d'apparaître au niveau cosmique¹². Supposons que la matière soit dépourvue de la liaison réciproque des éléments, ce que souligne précisément ici Gr. de Nysse. Quelle que soit le mode de réception de la forme ou le type d'action, la matière par elle-même n'a aucune essence ni valeur, puisqu'elle est dépourvue de forme. Nous allons voir plus tard que cette situation est tout simplement hypothétique, voire une invention théorique, pour que les raisonnements soient accomplis. Certes, on pourrait examiner l'hypothèse que le penseur chrétien envisage, à savoir la possibilité d'une catastrophe des parties de l'Univers, au sens de dissolution de certains ensembles astriques. Or, il vaudrait mieux éviter de répondre à une telle question; de toute manière, le progrès scientifique était encore en retard à cette époque (les acquis scientifiques étaient limités).

Le déroulement progressif de la création du monde: Gr. de Nysse a développé une théorie dynamique de la création de l'univers. Il remarque que, pendant la manifestation de son acte créateur, Dieu a tout d'abord créé les plantes, puis les êtres illogiques et finalement l'homme. En ce qui concerne la manière dont la force vitale donnée par Dieu se mêle avec la nature corporelle, une graduation progressive hiérarchique se présente. Autrement dit, on commence successivement par les êtres inconscients, sensuels et on va jusqu'aux êtres logiques - intellectuels¹³. Une fois que s'achève la création de la matière inanimée, la vie naturelle est la première à être constituée. La vie naturelle constitue la base ontologique des êtres animés soit par la végétation soit par les êtres motivés par le sens¹⁴. Il est évident que suivant le déroulement normal du plan divin, la nature évolue des idiomes de vie inférieurs jusqu'aux idiomes supérieurs¹⁵. Cette évolution ascendante a lieu selon un ordre ontologique et rationnel; le critère ou bien le but de cette évolution est l'amélioration. C'est pourquoi l'homme a été créé le dernier en tant que forme de vie plus évoluée, après les plantes et les animaux¹⁶.

Gr. de Nysse remarque aussi qu', au niveau des éléments et des corps déjà formés ou des corps en train de se former, le réel évolue progressivement. Si l'on accepte qu'il y a un commencement de la cosmogonie, on doit, selon lui, accepter aussi que Dieu a posé d'emblée à un certain temps les motifs, les causes et les forces de tous les êtres. Dès le début et par la volonté divine, a été créé la substance des sources nucléaires et de cha-

¹² Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 161 D.

¹³ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 57 C-61 A. J. Danielou dénote: „Les ὄντα désignent donc clairement les grandes divisions de la création. Ils s'opposent en cela à Dieu, selon la distinction du créé et de l'incrété. C'est l'opposition entre τὰ ὄντα et τὸ ὄντως ὄν“ (L'être et le temps chez Gr. de Nysse, p. 7).

¹⁴ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 145 B: « Πρῶτον μετὰ τὴν ἄψυχον ὕλην οἶον ὑποβάθραν τινὰ τῆς τῶν ἐμψύχων ἰδέας τὴν φυσικὴν ταύτην ζωὴν συστήναι λέγει ὁ νομοθέτης, ἐν τῇ τῶν φυτῶν βλάστῃ προϋποστάσαν· εἰθ' οὕτως ἐπάγει τῶν κατ' αἰσθησιν διοικουμένων τὴν γένεσιν ».

¹⁵ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 148 C.

¹⁶ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 145 B.

que groupe ontologique des êtres; ainsi ont-ils été créé le ciel, l'air, les étoiles, le feu, l'atmosphère, la mer, la terre, les bêtes et les plantes. En même temps, Dieu a fourni à la moindre partie du monde force et sagesse, pour qu'elle s'accomplisse conformément à sa propre substance¹⁷. Ensuite, il y a établi un enchaînement et une classification nécessaires si bien qu'apparaît tout d'abord le feu et ensuite les autres éléments d'une manière extrêmement technique. Bien évidemment, il ne s'agissait ni d'un hasard ni d'un mouvement aléatoire mais des lois nécessaires et impératives de la nature¹⁸. Ainsi pourrait-on accepter que la nature fonctionne selon les lois d'une finalité cosmologique. Autrement dit, la nature devient l'objet d'une recherche scientifique et elle est mathématiquement mesurable; c'est en tant que mathématiquement mesurable qu'elle peut se poser en termes conceptuels et gnosiologiques.

Pour ce qui est de la manière dont ont évolué, selon le théologien chrétien, les situations ontologiques, la création des *universalia* a précédé la création des particuliers. Les situations ontologiques universelles ont été posées d'emblée, tandis que les phénomènes partiels ont été développés et accomplis selon un certain ordre et une certaine succession¹⁹. Par conséquent, au début évoluent les archétypes primitifs physiques et ensuite en sortent, durant la création du monde naturel, leurs répétitions partielles. Gr. de Nysse remarque ailleurs que l'expression « en résumé » (ἐν κεφαλαίῳ) signifie que les choses ont été créées comme un tout, tandis que le mot « principe » (ἀρχή) souligne l'état éternel et dépourvu de dimension de cette mise en présence²⁰.

La création de l'homme: Le caractère progressif de la détermination de la matière se manifeste d'une manière particulière au cas de la création de l'homme. Selon Gr. de Nysse, l'homme est le dernier à venir à l'existence; il méritait dès sa naissance de régner sur toutes les créatures (les êtres naturels déjà créés) et non qu'il aurait été rejeté à des niveaux ontologiques inférieurs²¹. La création de l'homme est bien différente de celle des autres créatures. Plus précisément, la construction de l'univers entier et de ses parties à travers la constitution fondamentale des éléments, a lieu moyennant un acte simple qui dérive de la force divine une fois que l'ordre divin est donné. Or, la création de l'homme est précédée par une intentionnalité profonde et un plan extrêmement logique. La Sainte Trinité a réfléchi sur la substance essentielle de l'homme, l'archétype auquel elle doit ressembler, pour quelle raison elle doit être créée et sur quels êtres il est néces-

¹⁷ Voir Gr. de Nysse, In hexameron: PG 44, 72 A-B: « Καὶ ἐν τῇ πρώτῃ τοῦ θελήματος ὁρμῇ ἡ ἐκάστου τῶν ὄντων οὐσία συνῆδραμεν ». Selon Hans von Balthasar: „Les formes présentées par Pràkiti sont pour cette création comme une matière préparée à laquelle Dieu ajouterait de sa part la forme de sa ressemblance“ (Présence et Pensée, Paris 1942, p. 38).

¹⁸ Voir Gr. de Nysse, In hexameron: PG 44, 72 C.

¹⁹ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 120 A: « ἡ μερικὴ τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τεθεωρημένων ἀνάδειξις, τάξει τινὶ φυσικῇ καὶ ἀκολουθίᾳ ἐν ἡγητῷ διαστήματι ἐτελειώθη ».

²⁰ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 72 A-73 A.

²¹ Voir Gr. de Nysse, De hominis opificio: PG 44, 133 A. Hans von Balthasar en plaçant la création de l'homme dans le cadre de la situation qu'il nomme « devenir réel » remarque: « En étudiant les étapes ascendantes de la nature, nous n'y découvrons pas seulement une loi de progression nécessaire, mais une loi de fondation nécessaire. Chaque étape est la condition nécessaire de la possibilité de l'étape supérieure: la vie animale ne pourrait exister sans la vie végétale... Cette loi est d'une application si rigoureuse que l'activité spirituelle elle-même requiert pour exister ce fondement sensible. » (Présence et Pensée, p. 32).

saire que l'homme règne²². Autrement dit, par l'homme en tant que personne, la matière arrive aussi bien à son comble ontologique qu'à son accomplissement logique. Par là, se confirme l'orientation téléologique de l'univers.

Exprimant en d'autres termes ses pensées, Gr. de Nysse souligne que le créateur de l'Univers a réfléchi sur la création de l'homme, il a préparé à cet effet une matière concrète et a taillé la substance essentielle de l'homme sur une beauté archétypique²³. Par là, aussi bien l'activité sublunaire que l'orientation métaphysique de l'homme devient l'objet d'une providence. Il est donc manifeste que, lors de la création de l'homme, la matière obtient un caractère téléologique. Plus précisément, l'homme reçoit, selon le théologien chrétien, la force nutritive et augmentative de la vie végétale, tandis qu'il reçoit la force sensorielle des êtres illogiques. Tout au contraire, l'intellect et la raison ne se mêlent pas entre eux, ils sont propres à l'homme et constituent les caractéristiques de sa propre nature²⁴. Il est évident qu'en possédant ces caractéristiques, il se différencie de toutes les autres créatures non seulement axiologiquement mais aussi ontologiquement.

Les corps qualifiés: Selon Gr. de Nysse, l'ensemble des êtres créés sont des corps ou des réalités possédant une matière (la qualité corporelle), ce qui dérive de la manière productive dont se manifeste la Sainte Trinité. Notamment, la raison divine qui se diffuse au fur et à mesure qu'elle exprime son intentionnalité créative, devient un objet concret visible, ce qui signifie que la volonté divine est faite immédiatement et subit une transformation en passant à un état physique. Cette transformation immédiate est due à la souveraineté omnipotente de la Sainte Trinité, qui n'abandonne pas ses projets, pas plus qu'elle n'en reste à un niveau théorique. La providence évolue en action. Chaque mode de l'existence de la volonté divine se révèle ainsi en tant que chose finie²⁵.

En développant de plus près cette thèse, le théologien chrétien souligne que tous les idiomes qui relèvent du niveau de la condition naturelle des corps ne sont ni corps ni schéma ni couleur ni poids ni espace ni quelque chose d'autre qui soit à ranger sous la catégorie de la qualité. Chaque élément est tout d'abord « parole », c'est-à-dire une prescription ontologique sans matière. De la coexistence et l'union de toutes ces paroles à l'intérieur d'un cadre olistique opérationnel et organique résultent les situations qualifiées corporelles²⁶. Bien évidemment, les développements en question doivent présen-

²² Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 133 C: « τῆς δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς βουλὴ προηγείται ».

²³ Voir Gr. de Nysse, op. cit.: PG 44, 133 A.

²⁴ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 60 B. J. Danielou, *L'être et le temps chez Gr. de Nysse*, pp. 119-124. Entre autres, le chercheur soutient que l'homme étant au milieu exerce aussi sa liberté par son choix sur les deux terrains - intelligible et illogique - comme objets qui existent par rapport à lui. En plus, au niveau du monde de l'expérience Gr. de Nysse accepte la théorie grecque pour la diversité des natures et que la nature intermédiaire de l'homme se compose comme un mélange des qualités contradictoires.

²⁵ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 239 D; H. von Balthasar, *Présence et Pensée*, p. 143; J. Danielou, *Gr. de Nysse et la Philosophie*, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, p. 15.

²⁶ Voir Gr. de Nysse, *De anima et resurrectione dialogus*: PG 46, 124 C-D. Chr. Stead souligne: „Gregory in general he is influenced by Plato's theory of a „receptacle“ which accepts every kind of quality but possesses none of its own. Sometimes he argues that ὕλη is nothing more than an assemblage of qualities, and these, we have seen, are simply thoughts; so that there is no mystery in its creation by a divine mind. On the other

ter une grande variété, puisque la variété constitue l'expression par excellence du monde de l'expérience. Dans un autre développement thématique, il souligne que, ayant la possibilité de créer tout ce qui est objet de son entendement, Dieu y a ajouté tout ce qui contribue à la constitution et la formation concrètes de la matière au sens strict du terme. Il s'agit du léger, du lourd, du dense, du moulu, du dur, du froid, du chaud, de la couleur, la forme, la configuration et le lieu. Ici Gr. de Nysse souligne que ces catégories sont par elles-mêmes des conceptions rationnelles divines étant toutes dépourvues *a priori* et non *a posteriori* de matière, autrement dit, elles représentent des schémas logiques et immatériels. Dès lors qu'elles rentrent réciproquement en contact, des configurations matérielles en dérivent²⁷.

Arguments contre la création ex nihilo. Gr. de Nysse souligne que certains penseurs qui considèrent la matière comme étant coéternelle de Dieu, procèdent au raisonnement suivant. Si Dieu est par soi (essentiellement) simple et dépourvu de matière, de construction et de synthèse, s'il n'est pas mesurable ou aliéné de toute description schématique, tandis que toutes configurations matérielles sont conçues théoriquement dans l'espace et ne s'échappent pas à l'appréhension empirique des organes humains sensuels, s'ils se distinguent selon la couleur, le schéma, le volume, la mesure et leur stabilité, à savoir les propriétés qui ne caractérisent pas la nature divine, comment est-il possible que viennent à l'existence la matière par ce qui est dépourvu de matière, et la nature possédant des dimensions par ce qui est dépourvu de dimension? Si donc ceux-ci ont acquis leur substance par Dieu, il est évident qu'ils existaient originairement dans l'existence divine suivant un logos inexprimé et qu'ensuite ils ont été amenés à la présence corporelle²⁸. De même, si le matériel, la qualité et le composé existaient en Lui, comment Dieu serait-il immatériel, sans mesure, sans parties, simple et dépourvu de synthèse? De deux choses l'une: soit Dieu est matériel, puisque la matière a acquis sa substance par Dieu, soit la matière entre en Dieu par l'extérieur, afin que la création de l'univers soit possible. Par conséquent, si la matière existait hors de Dieu, il y aurait deux réalités primitives dépourvues de commencement et qui seraient à concevoir suivant le même logos. La réalité divine aurait agi d'une manière artificielle, tandis que la réalité matérielle subirait l'agir artificiel de la réalité divine.

En soulignant les dangers d'un tel dualisme ontologique et cosmologique, le théologien chrétien souligne qu'il confirme à nouveau la thèse de Manichéen, suivant laquelle

hand he interprets γῆ ἀκατασκευάστος as matter which is created but not yet invested with qualities, which implies that it is capable of existing independently" (Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa, pp. 111-112).

²⁷ Voir Gr. de Nysse, In hexaemeron: PG 44, 69 C. Selon J. Danielou: « La représentation du corps comme συνδρομή de qualités relève de la manière dont nous l'appréhendons intellectuellement. Mais elle n'est pas une explication de ce qu'est l'essence du corps, qui pour Grégoire est inaccessible à notre intelligence. Mais cette οὐσία est connue de l'intelligence de Dieu qui la fait exister. Et elle est donc intelligible » (Gr. de Nysse et la philosophie, p. 16).

²⁸ Voir Gr. de Nysse, De hominis opificio: PG 44, 209 B-D. Selon G. B. Ladner: « Gregory on the other hand posited a „seminal power“, instituted by God in the first creative impulse and instand, whence all the various creational works, that is to say, even those of the original six days themselves were to make their appearance later, according to an ordered and necessary succession in time ». (The philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa, Cambridge Massachusetts 1958, p. 73).

la cause matérielle s'oppose à la bonté de la divinité, toutes les deux étant considérées comme dépourvues de commencement dans le temps²⁹. Les conséquences en sont évidentes pour l'Ontologie chrétienne. D'une part, la coexistence de la matière et de Dieu conduit inévitablement non pas seulement à une dévaluation ontologique du divin mais aussi au panthéisme. D'autre part, l'existence de la matière indépendamment de la volonté divine et de la création remet la Cosmologie au niveau du dialogue platonicien *Timaeus* (Τίμαιος), où le créateur est essentiellement le décorateur et le régisseur d'une matière en mouvement et dépourvue d'ordre³⁰.

Les arguments chrétiens: Gr. de Nysse nous rappelle la thèse de la Sainte Écriture, c'est-à-dire que la totalité du monde créé dérive de Dieu. Autrement dit, il emploie la Bible pour articuler une théorie de création olistique et univoque au sens strict du terme. En outre, la force divine possède tous les moyens qui lui permettent de faire entrer le non-être à l'être et de lui transmettre, par sa seule volonté, des qualités. S'il en est ainsi, c'est donc en réduisant par exemple les étants à la force divine que l'on répond à la vraie situation cosmologique. Ainsi, n'est-il guère incompatible au logique la conception suivant laquelle la matière dérive de l'immatériel³¹. Toutes situations matérielles, doit-on répéter encore une fois, sont constituées des qualités. Elles ne peuvent exister, ni être conçues³² en dehors des qualités. Il est donc évident que, au niveau du monde créé, la substance n'existe pas par elle-même, mais elle présuppose ses propriétés. Elle est en un sens le résultat de certaines attributions et perd son caractère d'*a priori*, ce qui doit constituer un critère et un guide de conclusions logiques, à savoir les conclusions concernant la relation entre le sujet et ses prédicats.

L'universalité de la beauté: Selon la théologie chrétienne, l'ensemble du monde réel, même dans ses régions ultimes à un point de vue ontologique et axiologique, est le résultat d'une intervention divine technique au sens strict du terme. Gr. de Nysse développe cette thèse jusqu'au bout. Selon lui, tout ce qu'a créé Dieu est très bon et, si l'abîme et tout ce qui l'entoure ne sont pas exclus de l'harmonie cosmique (ou universelle), alors rien n'est dépourvu de beauté³³. Il en est de même des situations de l'abîme, bien que celles-ci ne possèdent pas la lumière qui existe dans les êtres. La réévaluation de la matière est évidente. En outre, suivant ce qu'on sait déjà sur l'évolution du monde, rien ne nous interdit de penser que l'abîme possède la puissance d'acquiescer un contenu cosmique et esthétiquement harmonieux.

Le mouvement continu du monde: Gr. de Nysse comprend l'univers cosmique en évolution dynamique sans qu'il perde sa constitution et fonction originelles. Selon lui, le fond matériel de la vie créée subit constamment la succession des contraires de façon qu'il n'y ait pas fin au changement. Ainsi se présente-t-il un mouvement perpétuel par la force de l'immutabilité, c'est-à-dire par la finalité. Une fois que ce fond matériel ar-

²⁹ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 212 A.

³⁰ Pour la notion et le contenu de la matière dans la philosophie platonicienne, voir D. J. Schultz, *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966; Th. G. Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968.

³¹ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 205 B-C.

³² Voir Gr. de Nysse, *op. cit.*: PG 44, 212 D.

³³ Voir Gr. de Nysse, *In hexaemeron*: PG 44, 84 A.

rête son mouvement, la possibilité de son existence se trouve anéantie³⁴. Le mouvement, en tant qu'essentiel et nécessaire au fonctionnement de la matière, acquiert un caractère positif.

La notion de matière chez Plotin:

Bien évidemment, la conception plotinienne de la matière est directement liée au modèle cosmothéorique de la pensée philosophique et théologique de son époque, à savoir les années hellénistiques tardives. Il s'agit en réalité d'un modèle qui essaie de coordonner le platonisme et l'aristotélisme dans une certaine perspective réductionniste théologique. À cette époque, les questions ontologiques échappent au rationalisme philosophique ou à l'esprit scientifique et sont confiées à un mode de pensée, qui coordonne le rationalisme avec certaines conceptions théologiques ou encore mystiques tout en essayant de résoudre quelques problèmes axiologiques³⁵.

Pour être en état de mieux structurer notre travail, on se propose de présenter sommairement la conception plotinienne de la matière en y ajoutant ce qui serait à chaque fois, pensons-nous, l'interprétation ou la critique de Gr. de Nysse.

La théorie de deux matières:

La matière ne subit pas les limites qu'impose la mesure. Elle est absolument immesurable et, de ce chef, diffère du premier principe divin. Il s'agit ici d'un mode de matière pure, qui n'est pas mesurable et donc ne peut pas être examiné scientifiquement. En plus, sa condition ontologique et fonctionnelle est telle qu'il n'est pas possible de la poser en termes d'harmonie métaphysique³⁶. Gr. de Nysse se souscrirait à cette thèse, au cas théorique seulement où la matière serait conçue en tant que dépourvue de mélanges et d'interventions.

La matière dans sa fonction originelle est un sujet dépourvu de qualités. La matière ne vient pas de l'inné (*Ἐκ τοῦ μηδενός*) et elle existe tout d'abord d'une manière chaotique, désordonnée et non-harmonieuse³⁷. Gr. de Nysse aurait du mal à accepter cette thèse, puisqu'elle introduit *a priori* une matière d'inspiration platonicienne et qui pose nécessairement de limites à l'intervention divine.

La matière dépourvue qu'elle est de forme et de mesure, ne constitue guère un corps déjà fait et ne se manifeste pas à travers de corps faits. Cette thèse s'inscrit dans le cadre de la thèse précédente et garde la distance, temporelle et axiologique, entre ce qui n'a pas encore subi l'intervention des « species » et ce qui va les subir prochainement³⁸. Bien évidemment, Gr. de Nysse ne peut pas accepter une telle succession, qui conduirait inévitablement à une création originellement imparfaite et qui demanderait quelques corrections.

³⁴ Voir Gr. de Nysse, *De hominis opificio*: PG 44, 165 A. Ch. Kannengiesser, *Logique et idées motrices dans le recours biblique selon Gr. de Nysse*, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, pp. 93-97.

³⁵ Voir J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982, pp. 15-32.

³⁶ Voir Plotin, *Ennéades*, I, 2, 2, 20-21.

³⁷ Voir Plotin, *op. cit.*, I, 8, 11, 11-18.

³⁸ Voir Plotin, *op. cit.*, II, 4, 8, 6-14: « Οὐδὲ ἂν αὐτῇ προσάπτομεν, ὅσα ἐπὶ τοῖς αἰσθητοῖς ὁράται ... »

Plotin confirme sa thèse par l'hypothèse suivant laquelle il est impossible que la matière soit démarquée par une fin rationnelle. Puisque la matière, en un état primitif, est dépourvue de spécifications, il n'est pas possible qu'elle soit concrète. Elle est un sujet indéfini, ce qui fait que la production du monde de l'expérience se présente tout d'abord comme dépourvue d'ordre³⁹. Gr. de Nysse, au contraire, pense que la matière paraît dès le début comme déterminée spécifiquement.

La matière est conçue en tant que négation de la forme. Il est possible qu'on la définisse en tant que dépourvue de forme à condition que l'on enlève toutes ses déterminations *a posteriori*, ce qui nous amène à l'hypothèse d'une matière pure. Naturellement, il s'agit d'une démarche théorique à travers laquelle on essaie de concevoir, moyennant quelques abstractions, l'ontologiquement primitif⁴⁰. Théoriquement, Gr. de Nysse pourrait accepter la thèse du non formé, puisqu'aucun changement de sa texture ontologique n'ensuit; sa substance essentielle est complètement indépendante de la réflexion humaine.

La matière ne peut exister en un état primitif dépourvu de forme qu'à travers une incision productive indéterminée, que l'on pourrait comparer aux ténèbres et au chaos. Même ces situations négatives ne peuvent être conçues qu'à travers la réflexion théorique⁴¹. Gr. de Nysse rejetterait *a priori* la thèse sur les ténèbres, parce qu'elle diminue axiologiquement l'intervention de Dieu en tant que principe suprême. Il aurait pu l'accepter, à condition que, au commencement de la création, les premiers corps et les états primitifs du monde de l'expérience ne fussent parus. Il n'en reste pas moins que le théologien chrétien parle de l'état chaotique de l'abysse (abîme).

Or, dire que la matière fonctionne comme premier substrat ontologique, revient à dire qu'elle est nécessaire pour l'attribution de la qualité, de la quantité et la constitution des corps. Par conséquent, la matière représente une substance réelle et non un nom vide de contenu. Ici, Plotin souligne aussi que la matière est, en tant que non créée, immesurable et non-calculable, invisible, ce qui n'empêche pas qu'elle soit probablement visible à une étape postérieure⁴². Cependant Gr. de Nysse n'accepterait pas cette thèse, puisque la matière, suivant la thèse chrétienne de la création du monde, n'existe pas indépendamment de l'intervention spécifique qu'elle subit⁴³. Une chose est la nécessité téléologique qui caractérise la succession et la séquence des phénomènes physiques, et une deuxième la détermination de la forme par le substrat matériel.

La matière est un non-être. La matière est dépourvue de toutes les propriétés et les fonctions qui caractérisent l'être. Bien évidemment, elle existe mais elle se pose en tant que

³⁹ Voir Plotin, op. cit., II, 4, 6, 21-59.

⁴⁰ Voir Plotin, op. cit., I, 98, 9, 1-26: « Ἡ τὸ παράπαν εἶδος ἀφαιροῦντες πᾶν εἶδος, ὃ μὴ τοῦτο πάρεστι, λέγομεν εἶναι ὕλην, ἀμορφίαν καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν λαβόντες ἐν τῷ πᾶν εἶδος ἀφελεῖν, εἰ ἐμέλλομεν ὕλην θεάσασθαι ».

⁴¹ Voir Plotin, op. cit., II, 4, 10, 28-35.

⁴² Voir Plotin, op. cit., II, 4, 12, 1-37; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris 1955, pp. 15-16; H. Armstrong, *Plotinian and Christian Studies*, London 1979, pp. 427-429.

⁴³ À propos de la notion chrétienne de la création, voir Cl. Florofsky, *The concept of Creation in Saint Athanasius*, dans: *Studia Patristica* 1962 (VI), pp. 36-57.

négarion de l'être, en bonne spéculation platonicienne (Σοφιστής)⁴⁴. Au contraire, Gr. de Nysse aperçoit la matière en tant que corps pourvu dès le début d'un contenu positif.

La matière est en puissance (δυνάμει) et non en acte (ἐνεργεία), puisqu'elle poursuit un processus de transition et elle subit une évolution⁴⁵. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse à condition que la matière existe en un état d'évolution, pendant lequel elle manifeste progressivement son dynamique intérieur. Ensuite, il faut qu'elle soit inhérente à l'entendement divin et non à l'essence divine⁴⁶.

À un autre point de vue mais également d'inspiration aristotélicienne, la matière, dans son état primitif et imparfait, possède la forme en puissance (δυνάμει) et elle devient ontologiquement parfaite, quand elle possède en acte la forme (ἐνεργεία). Il s'agit d'une conception dynamique du monde de l'expérience⁴⁷. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse, pourvu que la matière ne fût pas conçue comme possédant en elle-même l'élan vers sa propre perfection.

Il en résulte que l'« être » de la matière est relatif à une autre réalité qui lui confère ses déterminations. Autrement dit, ses propriétés ou ses qualités, à travers lesquelles elle se présente plus tard, n'ont pas un caractère absolu, mais elles se définissent par rapport à quelque chose d'autre ou différent⁴⁸. Cette thèse ne nous éloigne pas trop des conceptions de Gr. de Nysse, à condition que « l'autre » soit conçu en tant qu'analogue de l'action de Dieu.

La matière représente le mal original. Il est impossible que le bien en dérive, parce que la matière subit l'intervention des schémas, des formes et des attaques terminologiques et qu'elle reçoit la forme d'un autre monde supérieur; elle reflète aussi les êtres éternels et immuables. Sous l'angle ontologique et axiologique, la matière est considérée en tant que le mal par soi. Or, la matière tente à corrompre la réalité qui rentre dans son registre après l'avoir dominé⁴⁹. En ce qui concerne la matière, la notion de mal ou de négatif, en un sens axiologique ou ontologique, serait inacceptable pour Gr. de Nysse. Selon l'Ontologie chrétienne, le monde visible est la manifestation entièrement posi-

⁴⁴ Voir Plotin, Ennéades, II, 4, 16, 1-27. À propos de la notion: « non-être » Chr. Rutten soutient: « Les phénomènes ne sont point l'ultime dégradation et la multiplicité absolue. Ils ont un réceptacle, la matière, multiplicité infinie dont rien n'égale le néant. Ce réceptacle est en effet bien différent du „sujet“ aristotélicien. Tandis que, pour le Stagirite, la matière est „un non-être par accident“ et fait l'objet d'une connaissance analogique, la matière plotinienne est un pur non-être... La matière se définit donc entièrement par la privation et Plotin refuse de lui conférer en outre quelque aptitude à recevoir les formes ». (Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin, Paris 1961, p. 31). Voir aussi Al. Mosshammer, Non-Being and Evil in Gregory of Nysse, dans: *Vigiliae Christianae* 44 (1990), 162-164.

⁴⁵ Voir Plotin, Ennéades, II, 5, 4, 1-18; J. Moreau, Plotin ou la gloire de la philosophie antique, Paris 1975, pp. 80-81.

⁴⁶ Voir Gr. Palamas, Traité des énergies divines, Thessalonique 1966, pp. 96.1 - 136.32.

⁴⁷ Voir Plotin, Ennéades, III, 4, 1.

⁴⁸ Voir Plotin, op. cit., III, 4, 13, 26-32: « Ἐστὶν οὖν ἡ ἰδιότης αὐτῆς οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἔστι, καὶ οὐ πρόσκειται ἡ ἰδιότης, ἀλλὰ μᾶλλον ἐν σχέσει τῇ πρὸς τὰ ἄλλα, ὅτι ἄλλο αὐτῶν ».

⁴⁹ Voir Plotin, op. cit., I, 8, 8, 18-44; J. Trouillard, La procession plotinienne, pp. 14-15; P. Aubin, Plotin et le Christianisme, Bibl. des Archives de Philosophie, Paris 1992, pp. 169-180.

tive de la création divine. C'est décidément au niveau de l'action humaine morale, que le mal se manifeste⁵⁰.

Il en résulte que la matière est la cause de la constitution imparfaite des substances sensibles. Quelle que soit la substance sensible, la matière la rend moins parfaite⁵¹. Gr. de Nysse n'accepte pas cette thèse pour les mêmes raisons qu'auparavant.

La matière constitue une fiction et elle est incapable de posséder une configuration intérieure⁵². Selon Gr. de Nysse, la première caractéristique de la matière serait inacceptable, tandis que la seconde serait seulement acceptable au cas où la matière ne pourrait pas par elle-même acquérir, à une étape postérieure, sa propre forme.

Dans une perspective synthétique ou dialectique, la matière est l'endroit où les qualités opposées apparaissent et coexistent⁵³. Cette opinion est proche des théories cosmologiques chrétiennes, selon lesquelles la matière porte toutes les oppositions spécifiques ou des propriétés opposées d'où elle dérive.

La matière ne peut pas être à l'origine de l'individuation du monde de l'expérience⁵⁴. Le Christianisme accepte cette thèse, car l'individuation est réalisée par l'économie divine moyennant la diversité des archétypes et de ses multiples combinaisons.

La matière n'est pas séparée dans l'espace des formes ou des espèces⁵⁵. Au sens que la matière est conçue en tant qu'ayant toujours une forme, la thèse de la continuité entre la matière et les formes serait acceptable par Gr. de Nysse.

Et pourtant, à côté de la matière sensible, il existe, selon Plotin, la matière intelligible, qui relève d'un niveau métaphysique. Il s'agit d'une réalité ontologique qui n'est susceptible d'aucune synthèse et elle possède ses propres déterminations; elle est simple et éternelle⁵⁶. En principe, la matière intelligible répond aux besoins d'interprétation de l'univers naturel ou d'explication de la structure et de la fonction de l'intervention divine. Selon le penseur néoplatonicien, les paroles spermatiques des êtres intelligibles ont la capacité de produire la variété multiple du monde de l'expérience au cas seulement où elles possèdent en elles-mêmes une telle multiplicité. Par conséquent, on se trouve en présence d'une complexité, qui est pourtant différente de la complexité qui caractérise les corps sensibles. En outre, bien que la matière des corps sensibles se trouve en mouvement continu, la matière intelligible reste immuable, en raison de sa propre constitution métaphysique⁵⁷. Il existe pourtant une autre raison qui rend nécessaire l'existence de la matière intelligible. Il s'agit du rapport qu'entretient l'archétype avec l'image. Si le monde sensible imite le monde intelligible et si le premier dérive du second, il est nécessaire qu'il existe également une matière archétypique du monde intelligible. Bien que le monde intelligible soit dépourvu de

⁵⁰ Voir *Dionysios l'Aréopagite*, De divinis nominibus: PG 3, 716 B-736 B.

⁵¹ Voir *Plotin*, Ennéades, III, 2, 15.

⁵² Voir *Plotin*, op. cit., II, 5, 5, 19-36; *E. Bréhier*, L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le Néoplatonisme Grec, Etudes de philosophie antique, Paris 1948, pp. 258-259.

⁵³ Voir *Plotin*, Ennéades, III, 5, 17; *J. Rist*, Plotinus on Matter and Evil, dans: *Phronesis* 6 (1961), 160; *Chr. Rutten*, Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin, pp. 63-64.

⁵⁴ Voir *Plotin*, Ennéades V, 8, 2, 14-16.

⁵⁵ Voir *Plotin*, op. cit., VI, 5, 8.

⁵⁶ Voir *Plotin*, op. cit., II, 4, 2, 1-12.

⁵⁷ Voir *Plotin*, op. cit., II, 4, 3, 1-17; *J. Moreau*, Plotin ou la gloire de la philosophie antique, pp. 47-50.

parties, il est, en un certain sens, divisé intérieurement⁵⁸. Ainsi se trouve-t-on en présence d'une multiplicité à l'intérieur de l'unité. Par conséquent, les besoins d'explication du monde physique suggèrent une certaine structure du discours métaphysique.

Un examen de la conception plotinienne de la matière nous permet de distinguer trois caractéristiques principales de la matière intelligible. En particulier:

La matière intelligible possède toutes les espèces archétypiques⁵⁹. Gr. de Nysse aurait accepté cette thèse en un sens que les actions divines possèdent -ou fonctionnent en tant que- des archétypes du monde de l'expérience.

Or, dire « possession » ne revient pas à dire autodétermination ou encore contrôle de ce que l'on possède. Aussi bien à l'état originel que pendant ses interventions, la matière intelligible n'agit pas par elle-même, mais elle dépend de la multitude des espèces⁶⁰. On est très loin de la perspective de Gr. de Nysse. D'ailleurs, on est amené par là, à la théorie de l'Exemplarismus, qui n'a aucune place à l'intérieur de l'Ontologie chrétienne⁶¹.

La matière intelligible dérive des processus métaphysiques qui manifestent la multiplicité du monde intelligible. Autrement dit, sous la pression des forces innées, le monde métaphysique subit un tel changement intérieur, qu'il passe à la production des êtres sensibles. La création, d'ailleurs, du monde visible différent du monde intelligible, n'est guère possible sans le développement de la multiplicité⁶². Gr. de Nysse aurait admis la thèse de ce changement en un sens que les actions divines passent d'un niveau de non-manifestation à un niveau de manifestation créative. Est évidemment exclu le moindre changement de leur structure.

Théories autour des espèces et des corps

Au centre des conceptions néoplatoniciennes se trouve la théorie des « espèces » (εἶδωv). Cela est dû au fait que les espèces, en tant que descriptions détaillées du monde métaphysique, permettent au Néoplatoniciens de poser le fondement et la fin suprême du monde de l'expérience. Les espèces représentent les conditions ou les prescriptions archétypiques nécessaires à la définition et la réalisation concrète de chaque situation ontologique pour que chaque situation ontologique soit définie et concrète⁶³. Selon Plotin, les espèces, sous le mode des paroles spermatiques, se divisent en supérieures et inférieures. Celles-ci sont inhérentes à la nature et constituent sa cause productive et formelle immédiate, ce qui con-

⁵⁸ Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 4, 1-20; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, p. 99.

⁵⁹ Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 3, 4-8.

⁶⁰ Voir Plotin, *op. cit.*, II, 4, 3, 8-11.

⁶¹ Voir L. Bénakis, Νιχηφόρου Χούμνου, περὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἰδεῶν, dans: *Philosophia* 3 (1973) 339-356.

⁶² Voir Plotin, *Ennéades*, II, 4, 5, 4-33; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, pp. 15-16; J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, pp. 50-54. Selon M. Alexandre, « Le sens d'invisible et inorganisé est considéré par Grégoire comme la preuve de ces affirmations. Gr. s'attache surtout à ἀόρατος, qui explique ἀκατασχεύαστος. À ce stade matériel, la terre est invisible, incolore, informe, incorporelle. On est proche ici des commentaires de la tradition platonicienne à *Timée* 51ab et en particulier du chapitre de Plotin sur les deux matières... De même, l'incorporité de la terre évoque la qualification de la matière par le même adjectif ἀσώματος chez Plotin. » (L'exégèse de Gen. I, 1-2a dans l'in *Hexaemeron*, dans: Gregor von Nyssa und die Philosophie, pp. 172-173.)

⁶³ Voir J. Trouillard, *La mystagogie de Proclus*, pp. 143-186.

firme le fait que le philosophe néoplatonicien situe le monde sensible aux parties inférieures de l'échelle axiologique⁶⁴. Pour ce qui est de notre sujet, nous pouvons distinguer les trois propriétés fondamentales des espèces:

Les espèces constituent la première origine efficiente et archétypique des objets sensibles⁶⁵, ce qui est absolument nécessaire, pour que la réalité métaphysique supérieure, c'est-à-dire l'« Un », soit à l'abri du contact des objets sensibles. Gr. de Nysse peut accepter cette thèse, à condition qu'elle ne s'inscrive pas dans la perspective d'une matière évaluée en tant que négative. D'ailleurs, suivant une thèse solide du Christianisme Orthodoxe, la Sainte Trinité n'entre pas en contact avec le monde créé. D'où tirent leur nécessité les intermédiaires; ainsi s'y trouvent-elles alignées les actions divines⁶⁶.

Les situations ontologiques particulières se distinguent en plusieurs espèces⁶⁷. Gr. de Nysse accepte également cette multiplicité des archétypes divins, qui possèdent tous une caractéristique particulière.

Les espèces mettent en ordre la multiplicité sensible⁶⁸. Il s'agit d'une thèse qui ne s'éloigne guère de la pensée chrétienne, qui présuppose également des fonctions et des capacités de construction pour ce qui est des archétypes métaphysiques⁶⁹.

La conception plotinienne des corps présuppose ses propres théories de la matière et des espèces. Les corps sont des formations ontologiques secondaires, qui dérivent de l'intervention des espèces sur la matière⁷⁰. Par conséquent, les corps ne sont pas dès le début de substances constituées d'emblée, mais ils subissent un processus de construction. Il en résulte que les corps possèdent par eux-mêmes des qualités non corporelles⁷¹. Pour qu'il soit possible que la matière devienne un corps, elle est « disposée » intérieurement de recevoir ces interventions. Pendant ces développements, ses fautes sont « corrigées », ce qui fait progressivement du monde de l'expérience une image du monde suprasensible. Gr. de Nysse accepte également que la matière « accueille » les changements; son point de vue est celui de l'évolution et non celui de la correction.

Conclusions

On en arrive aux conclusions suivantes:

D'une part, Plotin et Gr. de Nysse examinent les modes de conjonction possibles entre le monde de l'expérience et le monde suprasensible. Le théologien chrétien est plus optimiste

⁶⁴ Voir Plotin, *Ennéades*, III, 8, 3; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, pp. 20-24; Chr. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 52-53.

⁶⁵ Voir Plotin, *Ennéades*, VI, 5, 8.

⁶⁶ Voir Dionysios l'Aréopagite, *De divinis nominibus*: PG 3, 816 A -825 B.

⁶⁷ Voir Plotin, *Ennéades*, V, 7, 1, 1-27; P. Aubin, *Plotin et le Christianisme*, pp. 109-112.

⁶⁸ Voir Plotin, *op. cit.*, I, 6, 2, 1-28.

⁶⁹ Voir N. Matsoukas, *Κόσμος, Άνθρωπος, Κοινωνία κατά τόν Μάξιμο Όμολογητή*, Athènes 1980, pp. 67-98.

⁷⁰ Voir Plotin, *Ennéades*, IV, 7, 1 et II, 4, 5, 1-8; J. Trouillard, *La procession plotinienne*, p. 20; Chr. Rutten, *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, pp. 65-66.

⁷¹ Voir Plotin, *Ennéades*, IV, 7, 8.

que le philosophe néoplatonicien, puisqu'il réhabilite la matière et suggère de ce chef une attitude positive vis-à-vis d'elle.

D'autre part, il est évident que les deux penseurs soulignent fortement la détermination métaphysique du monde de l'expérience. Ils renoncent à l'autonomie absolue et l'autodétermination (ou auto-évaluation) des êtres sensibles. En général, cette thèse conduit aussi bien au mysticisme qu'au rationalisme et l'ouverture de l'homme vers un monde qui le dépasse et où il puise le sens de son action.

Ensuite, la matière est déterminée, selon Gr. de Nysse, dans le temps, puisque la création de la matière commence à un moment précis. Il n'en est pas de même chez Plotin, qui n'accepte pas la création de la matière à partir du néant et en reste à un niveau ontologique plutôt que cosmologique. Dans cette perspective, l'Ontologie du théologien chrétien est moniste, alors que l'Ontologie du penseur néoplatonicien est caractérisée par une tendance dualiste.

Enfin, la notion de « matière » s'adapte mieux au système de Plotin, qui la pose en tant que non-crée et dépourvue de déterminations. Au contraire, selon Gr. de Nysse il est question seulement des corps créés et non d'une simple privation de déterminations.

DOKUMENTE

A) Besuch Papst Johannes Pauls II. in Rumänien Ansprache von Papst Johannes Paul II. bei der Begegnung mit Patriarch Teoctist und den anderen Mitgliedern des Heiligen Synods (Rumänien, 8. Mai)

Die noch offenen Wunden heilen

Eure Seligkeit,

verehrte Metropoliten und Bischöfe des Heiligen Synods der orthodoxen Kirche von Rumänien!

1. Bei meiner Vorbereitung auf diese lang erwartete Begegnung hatte ich oft eine Szene aus dem Evangelium vor Augen: die des Apostels Andreas, eures ersten Glaubensboten, der sich voller Enthusiasmus zu seinem Bruder Petrus begibt, um ihm diese aufsehenerregende Nachricht zu verkünden: „Wir haben den Messias gefunden. Messias heißt übersetzt: der gesalbte (Christus)“ (Joh 1,41). Diese Entdeckung veränderte das Leben der beiden Brüder: Sie verließen ihre Netze und wurden „Menschenfischer“ (vgl. Mt 4,19). Nachdem sie vom Pfingstgeist innerlich verwandelt worden waren, machten sie sich auf in die Straßen der Welt, um allen Menschen die Heilsbotschaft zu bringen. Mit ihnen führten auch andere Jünger ihr begonnenes Wirken für das Evangelium fort: Sie forderten die Nationen zur Rettung auf und taufte sie „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19).

Eure Seligkeit, verehrte Brüder im Bischofsamt! Wir sind die Söhne jener Evangelisierung. Auch wir haben diese Nachricht erhalten, auch wir wurden in Christus losgekauft. Wenn wir uns heute treffen, so ist es dank einer göltigen Fügung der Heiligsten Dreifaltigkeit, die uns - als Nachfolger dieser Apostel - an der Schwelle zum großen Jubeljahr gewähren wollte, deren Begegnung zu gedenken. Die Kirche ist gewachsen und hat sich auf der ganzen Welt verbreitet; das Evangelium hat die Kulturen befruchtet. Auch hier in Rumänien haben die Schätze der Heiligkeit und christlichen Treue, die zuweilen um den Preis des Lebens erkaufte wurden, diesen geistigen Tempel, das heißt die Kirche, noch wertvoller gemacht. An diesem Tag wollen wir dafür gemeinsam Gott danken.

Eure Seligkeit, ich bin als Pilger hierhergekommen, um auszudrücken, wie nahe Ihnen die ganze katholische Kirche in ihrer Zuneigung ist und wie sehr sie an den Bemühungen der Bischöfe, Priester und Gläubigen der rumänisch-orthodoxen Kirche Anteil nimmt - nun da ein Jahrtausend zu Ende geht und das nächste sich schon am Horizont abzeichnet. Ich bin euch nahe und unterstütze euch mit Hochachtung und Bewunderung in dem Programm zur kirchlichen Erneuerung, das der Heilige Synod in verschie-

denen wesentlichen Bereichen - wie theologische und katechetische Unterweisung - unternommen hat, um die christliche Seele, die eins ist mit eurer Geschichte, erneut zum Blühen zu bringen. Sie sollen wissen, Eure Seligkeit, daß bei diesem gottgesegneten Werk der Erneuerung die Katholiken sowohl im Gebet als auch in ihrer Bereitschaft zu jeder Art erfolversprechender Zusammenarbeit an der Seite ihrer orthodoxen Brüder stehen. Das „eine“ Evangelium will von allen gemeinsam verkündet werden - in Liebe und gegenseitiger Wertschätzung. Wie viele Gebiete tun sich vor uns auf für eine Aufgabe, die uns alle verpflichtet in gegenseitiger Achtung und in dem gemeinsamen Wunsch, der Menschheit, für die der Sohn Gottes sein Leben hingegeben hat, dienlich zu sein! Das gemeinsame Zeugnis ist ein wirksames Mittel zur Evangelisierung. Spaltung hingegen zeigt den Sieg der Finsternis über das Licht an.

3. Eure Seligkeit, wir haben beide im Verlauf unserer persönlichen Geschichte die Ketten gesehen und die Unterdrückung durch eine Ideologie erlebt, die den Glauben an Christus, den Herrn, aus der Seele unserer Völker tilgen wollte. Aber die Tore der Hölle konnten nicht Oberhand gewonnen über die Kirche, die Braut des Lammes. Er, Christus, das geopferte und glorreiche Lamm, hat uns in unserer Not beigestanden und ermöglicht uns nun, den Gesang der wiedergefundenen Freiheit anzustimmen. Er, den einer eurer zeitgenössischen Theologen als „Erneuerer der Menschen“ bezeichnet hat, heilt den kranken Menschen und richtet ihn nach der langjährigen Unterwerfung unter dem schweren Joch der Sklaverei wieder auf. Nach so vielen Jahren der Gewalt und Unterdrückung der Freiheit kann die Kirche den Balsam der Gnade auf die Wunden der Menschen gießen und sie im Namen Christi mit den Worten des Petrus an den Gelähmten heilen: „Silber und Gold besitze ich nicht. Doch was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Christi, des Nazoräers, geh umher!“ (Apg). Die Kirche wird nicht müde, die Männer und Frauen unserer Zeit zu ermahnen und aufzufordern, sie sollen aufstehen, den Weg zum Vater wiederfinden und sich mit Gott versöhnen lassen. Das ist die erste Barmherzigkeit, welche die Menschheit von uns erwartet: die Verkündigung des Evangeliums und die Wiedergeburt in den Sakramenten, fortgesetzt im Dienst an den Brüdern.

Eure Seligkeit, ich bin gekommen, das in Ihre Kirche eingeprägte Antlitz Christi zu betrachten; ich bin gekommen, dieses leidende Antlitz zu verehren, das für Sie das Unterpfeiler einer neuen Hoffnung ist. Im Bewußtsein, „den Messias gefunden zu haben“, bemüht sich Ihre Kirche darum, ihre Kinder und alle Menschen, die mit ehrlichem Herzen Gott suchen, zu ihm zu führen; sie tut dies durch die Feier der Göttlichen Liturgie und durch die tägliche Seelsorge. Dieses Engagement deckt sich mit Ihrer Tradition, die so reich ist an Gestalten, denen es gelang, ein inneres Leben in Christus mit einem großherzigen Dienst an den Bedürftigen und ein leidenschaftliches Engagement im Studium mit einer unermüdlichen pastoralen Fürsorge zu verbinden. Ich möchte hier nur an den heiligen Mönch und Bischof Kallinikos von Tschernik erinnern, der dem Herzen der Gläubigen von Bukarest so nahe steht.

4. Eure Seligkeit, liebe Brüder im Bischofsamt! Unsere Begegnung findet an dem Tag statt, an dem die byzantinische Liturgie den Festtag des heiligen Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen feiert. Wer könnte uns besser als er, der vom Meis-

ter so sehr geliebt wurde, die lebendige Erfahrung der Liebe vermitteln? Das ist es, was in seinen Briefen als Synthese seines Lebens erscheint, das Wort, das ihm auch im Alter - wenn alles Überflüssige verschwunden ist - bleibt, um seine persönliche Erfahrung zu kennzeichnen: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Das hatte er verstanden, als er seinen Kopf an das Herz Jesu gelegt und als er seine Augen zu seiner durchbohrten Seite, aus der das Wasser der Taufe und das Blut der Eucharistie flossen, erhob. Diese Erfahrung der Liebe Gottes fordert uns nicht einfach zum Lieben auf; ich möchte fast sagen, sie zwingt uns sanft zur Liebe als einziger und wahrer Synthese des christlichen Glaubens.

„Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig. Sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf. Sie handelt nicht ungehörig, sucht nicht ihren Vorteil, läßt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach. Sie freut sich nicht über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit. Sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand“ (1 Kor 13,4-7). Dies sind die Worte, die der Apostel Paulus an eine von Konflikten und Spannungen zerrissene Gemeinde richtete. Diese Worte haben zu jeder Zeit Gültigkeit. Wir wissen wohl, daß diese Worte heute an uns alle gerichtet sind. Sie sollen nicht dazu dienen, dem anderen seine Fehler vorzuhalten, sondern vielmehr unsere eigenen einzugestehen: die Fehler eines jeden von uns. Wir haben Entzweigungen, Beschuldigungen, innerliches Zögern und gegenseitige Ablehnung erlebt. Und dennoch sind die einen wie die anderen Zeugen dafür, daß - trotz dieser Spaltungen - zur Zeit der großen Prüfung, als unsere Kirchen bis in ihr Fundament erschüttert schienen, auch hier, in diesem Land Rumänien, die Märtyrer und Bekenner eines Herzens und einer Seele den Namen Gottes verherrlichten. In der Betrachtung des wunderbaren Werkes des Geistes, für menschliche Logik unverständlich, findet unsere Schwachheit ihre Kraft und unser Herz Mut und Vertrauen inmitten der Schwierigkeiten der heutigen Zeit.

5. Es freut mich, daß es hier in Rumänien konkret möglich war, einen brüderlichen Dialog ins Leben zu rufen über die Probleme, die uns noch trennen. In den vergangenen Jahrzehnten wurde die griechisch-katholische Kirche Rumäniens gewaltsam unterdrückt, ihre Rechte wurden geschmäht und verletzt. Ihre Kinder haben viel gelitten, manche bis hin zum äußersten Blutzeugnis. Das Ende der Verfolgungen hat ihnen die Freiheit wiedergegeben, aber das Problem der kirchlichen Strukturen wartet immer noch auf eine endgültige Lösung. Möge der Dialog der Weg zur Heilung noch offener Wunden und zur Lösung noch bestehender Schwierigkeiten sein! Der Sieg der Liebe wird ein Vorbild nicht nur für die Kirchen, sondern für die ganze Gesellschaft sein. Ich bete zu Gott, dem Vater allen Erbarmens und Quell des Friedens, damit die erhaltene und gegebene Liebe das Zeichen sei, durch das die Christen als ihrem Herrn treu erkannt werden.

Die orthodoxen Kirchen und die katholische Kirche haben einen langen Weg der Versöhnung zurückgelegt: Ich möchte Gott meine bewegte und tiefe Dankbarkeit für alles, was geleistet wurde, zum Ausdruck bringen, und ich möchte Sie, verehrte Brüder in Christus, für Ihre großherzigen Bemühungen auf diesem Weg danken. Ist jetzt etwa nicht die Zeit gekommen, um die theologische Forschung entschlossen wie-

deraufzunehmen, unterstützt vom Gebet und von der Sympathie aller - orthodoxen und katholischen - Gläubigen?

Gott weiß, daß unsere Welt, unser europäischer Kontinent, den wir eigentlich von Bruderkriegen befreit sehen möchten, ein Zeugnis brüderlicher Liebe brauchen, das über Haß und Auseinandersetzungen die Überhand gewinnt und die Herzen zur Versöhnung bereit macht! Wo sind unsere Kirchen, wenn der Dialog verstummt und die Waffen ihre Sprache des Todes ertönen lassen? Wie können wir unsere Gläubigen zur Logik der Seligpreisungen erziehen, die sich so sehr von der Denkweise der Mächtigen dieser Welt unterscheiden?

Eure Seligkeit, liebe Brüder im Bischofsamt! Geben wir der Kirche eine sichtbare Einheit zurück, sonst verliert die Welt ein Zeugnis, das nur die Jünger des gestorbenen und durch die Liebe auferweckten Gottessohnes liefern können, um die Welt dazu zu bringen, sich dem Glauben zu öffnen (vgl. Joh 17,21). Was aber kann die Menschen von heute zum Glauben an ihn bewegen, wenn wir weiterhin das nahtlose Gewand der Kirche zerreißen, wenn es uns nicht gelingt, durch unseren Einsatz für die Überwindung der Hindernisse, die sich dem vollen Offenbarwerden der Einheit entgegen stellen, von Gott das Wunder der Einheit zu erhalten? Wer wird uns dieses fehlende Zeugnis verzeihen? Ich habe mit all meiner Kraft nach der Einheit gesucht, und ich werde mich auch weiterhin bis zuletzt darum bemühen, daß die Einheit zu den ersten Anliegen der Kirchen und derer gehört, die diese durch das apostolische Amt leiten.

6. Euer Land ist mit Klöstern überreich ausgestattet, wie zum Beispiel St. Nikodemus von Tismana, in den Bergen und in den Wäldern verborgen, dem Mittelpunkt unablässigen Gebets und der Anrufung des heiligen Namens Jesu. Durch Paisij Welitschkowskij und seine Jünger wurde Moldawien zum Zentrum einer Erneuerung des Mönchtums, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts auch auf die Nachbarländer ausstrahlte. Das klösterliche Leben, das auch in Zeiten der Verfolgung nie aufgehört hat, brachte und bringt noch heute Persönlichkeiten von bedeutendem spirituellen Format hervor, um die sich in den letzten Jahren eine vielversprechende Blüte von Berufungen entwickelt hat.

Die Klöster, die mit Fresken geschmückten Kirchen, die Ikonen, die liturgischen Ornate, die Manuskripte sind nicht nur Juwelen eurer Kultur, sondern auch bewegende Zeugnisse des christlichen Glaubens, und zwar eines gelebten christlichen Glaubens. Dieses künstlerische Erbe, hervorgegangen aus dem Gebet der Ordensbrüder und -schwestern, der Handwerker und Bauern, die von der Schönheit der byzantinischen Liturgie inspiriert wurden, ist ein besonders bedeutsamer Beitrag zum Dialog zwischen Orient und Okzident und zur Wiedergeburt der Brüderlichkeit, die der Heilige Geist an der Schwelle zum neuen Jahrtausend in uns weckt. Ihr Land Rumänien - zwischen „latinitas“ und Byzanz - kann zum Boden der Begegnung und Gemeinschaft werden. Dieses Land wird durchquert von der majestätischen Donau, die durch die Regionen des Ostens und des Westens fließt: Möge Rumänien - wie dieser Fluß - sich fähig erweisen, Beziehungen der Eintracht und Gemeinschaft zwischen unterschiedlichen Völkern zu knüpfen, und auf diese Weise zur Festigung der Zivilisation der Liebe sowohl in Europa als auch in der Welt beitragen!

7. Eure Seligkeit, liebe Väter des Heiligen Synods! Wenige Tage trennen uns vom Beginn des dritten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung. Die Menschen halten ihren Blick erwartungsvoll auf uns gerichtet. Sie öffnen die Ohren, um von uns - aus unserem Leben mehr noch als aus unseren Worten - die altüberlieferte Verkündigung zu hören: „Wir haben den Messias gefunden.“ Sie wollen sehen, ob auch wir in der Lage sind, die Netze unseres Stolzes und unserer Ängste zu verlassen, um „ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen“.

Wir werden diese Schwelle überschreiten mit unseren Märtyrern und mit all jenen, die ihr Leben für den Glauben hingegeben haben: Orthodoxe, Katholiken, Anglikaner, Protestanten. Seit jeher ist das Blut der Märtyrer eine Saat, die neue Christen hervorbringt. Um dies aber zu erreichen, müssen wir an uns selbst sterben und den alten Menschen in die Wasser der Wiedergeburt versenken, um als neue Geschöpfe aufzuerstehen. Wir dürfen den Anruf Christi und die Erwartungen der Welt nicht enttäuschen. Auch dürfen wir es nicht versäumen, unsere Stimmen zu vereinen, damit das ewige Wort Christi für die neuen Generationen noch deutlicher erklingt.

Ich danke Ihnen dafür, daß Sie als erste orthodoxe Kirche den Papst von Rom in Ihr Land eingeladen haben; danke, daß Sie mir die Freude dieser brüderlichen Begegnung gegeben haben; danke für das Geschenk dieser Pilgerfahrt, die es mir ermöglicht hat, durch die Begegnung mit dem Glauben frommer Brüder meinen Glauben in Christus zu stärken.

„Kommt, gehen wir gemeinsam im Licht des Herrn!“ Ihm sei die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen!

Übersetzung: Osservatore Romano)

[Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI 23 (1.6.1999) 1-4]

***B) Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen
Metropolie von Deutschland und der römisch-katholischen
Kirche in Deutschland
(Bonn, Februar 1999)***

Die Sakramente der Heilung: Buße und Heilige Ölung - Eine Handreichung*

Gemeinsame Überzeugung

Wir Menschen sind zur Gemeinschaft mit Gott und untereinander geschaffen; diese kann immer mehr wachsen, sie kann aber auch geschwächt und sogar gebrochen werden.

Unser ganzes Leben lang bleiben wir dabei von innen und außen den Versuchungen des Bösen ausgesetzt, und oftmals erliegen wir der Macht der Sünde und werden schuldig. Die Sünde ist aber ein Verstoß gegen den Willen Gottes, der in der Schöpfungsordnung, in seinen Geboten und in der Verkündigung Jesu Christi zum Ausdruck kommt und durch die Kirche bezeugt wird. Der Mensch ist für eine solche Tat verantwortlich. Je bewußter diese geschieht und je mehr sie dem Willen Gottes widerspricht, umso schwerer wiegt die Sünde. Wer sündigt, weist die Liebe Gottes zurück, schadet sich selbst, verletzt die menschliche Gemeinschaft, beeinträchtigt die Schöpfung und schwächt das Zeugnis der Kirche.

Da niemand ohne Sünde ist, sollten Buße, Umkehr und Versöhnung zur Grundhaltung eines jeden Christen gehören. Dazu ruft uns Jesus auf, wenn er sagt: „*Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!*“ (Mk 1,15). In seiner Verkündigung, seinem Umgang mit den Sündern, seiner Hingabe bis zum Tod am Kreuz und seiner Auferstehung verkörpert er die Vergebungsbereitschaft Gottes und erweist sich selbst für uns als Mittler der Versöhnung (vgl. 2 Kor 5,19).

Darüber hinaus gibt Christus seinen Jüngern die Vollmacht: „*Alles was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein*“ (Mt 18,18). „*Empfangt den*

* Bereits veröffentlicht als Broschüre von dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland im Februar 1999. Der Text wurde von der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz“ erstellt. Mitglieder für die Deutsche Bischofskonferenz: Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Bischof von Würzburg und Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz; Dr. Franz Eder, Bischof von Passau; Monsignore Dr. Dr. h.c. Albert Rauch; Pater Dr. Gregor Hohmann OSA; Prof. Dr. Gerhard Feige; Prof. Dr. Johannes Hofmann. Für die Griechisch-Orthodoxe Metropolie: Metropolit Augoustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa; Bischof Vasilios von Aristi; Bischof Evmenios von Lefke; Protosbyter Radu Constantin Miron; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis; Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Theodor Nikolaou.

Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert“ (Joh 20,22f.). Dem Petrus verspricht er: *„Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein“* (Mt 16,19). Christi Auftrag gemäß steht die Kirche kraft des Heiligen Geistes im Dienst dieser Versöhnung.

Schon mit der „Taufe zur Vergebung der Sünden“ als Ausdruck der ersten und grundlegenden Umkehr erlangt jeder das neue Leben in Christus und wird mit Gott versöhnt. Da wir unserer gefallenen Natur nach jedoch auch weiterhin schwach und für die Sünde anfällig sind, ist es immer wieder nötig, umzukehren und die ursprüngliche Heiligkeit neu zu erlangen. Diese allzeit geforderte Umkehr kann in sehr verschiedener Weise zum Ausdruck kommen; das Evangelium empfiehlt vor allem Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Mt 6,1-18). Als Mitte des kirchlichen Lebens ist die Eucharistie in besonderer Weise Quelle der Vergebung und Heilung. Ausdrücklich erfahren wir Umkehr und Versöhnung jedoch im Sakrament der Buße. Wer schwere Schuld auf sich geladen hat, wird hierbei wieder in die Gemeinschaft mit Gott und der Kirche aufgenommen; aber auch alle anderen bedürfen immer wieder der Vergebung und der Vertiefung ihres Lebens mit Christus.

Neben Sünde und Schuld gehören physische und psychische Krankheiten zu den schwersten Belastungen im Leben der Menschen. Manche werden durch die dabei erfahrene Begrenztheit und Ohnmacht besonnener und reifer, andere dagegen resignieren oder verzweifeln sogar.

Läßt Jesus auch keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Krankheit und persönlicher Sünde gelten (vgl. Joh 9,2 f.; Lk 13,2-5), so widerstrebt doch beides der von ihm ausgerufenen Gottesherrschaft. Darum gehört zu seinem Heilswerk unlösbar auch dazu, daß er selbst aus Barmherzigkeit und als Zeichen des Gottesreiches immer wieder Kranke heilte. Er forderte seine Jünger auf, ihm darin vertrauensvoll nachzueifern, und befähigte sie zu diesem Dienst (vgl. Mk 6,12f.; 16,17f.). *„Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen“* (Mt 8,17).

„Heilt Kranke!“ (Mt 10,8). Dieser Auftrag des Herrn wird von der Kirche in vielfältiger Weise wahrgenommen. Dabei ist für sie folgende Stelle aus dem Jakobusbrief von besonderer Bedeutung: *„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben“* (Jak 5,14f.). Hierin wird die biblische Grundlage für das Sakrament der Hl. Ölung oder Krankensalbung gesehen, durch das der geschwächte und verunsicherte Mensch an Leib und Seele gestärkt, ermutigt, von Sünden befreit und auf neue Weise mit Christus und der Kirche verbunden werden kann.

In seiner heutigen Form ist die Gestalt des Bußsakramentes (Beichte) und des Sakramentes der Hl. Ölung bzw. Krankensalbung im Osten wie im Westen das Ergebnis einer langen Entwicklung. Neben Übereinstimmungen gibt es in Verständnis und Praxis auch Unterschiede.

Das Sakrament der Buße

Gemeinsamkeiten

Daß Bußsakrament ist der Kirche von Christus geschenkt.

Spender des Bußsakramentes ist der Bischof und der von ihm ausdrücklich beauftragte Priester. Diese sind jedoch nicht Herren über die Vergebung, sondern Diener des vergebenden Gottes.

Aufrichtige Reue ist Voraussetzung für den Empfang des Sakramentes. Dazu gehört auch der feste Wille, nicht mehr zu sündigen und den angerichteten Schaden - wo dies möglich ist - wiedergutzumachen.

Das persönliche Sündenbekenntnis bildet einen wesentlichen Teil des Sakramentes.

Im Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes soll das Bußsakrament wiederholt empfangen werden.

Die sakramentale Lossprechung erfolgt in der Einzelbeichte.

Der Beichtvater ist zum Schweigen verpflichtet (Beichtgeheimnis).

Unterschiede

Während die Beichte in der katholischen Kirche stärker unter dem Aspekt eines Gerichtsgeschehens, das auf Klärung und Versöhnung zielt, gesehen wird, betont die orthodoxe Kirche neben der Versöhnung die geistliche Führung.

Die römisch-katholische Absolutionsformel lautet:

“Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Hier folgt also auf eine Erinnerung an die Heilstat Gottes und eine auf den Dienst der Kirche vertrauende Bitte unter Anrufung des dreifaltigen Gottes ein Freispruch.

Für die orthodoxe Beichtpraxis ist folgendes Absolutionsgebet, das als Bitte formuliert wird, typisch. Nach der Anrede des Beichtenden heißt es:

„Du beichtest meiner Niedrigkeit; ich geringer und sündiger Mensch kann keine Sünden auf Erden vergeben, nur Gott kann es. Aber eingedenk jenes von Gott gesprochenen Wortes, das nach der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus an die Apostel gerichtet wurde: ‘Wenn ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben, wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten’ (Joh 20,23), im Vertrauen auf jenes Wort wagen auch wir zu sagen: Was du meiner geringsten Niedrigkeit bekannt hast und was du nicht zu sagen vermochtest, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Vergeßlichkeit, was auch immer es sei, vergebe dir Gott in dieser Welt und in der kommenden.“

Die katholische Unterscheidung zwischen Todsünden und läßlichen Sünden ist in der orthodoxen Beichtpraxis ungebräuchlich und die Verwendung sogenannter Beichtspiegel als differenzierter Hilfen zur Gewissenserforschung unüblich.

Alle Gläubigen sind eingeladen, das Bußsakrament häufig bzw. regelmäßig zu empfangen. Katholischerseits ist jeder nach Erreichen des Unterscheidungsalters verpflichtet, seine schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen (CIC Can. 989). Dies soll möglichst in der österlichen Zeit geschehen. In der orthodoxen Kirche gibt es keine festgelegten Angaben zur Pflicht oder Häufigkeit.

Katholiken müssen, um die Kommunion empfangen zu können, nur bei schwerer Sünde vorher beichten. In vielen orthodoxen Gemeinden gehört die Beichte zur Vorbereitung auf die Kommunion.

Während in der katholischen Kirche die Beichte in der Regel in einem „Beichtstuhl“ abgenommen wird, aber auch - z.B. im Rahmen eines Beichtgesprächs - außerhalb gottesdienstlicher Räume erfolgen kann, kennt man orthodoxerseits keinen Beichtstuhl, sondern spendet dieses Sakrament in der Kirche oder auch vor einer Ikone bzw. einem Kreuz in einem anderen Raum.

Zum Absolutionsgebet legt der orthodoxe Priester das Epitrachilion (Stola) aufs Haupt des Gläubigen und seine Hand darauf. Der katholische Priester streckt seine Hände oder wenigstens die Rechte über das Haupt des Beichtenden aus.

Die vom Priester dem Beichtenden auferlegten Bußübungen dienen nach katholischer Auffassung der Sühne, Genugtuung und Besserung. In der orthodoxen Kirche haben die Epitimien (geistliche Aufgaben, Übungen) einen versöhnenden und heilspädagogischen Sinn.

Das Sakrament der Heiligen Ölung bzw. der Krankensalbung

Gemeinsamkeiten

Das orthodoxerseits als „Hl. Ölung“ und katholischerseits seit dem II. Vatikanischen Konzil erneut als „Krankensalbung“ bezeichnete Sakrament hat seinen Ursprung im Heilshandeln Jesu Christi und wird deutlich im Jakobusbrief (5,14f.) bezeugt.

Spender des Sakramentes sind Bischof und Priester.

Die liturgische Feier sollte - ob in einer Kirche, einem Spital oder zu Hause - mit einer wenigstens kleinen Gemeinde begangen werden.

Zum Heil von Leib und Seele vermittelt dieses Sakrament Hilfe, Trost, Frieden und Mut als besondere Gaben des Heiligen Geistes.

Die Hl. Ölung bzw. Krankensalbung kann man mehrmals im Leben empfangen.

Unterschiede

Nachdem dieses Sakrament im Abendland seit dem frühen Mittelalter unter dem Begriff „Letzte Ölung“ als Sakrament für Sterbenskranke gewertet wurde, gilt in der katholischen Kirche heutzutage wieder jeder als Empfänger, der ernsthaft erkrankt ist, sich vor einer schwierigen Operation befindet oder sich durch Altersschwäche gefährdet fühlt. Das Sakrament kann wiederholt empfangen werden, wenn der Kranke nach empfangener Krankensalbung wieder zu Kräften gekommen war oder wenn bei Fortdauer derselben Krankheit eine weitere Verschlechterung eintritt.

Die orthodoxe Kirche versteht die Hl. Ölung nicht nur als Beistand bei körperlicher Krankheit, sondern generell als Stärkung für Leib und Seele. Darum bietet sie dieses Sakrament allen ihren Gläubigen an: z.B. auch den Verwandten und Freunden eines Kranken oder in der Heiligen und Großen Woche der ganzen Gemeinde.

Nach orthodoxer Tradition sind für die Feier der Hl. Ölung sieben Priester vorgesehen. Stehen diese nicht zur Verfügung, genügen auch weniger; meistens wird das Sakrament - wie in der katholischen Kirche - von *einem* Priester gespendet.

Während die orthodoxen Spender das Öl selbst weihen, ist dies katholischerseits nur im Ausnahmefall gestattet; normalerweise wird hier das Krankenöl verwendet, das vom Bischof in der Karwoche geweiht wurde.

Zur orthodoxen Spendung dieses Sakramentes gehören je sieben Apostel- und Evangelienlesungen, je sieben Fürbitt- und Priestergebete und sieben Salbungen. Diese erfolgen in Kreuzesform meist auf Stirn, Wangen, Kinn und beide Seiten der Hände. Dabei wird jedesmal folgendes Gebet gesprochen:

„O heiliger Vater, Arzt der Seelen und Leiber, der du deinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn Jesus Christus, gesandt hast, daß er alle Krankheit heile und uns vom Tode erlöse, heile deinen Diener N.N. von der ihn umfangenden leiblichen und geistlichen Schwäche und belebe ihn durch die Gnade deines Christus auf die Fürbitte unserer hochheiligen Herrin, der Gottesgebärerin und immerwährenden Jungfrau Maria,... der heiligen und gerechten Gottesahnen Joachim und Anna und aller Heiligen. Denn du bist die Quelle der Heilung, o Gott, unser Gott, und dir senden wir empor Lob und Preis, dem Sohn und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.“

Aus praktischen Gründen kommt es zu Vereinfachungen dieser Form.

Katholischerseits gehört zur Grundform dieser Sakramentsfeier, daß - nach Schuldbekenntnis, Schriftlesung und Fürbitten - der Priester dem Kranken schweigend die Hände auflegt und ihn dann unter folgenden Worten auf der Stirn und auf den Händen salbt:

„Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes: Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf.“

Wenn es die Umstände erlauben, geht in der katholischen Kirche der Krankensalbung das Bußsakrament voraus; ihr folgt dann der Empfang der Eucharistie.

In der orthodoxen Kirche bringen die Gläubigen zur Feier dieses Sakramentes gelegentlich auch Weizenkörner oder/und -mehl sowie Wein. Der Weizen versinnbildlicht die Frucht des Lebens (vgl. Mk 4,1-20) und den Keim neuen Lebens im Tod (vgl. Joh 12,24), Öl und Wein erinnern an die barmherzige Tat des Samariters an dem unter die Räuber Gefallenen (vgl. Lk 10,34).

Sakramentsgemeinschaft Kirchengemeinschaft

Orthodoxe und katholische Kirche sind der Überzeugung, daß Sakramentsgemeinschaft nur bei voller Kirchengemeinschaft möglich ist.

Trotzdem läßt das katholische Kirchenrecht im Unterschied zum orthodoxen in Notsituationen die Spendung bzw. den Empfang der beiden Sakramente in der jeweils anderen Kirche zu (vgl. Ökumenisches Direktorium 123 u. 125). Da zudem aufgrund der gewachsenen orthodoxen Präsenz in Deutschland derartige Notsituationen selten geworden sind, ist im Regelfall von der Spendung bzw. dem Empfang der beiden Sakramente in der jeweils anderen Kirche abzusehen.

Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft erfahren die orthodoxe und die katholische Kirche gemeinsam die unermessliche Barmherzigkeit Gottes, der durch beide Sakramente dem Menschen Heil und Genesung schenkt.

Rezensionen

Frank Kleinschmidt, Ehefragen im Neuen Testament. Ehe, Ehelosigkeit, Ehescheidung, Verheiratung Verwitweter und Geschiedener im Neuen Testament, (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 7), Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1998, 302 S., DM 89,-, ISBN 3-631-33001-4.

Ehemoral und Eherecht gehören in den christlichen Kirchen immer wieder zu den Kontroversthematen der praktischen Theologie. Es nimmt nicht wunder, daß auch in den Gemeinden, deren erste Schritte auf einem neuen Weg sich in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments und der altchristlichen Literatur widerspiegeln, jene im Untertitel des vorliegenden Buches genannten Fragenkomplexe berührt wurden. Frank Kleinschmidt, der heute als Vikar in der Evangelischen Landeskirche Hannover tätig ist, ging diesen Fragen im Rahmen seiner Dissertation bei Hartmut Stegemann in Göttingen nach. Die Arbeit umfaßt fünf nach systematischen Gesichtspunkten angelegte Kapitel, welchen ein kurzer Forschungsüberblick (S. 13 - 25) vorausgeht. Bereits in der Einleitung nimmt sich der Vf. vor, im Hinblick auf die systematisch-theologische Ethik „Vorklärungen“ zu schaffen, das dem Neuen Testament Entnehmbare zu umreißen und die Einzelbefunde zu qualifizieren (S. 11).

Im ersten Kapitel (S. 31 - 89) geht es allgemein um „Ehe“, näherhin um das Eheverständnis der Antike, um Ehebeschränkungen und - hindernisse sowie „die neutestamentlichen Ehetexte“, wobei die synoptische Tradition wegen des zugrundegelegten Systems dem IV. Kapitel vorbehalten bleibt. Der Schwerpunkt liegt hier auf einer einfühlsamen Exegese zu 1 Kor 7, die Paulus vor allem auf dem Hintergrund des alttestamentlich-jüdischen Denkens interpretiert. Nach einem Überblick zur neutestamentlichen „Ständetafeltradition“ in Kol und Eph stellt K. zurecht Eph 5 ins Zentrum neutestamentlicher Ehetheologie.

Das zweite Kapitel (S. 91 - 143) behandelt unter der Überschrift „Besondere Eheformen“ die Phänomene Monogamie und Polygamie, die im Anschluß an H. Stegemann so genannte „Einzigehe“, die Frage, ob in 1 Kor 7, 36-38 von „Syneisaktenehen“ (nicht-sexuelle eheähnliche Lebensgemeinschaften) die Rede sei, sowie die religiös gemischte und die Leviratsehe. K. sieht in diesem Kapitel den besonderen Schwerpunkt seiner Arbeit. Hervorzuheben ist dementsprechend, daß er für den Bereich der Pastoralbriefe deutlich aufzeigt, welchen hohen Anspruch diese mit der Forderung an die Amtsträger erheben, während ihres Lebens nur eine monogame Ehe einzugehen: Es stimmt wohl, daß dies „für die hochstehende Ehe- und Sexualethik der Christen“ sprechen mußte (S. 115). In der Frage der „Syneisaktenehe“ überzeugt K.s Argument, der Apostel Paulus sei in erster Linie von seinem jüdischen Hintergrund her zu interpretieren, nicht ausgehend von asketischen Entwicklungen, die erst ins 3. Jahrhundert gehören (vgl. S. 127 u. 130).

Das dritte Kapitel (S. 145 - 173) wendet sich der Ehelosigkeit zu, das vierte, umfangreichere Kapitel (S. 175 - 214) dem Fragenkomplex „Ehescheidung“. In der bis

heute sehr kontroversen Frage der Ehescheidung führt K. seinen Leser immer wieder auf eine Kernmotivation der von Jesus verkündigten Ethik zurück: die Botschaft von der βασιλεία τοῦ θεοῦ. Hierin ist ihm vorbehaltlos zuzustimmen, denn dieses Spezifikum jesuanischer Ethik gehört wohl zu den gesicherten Erkenntnissen exegetischer Forschung.¹ Aus dieser Perspektive heraus gesehen bewahren Jesu radikale Forderungen ihre eigene, diachrone Bedeutung und bleiben gleichzeitig offen für eine Interpretation im Geiste des Evangeliums.

Kapitel V (Ehebruch und Unzucht, S. 215 - 247) vervollständigt den Themenkatalog, den zu bearbeiten sich K. vorgenommen hat. Das Fazit des Buches (S. 249 - 258) bietet noch einmal eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse. Zum Schluß nennt K. eine im Neuen Testament aufzeigbare gemeinsame Tendenz der Texte: das Miteinander der einzelnen Gemeinden sowie der ganzen Kirche als „Großfamilie“ aufzufassen und zu gestalten (S. 258).² Zu bedenken bleibt hier meines Erachtens, daß οἶκος / οἰκία im christlichen Verständnis von Anfang an einem Geschehen Raum geben, welches die Familienstruktur transzendiert³.

Marginalien zum Inhalt: En passant hebt der Vf. schon im Einleitungsteil die besondere Bedeutung von Eph 5, 21-32 hervor. Die Perikope beginnt bei ihm in V. 21 - hier wäre der Vorschlag W. Kirchschrägers wert, berücksichtigt zu werden, der bereits bei V. 18 einsetzt und so den hermeneutischen Gesamthorizont der gegebenen Weisungen in ein helleres Licht stellen kann: es geht um die Erfülltheit im Geist⁴. Zu bedenken wäre meines Erachtens auch das εὐχαριστεῖν als Grundvollzug christlicher Existenz (V. 20). - K. greift immer wieder zum Mittel kurzer Exkurse, um im Anschluß an den neutestamentlichen Textbefund und entgegen der eingangs geäußerten Absicht (vgl. S. 11) auch weiterreichende systematische Überlegungen anzustellen. Ökumenisch relevant sind vor allem ein Exkurs „zum Verständnis der Ehe als Sakrament in der römisch-katholischen Kirche“ (S. 85 - 87) und ein weiterer „zum Priesterzölibat“ (S. 166 - 173). Beim erstgenannten Exkurs reicht der knapp bemessene Raum schlichtweg nicht für eine angemessene Auseinandersetzung darüber, warum die Ehe nicht „mit der Sakramentalität zu belasten“ (!) sei; auch hier sei nur die Richtung angedeutet: der Charakter als Bund zweier Menschen widerspricht ihrer Sakramentalität jedenfalls nicht - zumindest dann nicht, wenn die Ehe als Bund für das Leben gelten kann, den beide menschlichen Partner bereits aus einer sie tragenden gnadenhaften Berufung heraus schließen. Schon in der Taufe begegnet der dreieine Gott jeder einzelnen Person und eröffnet ihr seinen Lebensraum. Gott trägt auch den gemeinsamen Weg von Mann

¹ Vgl. *Helmut Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, (Forschung zur Bibel 34), Würzburg ³1984 sowie *Ders.*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, (SBS 111), Stuttgart ³1989.

² In eine ähnliche Richtung gehen auch *Gerhard Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Freiburg 1982, S. 50-57 et pass. sowie *Friedrich Bechina*, Die Kirche als „Familie Gottes“, (Analecta Gregoriana 272), Rom 1998, hier v.a. S. 361-367.

³ Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum, (SBS 103), Stuttgart 1981, S. 101 f. et pass.

⁴ Vgl. *W. Kirchschräger*, Ehe (NT), in: *M. Görg / B. Lang* (Hgg.), Neues Bibel - Lexikon, Bd. I, Zürich 1991, Sp. 478 f. Siehe auch *Ders.*, Ehe und Ehescheidung im Neuen Testament, Wien 1987.

und Frau in besonderer geschenkhafter Weise und segnet ihn als besonderes Zeichen christlich-sakramentalen Lebens. Gott selbst schenkt die Kraft zum verbindlichen Leben in Liebe und Freiheit, das neuem Leben Raum geben kann. - Im Exkurs über den Priesterzölibat bringt der Vf. einen kurzen historischen Abriß zum Thema, in dieser kursorischen Darbietung schleichen sich jedoch Fehler ein - zu korrigieren wäre etwa: der Codex Iuris Canonici der Römisch-katholischen Kirche erschien in der normativen „editio typica“ erstmals 1917 in Rom (vgl. S. 172, Anm. 151 - und wird auch entsprechend zitiert, vgl. S. 261). Seine grundlegende Überarbeitung entstand aus dem II. Vatikanischen Konzil heraus und wurde 1983 vom Papst in Kraft gesetzt - die deutschsprachigen Bischöfe fungieren hier also nur in dem Sinne als „Herausgeber“, als sie die deutsche Übersetzung des lateinischen Textes verantworten. - Bei allen systematischen Ausführungen des Vf.s (auch etwa zur sakramentalen Ehe) bleibt die Position der Orthodoxen Kirche bedauerlicherweise unberücksichtigt. Anstatt solcher systematisch wie ökumenisch wenig hilfreicher Einschübe hätten bibelhermeneutische Überlegungen eher mehr Raum in der Arbeit verdient, wie sie der Vf. beispielsweise zum Umgang der Alten Kirche mit den Heiligen Schriften des Alten Testamentes⁵ nur allzu knapp anreißt (vgl. S. 49 u. 60).

Wenig nachvollziehbar ist eine formale Eigenart des Buches: K. entscheidet sich in seinem Abkürzungsverzeichnis abweichend von den üblichen Konventionen des öfteren für eine eigene Abkürzung wichtiger Quellen und Standardliteratur. Mignes Väterausgaben treten dann überraschenderweise als „MPG“ und „MPL“ in Erscheinung, der Brief des Ignatius von Antiochien an Polykarp wird mal (konventionell) mit „IgnPol“ (S. 66, Anm. 210 u. 212) abgekürzt, begegnet aber dann im Abkürzungsverzeichnis als „Polyc.“. Welchen Sinn diese und weitere Besonderheiten haben sollen, bleibt im Dunkeln. - K. hat sich für eine systematisierende Darstellungsweise des nur verstreut und meist am Rande gebotenen Textmaterials zur Ehe in Neuen Testament entschieden. Von Anfang an zollt diese Darstellungsform einer gewissen Unübersichtlichkeit Tribut - in Form häufiger Querverweise und auch Fußnoten, welche inhaltliche Gedanken des Textes weiterführen. Beides wirkt mitunter recht umständlich oder schlicht überflüssig (Vgl. S. 28, Anm. 3, S. 33, Anm. 15, wo auf S. 33f verwiesen wird [!] und öfter).

Mit dem vorliegenden Buch bietet K. einen in seiner Summe informativen Überblick zu den Aussagen des Neuen Testamentes, welche den Fragenkomplex „Ehe“ berühren. Der Vf. hat etliches Material zusammengetragen, mit dessen Hilfe er die insgesamt doch spärlichen Textstücke zu systematisieren sucht. Die exegetische Vergewisserung im religionsgeschichtlichen Vergleich kommt dort an ihr Ziel, wo sie die Höhe und Tiefe, Länge und Breite des Erlösungsgeheimnisses ein wenig mehr zu erschauen verhilft. Dann läßt sie sich einbetten in den glaubenden, handelnden und feiernden Gesamtvollzug kirchlichen Lebens. So könnte die besondere Identität christlichen Lebens, auch in der sakramentalen Ehe, zur Geltung kommen.

Martin Seidnader, Bad Tölz

⁵ Vgl. die grundlegende Arbeit von H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1, Göttingen 1990, S. 44-70.

Ch. Stamoulis, *Περὶ φωτός: Προσωπικὲς ἢ φυσικὲς ἐνέργειαι; Συμβολὴ στὴ σύγχρονη περὶ Ἀγίας Τριάδος προβληματικὴ στὸν ὀρθόδοξο χῶρο*, Thessaloniki: Τὸ παλίμψηστον 1999, 167 S.

Der Verfasser, der hier zu besprechenden Monographie zielt, wie er selbst in seinem Prolog unterstreicht, auf den klaren theologischen Ausdruck in bezug auf die aktuelle, sich im (inner)orthodoxen Rahmen entwickelnde theologische Problematik der folgenden Frage: „Personenhafte oder naturhafte Energien“? S. ist an einem konstruktiven theologischen Dialog über dieses Thema interessiert (vgl. S. 6-7), der, wie er mit Metropolit Ioannis (Zizioulas) von Pergamon meint, in der heutigen theologischen Realität Griechenlands fehle. Es gebe auf diesem Gebiet nur theologische Monologe darüber.

S. bezieht sich im folgenden auf die Angemessenheit des Gebrauchs der theologischen Ausdrücke „personhafte“ („προσωπικὲς“) oder „hypostatische“ („ὑποστατικὲς“) „Energien“ („ἐνέργειαι“). Für S. gelten diese Ausdrücke der griechisch-patristischen theologischen Terminologie als unangemessen: orthodoxe Theologen gebrauchten sie in Reaktion auf den nicht personhaften und nicht hypostatischen Charakter der göttlichen Energien, wie ihn die westlichen (bzw. römisch-katholischen) Theologen in der orthodoxen (bzw. hesychastischen) Theologie verstanden haben.

Die hier besprochene Arbeit ist in drei Kapiteln unterteilt. Das erste (= Die personhaften Energien und die gegenwärtige orthodoxe Theologie) ist eine historisch-dogmatische Einführung in die Diskussionen der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts über den Gebrauch der nicht von den Vätern stammenden Ausdrücke „personhafte“ („προσωπικὲς“) oder „hypostatische“ („ὑποστατικὲς“) göttliche „Energien“ („ἐνέργειαι“), die von wichtigen orthodoxen Theologen unserer Zeit akzeptiert werden (S. 20 ff.). Im 2. Abschnitt (Die Gründe der neuen Terminologie, S. 29-32) des gleichen Kapitels werden folgende Gründe für das Auftreten der neuen Terminologie angegeben:

Die Gegenüberstellung der Termini „personhafte Energien“ „personlose Energien“ der neuplatonischen Terminologie und der antihesychastischen Ausdrucksweise des Varlaam von Kalabrien.

Das Verständnis von Gregorios Palamas (hauptsächlich) als Essentialist durch westliche Theologen.

Im 2. Kapitel (Die göttlichen Energien in der patristischen Theologie) ist im Rahmen der 1. Einheit (= Die patristische Terminologie über die göttlichen Energien) zuerst die Rede davon, ob es richtig sei, eine neue theologische Terminologie zu übernehmen. Die Frage wird unter bestimmten Voraussetzungen bejaht: Man müsse in diesem Fall eine Grenze ziehen und theologisch bestimmen, in welchem Zusammenhang diese Übernahme akzeptiert werden kann (vgl. S. 33-36, wo Beispiele aus den ersten Jahrhunderten der christlich-orthodoxen Terminologie angegeben werden).

Danach interessiert sich S. dafür, daß Neuartige dieser Terminologie, die von den Vätern nicht bezeugt wird, durch Zitate u.a. von Maximos dem Bekenner, Philotheos Kokkinos und Johannes Damaskenos aufzuzeigen. Außerdem wird betont, daß diese neue Terminologie die Gefahr mit sich bringt, das Zusammenwirken der hl. Dreifaltigkeit zu zerbrechen und zum Polytheismus zu führen (S. 40). In bezug auf die westlichen Theologen

heißt es, daß sie im Mysterium der Oikonomia nicht das Wirken der drei Personen der hl. Dreifaltigkeit sehen (S. 40). Unserer Meinung nach trifft es zu, daß es zu einer konstanten Taktik (all jener im Westen, die das 4. Ökumenische Konzil nicht richtig unterstützen können) wird, die Theologie getrennt von der Christologie zu betrachten, ohne die negativen Folgen einer solchen Scheidung zu bedenken, deren Fehlen im orthodoxen Rahmen bei S. durch Väterzitate bezeugt wird (S. 41-44).

In der 2. Einheit des selben Kapitels (Hypostatisches Licht, enhypostatische gottmachende Gabe) beschäftigt sich S. mit der Frage, ob der Essentialismus, der der orthodoxen Theologie von westlichen Theologen zugeschrieben wird, tatsächlich ein charakteristisches Merkmal der orthodoxen Theologie ist. Zuerst wird (nicht in extensiver historisch-dogmatischer Untersuchung) die Bedeutung der Termini „ἐνυπόστατον“ und „ὕποστατικόν“ (bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und in der palamistischen Theologie) behandelt. Dies geschieht auf Grund der Tatsache, daß, wie S. betont, diese Termini aus der theologischen Terminologie der Väter stammen, von den zeitgenössischen orthodoxen Theologen aber antiessentialistisch gebraucht werden. Zentrum dieser Einheit ist selbstverständlich die Auslegung des makarianischen Terminus (nach Makarios von Ägypten) „hypostatisches Licht“ (S. 52), das als enhypostatisches (ἐνυπόστατον) Wissen mit dem wahren Wissen gleichgesetzt wird; etwas ist ein Bestehendes (πρᾶγμα), nicht weil es etwas Selbstbestehendes (αὐθυπόστατον) ist, sondern weil es etwas Enhypostatisches (ἐνυπόστατον) ist, das „in der Hypostase eines Anderen betrachtet werde“. Zudem wird die Position von Philotheos Kokkinos betont, die auch von Gregorios Palamas geteilt wird, daß nämlich die Ausdrücke „ἐν ὑποστάσει“, „ὕποστατικόν“ und „ἐνυπόστατον“ deswegen von den Vätern für die Energie benutzt werden, weil die Energie in der dreihypostatischen Gottheit betrachtet wird (S. 58). Dazu führt S. zeitgenössische orthodoxe Kenner der palamistischen Theologie an, die die göttlichen Energien nicht als „personhafte“ oder „hypostatische“ Energien charakterisiert haben, obwohl manche von ihnen die oben erwähnten Ausdrücke gebrauchten (?). Man könnte S. hier als einen netten Korrektor verstehen!

Im 3. Kapitel (Das Prinzip der Ursache und das hypostatische Prinzip des Seins), das den restlichen Teil der Monographie ausmacht, findet sich vom Beginn der ersten Einheit an der Vorwurf an die römisch-katholische Theologie, gegenüber der Unterscheidung zwischen Substanz (οὐσία) und Energien (ἐνέργειες) ignorant zu sein. Nach S. trifft dies für die protestantische Theologie nicht zu (S. 66)! Da hier ein weiteres Mal die „antiwestliche Reaktion“ orthodoxer Theologen mittels der neu aufgetauchten Terminologie wiederholt wird, kann man sicher sein, so meinen wir, daß die römisch-katholischen Theologen darauf reagieren werden, da hier einfach eine im orthodoxen Osten bekannte Meinung wiederholt wird und bei S. eine Vertiefung in dieser Haltung und Problematik fehlt. In diesem Punkt wird ausführlich auf die Position von S. Ramphos Bezug genommen, der unter diejenigen eingereiht wird, die die neue Terminologie gebrauchen.

S. unterstreicht die Bedenken von S. Ramphos in bezug auf die Schwäche „einer hermeneutischen Ausdehnung der Meinung der Väter über die hypostatische Person“ (S. 67). Um diese Bedenken zu verdeutlichen, werden im folgenden Thesen von S. Ramphos

vorgestellt⁶, die sich mit dem Verständnis des Terminus „ἐνυπόστατον“ (bei Leontios von Byzanz, Maximos dem Bekenner und Johannes von Damaskus) beschäftigen. So sollten die theologischen Auffassungen über die Person (πρόσωπον) nicht statisch bleiben, weshalb er eine Entwicklung der Ontologie und Anthropologie der Person vorschlug (S. 75). S. Ramphos wollte also die Barriere der „symbolischen Person“ durch eine Kultivierung der „Leere der hesychastischen Theologie“ zerstören, die er selbst aufgedeckt hat (S. 76-77).

S. konzentriert sich auf die Art und Weise des Denkens von S. Ramphos, die er von nun an kritisch zu präsentieren versucht (S. 78ff.), um sich über die angebliche „Leere“ der hesychastischen Theologie zu äußern. Diese „Leere“, so glaubt S., ist nur das, was westliche Theologen in der hesychastischen Theologie gesehen haben, und nicht das, was sie wirklich ist (S. 82). Dazu bringt er durch das Verständnis des Terminus „ἐνυπόστατον“ die Auffassungen von S. Ramphos in einen Zusammenhang mit ihrem angeblichen Verhaftetsein mit dem folgenden theologischen Prinzip: „Substanz bedeutet Not und Person bedeutet Freiheit“⁷. Demnach handeln die Thesen von S. Ramphos in bezug auf die Enhypostasie der ungeschaffenen Energien Gottes in den drei Personen der hl. Dreifaltigkeit. Dieser Ausdruck galt später (nachträglich)⁸ für Ramphos nicht als eine „Leere“ der palamistischen Theologie, sondern als „fruchtbare“ palamistische Frage, was S. der anfänglichen Meinung über eine palamistische „Leere“ entgegensetzt (S. 84-85).

Das Prinzip der Ursache und das hypostatische Prinzip des Seins beschäftigt S. in der 2. Einheit des 3. Kapitels. Hier ist die Rede von dem Thema der Ursache und der wirkenden Ursache, ausgehend von Stamoulis' fester Meinung, daß im Westen der Einheit der Substanz (οὐσία) der Vorzug gegeben wird, der die Unterscheidung der Personen der hl. Dreifaltigkeit untergeordnet werde (S. 87). S. betont den persönlichen Gott der biblischen Tradition, um dessen willen, so S., die orthodoxen Theologen sich mit ihrer neuen Terminologie dem westlichen Gottesbild entgegenzustellen versuchten (S. 89). S. besteht hier darauf, „daß sich die Anfangsursache klar auf die Heilsgeschichte (Οἰκονομία) bezieht und nicht auf die Theologie, wo die Rede von der Ursache (αἴτιον) ist, nämlich von dem Vater“. Dieses Thema wird anfänglich auf der Basis der Filioque-Lehre

⁶ Aus der Arbeit von S. Ramphos „Τὸ χρονικὸ ἐνὸς καινούργιου χρόνου“, herausgegeben von Indiktos, Athen 1992.

⁷ Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß auch v. N. Loudovikos in seiner kürzlich publizierten Arbeit mit dem Titel „Die geschlossene Geistigkeit und die Bedeutung des Selbst: Der Mystizismus der Kraft und die Wahrheit von Natur und Person“ (griechisch: „Ἡ κλειστή πνευματικότητα καὶ τὸ νόημα τοῦ ἑαυτοῦ: Ὁ μυστικισμὸς τῆς ἰσχύος καὶ ἡ ἀλήθεια φύσεως καὶ προσώπου“) Athen 1999, auf die Auffassungen von Ramphos Bezug nimmt, was S., weil beide Arbeiten fast gleichzeitig erschienen, nicht berücksichtigen konnte. In dieser bemerkenswerten Arbeit unternimmt v. N. Loudovikos durch eine philosophische Spurensuche im Osten und im Westen den Versuch einer (orthodoxen) Austarierung der Bedeutung, die den Termini „πρόσωπον“ und „φύσις“ im Rahmen der in Christus gebotenen eucharistisch-kirchlichen Erlösung gegeben werden soll. Wir sind der Meinung, daß diese Arbeit viel zum Thema des besprochenen Buchs und zu dem in ihm verlangten Dialog beiträgt.

⁸ In seinem erklärenden Aufsatz zu der hesychastischen (palamistischen) „Lücke“: Hermeneutisches Postscriptum über eine „Lücke“ der palamistischen Theologie (griechisch: Ἐπιμνηνετικὸ ὑστερόγραφο γὰρ ἓνα „κενὸ“ τῆς παλαμικῆς θεολογίας) in: Indiktos 7 (1997) 15-21.

diskutiert, in der die Abweichungen der lateinischen Theologie von der Tradition mit entsprechenden Äußerungen von Philotheos Kokkinos zusammengefaßt werden. Danach wird die orthodoxe „personenzentrierte“ Theologie als Antipode des (westlichen) „Essentialismus“ dargestellt, eine Terminologie, die S. nur in mißbräuchlicher Weise akzeptieren will. Was wir merken sollen, ist, daß S. im folgenden der „personenzentrierten“ Dreifaltigkeitslehre das Thema der orthodoxen Lehre von der Ursache in der hl. Dreifaltigkeit voranstellt: „Die erste ursachenlose Ursache, die Ursprungsgottheit, ist eine bestimmte Person; die Person des Vaters“ (S. 97). Diese theologische Wahrheit und ihre Bedeutung untermauert er mit entsprechenden Zitaten, um in hesychastischer Weise auf S. 109 zu betonen, daß die Wahrheit der Existenz des Wesens in der Einheit von Substanz (οὐσία) und Person (ὑπόστασις) besteht. Zu dieser hesychastischen Meinung, die, wie S. betont, „sich Substanz ohne Hypostasis und Hypostasis ohne Substanz nicht vorstellen kann“ (S. 109), sollten wir anmerken, daß sie eng mit den bestimmten historisch-dogmatischen Voraussetzungen zusammenhängt, die in ihrer Epoche des Zusammenwirkens der oben erwähnten Termini bedurften. Auf der Ebene der christologischen Sprache - d.h. ohne den bestimmten Zusammenhang, den S. behandelt - könnte ein solches Zusammenwirken dieser Termini jedoch mißverstanden werden, zumal hier der kappadokische Unterschied (in der Dreifaltigkeitslehre) von Substanz und Hypostasis nicht sichtbar wird. Wir fragen uns deshalb, ob bei der Behandlung des Themas auf der Ebene der Heilsgeschichte (Οἰκονομία) unter der auf die Dreifaltigkeit bezogene Erklärung, daß 1. „die Beziehung von Substanz und Hypostasis unmittelbar ist, indem die Beziehung von Wirkung und Hypostasis mittelbar ist“ (S. 16) und 2. die patristische Theologie von Wirkungen der Personen, nicht jedoch von personhaften Wirkungen spricht (S. 19), auch bei der Verdeutlichung des Gebrauchs der gleichen Termini in der Christologie helfen würde, zumal sich S. im folgenden mit dem Prinzip der Ursache in der Heilsgeschichte (S. 121) beschäftigt, wo dementsprechend der Unterscheidungsfrage zwischen geschaffener Schöpfung und ungeschaffenem Gott der Vorrang eingeräumt wird. Lediglich um des Dialogs willen, den sich S. als Folge seiner Arbeit wünscht, indem er auch verdeutlicht, daß er nicht auf eine historisch-dogmatische Untersuchung des Terminus „ἐνυπόστατον“ abzielt (S. 48), wollen wir fragen: Könnte es sein, daß alle diese zeitgenössischen Theologen, die von „personhaften Wirkungen“ gesprochen haben, dies mit der Absicht taten, eine personhafte (nicht auf die Substanz zentrierte) orthodoxe Christologie zu zeigen, oder spielte dies überhaupt keine Rolle, auch wenn man in bestimmten Fällen über die christologische Terminologie nachzudenken begann? Es würde sich vielleicht lohnen, wenn diese Frage im zukünftigen Dialog eine Rolle spielen würde, zumal S. Ramphos seine Interpretation bei dem Terminus „ἐνυπόστατον“ von Leontios von Byzanz begann, der, soweit wir wissen, diesen Terminus christologisch gebrauchte, und dann zu den Hesychasten überging!

Im 3. Abschnitt dieses Kapitels klärt S. alle Fragen in bezug auf die Anfangsursache, indem er zuerst die Position von Klemes von Alexandria anführt, daß die darauf basierende These von Vorrang gemäß der natürlichen Ordnung (φυσική) zu verstehen ist und keineswegs ontologischen Charakter besitzt (S. 129). In dieser Hinsicht ist es wichtig, Kyrill von Alexandria zu erwähnen, der nicht der Meinung zustimmt, daß der Vater

zuerst wirke, indem der Sohn zuerst Zuschauer und danach „Arbeiter der Wirkung des Vaters werde“ (S. 132).

Es folgen die Schlussfolgerungen der Arbeit (S. 133-139), bei denen wir S. nur zustimmen können, daß die neuerdings gebrauchte Terminologie nicht übernommen werden sollte. Gespannt wollen wir nun auf die Reaktion derer warten, die die neue Terminologie gebrauchen, zumal da S. sein Interesse am theologischen Dialog hervorgehoben hat. Zumindest die Frage, ob dieser Gebrauch nur auf einer antiessentialistischen Reaktion in Kenntnis der Auffassung der westlichen Theologie über den Hesychasmus basiert, so wie S. es in seiner Arbeit darstellt, sollte weiter diskutiert werden. Zugleich meinen wir, daß die Reaktion der zeitgenössischen westlichen Theologen auf diese Interpretation nicht ohne Bedeutung wäre. So wollen wir nicht, daß die theologischen Monologe nur allein im (geographisch verstandenen) griechischen Raum überwunden werden, indem sie durch einen „antiwestlichen“ theologischen Monolog ersetzt werden, der auf merkwürdige Weise den Eindruck vermitteln könnte, daß der antiessentialistischen Position alle orthodoxe Theologen zustimmen und doch einige (nicht alle!) von ihnen nur wegen dieser Position theologisch-terminologische Fehler machten! Auf den bestimmten Beitrag der westlichen Theologie ist deswegen mit Interesse zu warten.

An Schreibfehlern sind folgende auszuführen:

Auf S. 30 (Anm. 5) statt *odec* richtig oder. Auf S. 56 (Anm. 25) statt *ἀμεσώματα* richtig wohl *ἀμεσώματα*. Am Ende von S. 72 fehlt wahrscheinlich ein τό(v) beim Ausdruck *Κατὰ Λεόντιο*, genau wie in der Mitte von S. 104 statt *Κατὰ Ἀθανάσιο* richtig wäre *κατὰ τὸν Ἀθανάσιο*. Da aber auch auf S. 136 der Ausdruck *κατὰ Γρηγόριο* gebraucht wird, ist diese Form möglicherweise mit Absicht benutzt worden. Und auf S. 130 schließlich statt *φύση κατὰ Γιος* *κατὰ φύση Γιος*.

Johannes Kourembeles, Thessaloniki

Georgios Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik (Veröffentlichungen des Instituts für orthodoxe Theologie, hrsg. von Theodor Nikolaou, Band 6), St. Ottilien: EOS 1998, 137 S., DM 22,-, ISBN: 3-88096-458-0.

Der 6. Band der Reihe Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie ist ein weiterer gelungener Beitrag zur Präsenz der Orthodoxen Theologie in Deutschland, wenn man bedenkt, daß nicht nur die Zahl der Übersetzungen ins Deutsche wichtiger orthodox-theologischer Werke, sondern auch die Zahl primärer deutschsprachiger Veröffentlichungen über die Orthodoxie zunimmt.

Das Buch M.s ist zum Teil aus dem Griechischen übersetzt. Mehrere Kapitel, die früher schon als „Einleitung in die Ethik“ in griechischer Sprache erschienen, sind im vorliegenden Band ergänzt und neubearbeitet. Der Inhalt des Buches entspricht grundsätzlich der Vorlesung „Grundlinien christlicher Ethik“, die der Vf. im SS 1997 als Gastprofessor der Universität München am Institut für Orthodoxe Theologie hielt.

Es ist nach wie vor wichtig und aktuell, orthodoxe Bücher zum Thema Ethik zu publizieren, erstens weil orthodoxe theologische Literatur in deutscher Sprache fehlt, und zweitens weil in vielen orthodoxen Ländern selbst seit fast 50 Jahren - und in

Rußland seit ca. 70 Jahren - keine theologische Publikationen über sozial wichtige Themen erschienen sind, weshalb auch bis heute noch in Deutschland sozial-ethische Texte russischer Denker der 20er Jahre unseres Jhs. wie Vyacheslavtzev und S. Frank den einzigen Bestand darstellen, wogegen die Situation in Griechenland sicherlich besser war und ist. Der Vf. hat zusammen mit Georg Galitis und Paul Wiertz das herausragende Buch, *Glauben aus dem Herzen* (München ³1994), und das Werk, *Soziologie des Christentums* (Berlin 1981), herausgebracht und somit selbst zu orthodoxer Literatur zu diesem Themenbereich beigetragen, wobei bemerkt werden muß, daß trotz des großen Interesses für die orthodoxe Spiritualität, immer noch das falsche Vorurteil besteht, daß soziale Fragen für Orthodoxe nicht aktuell sind. Das vorliegende Buch kann aber vom Gegenteil überzeugen.

Der Vf. führt im Literaturverzeichnis die von ihm benutzte Literatur auf, wobei ein Drittel der genannten Titel in griechischer Sprache geschrieben sind. Der Vf. zeigt die Grundlinien und Dimensionen des orthodoxen ethisch-theologischen Bewußtseins. Besonders interessant innerhalb der vierzehn Kapitel des Buches sind diejenigen über „Sozialität und Realität“, „Autonomie und Heteronomie“, „Freiheit und Autorität“ und „Akribie und Oikonomie im kirchlichen Leben“. Methodologische Kapitel sind diejenigen über „Ethik und Dogmen“ und „Die kirchlichen Dogmen als Wegweiser christlichen Lebens“, und mit aktuellen Themen befassen sich die Kapitel über „Die ethische Problematik der kommenden Welt“, „Die Bildung neuer ethisch-moralischer Kriterien“ und „Die ökologische Krise“.

Der Titel des Buches „Grundlinien christlicher Ethik“, wobei auf die Bezeichnung „orthodoxe Ethik“ verzichtet wird, zeigt am deutlichsten, daß die praktische Moral, die christliche Philanthropie, ein Gebiet ist, auf dem sich weniger als auf allen anderen Gebieten, die Spaltung der christlichen Welt verspüren läßt, und daß sie auf dieser Ebene am leichtesten zur Einigung finden kann. Der Vf. schreibt in gesamtchristlicher Perspektive, aber, da er orthodox ist, ist diese Perspektive tief patristisch. Wir lesen nicht die private theologische Meinung von Professoren, sondern die Ansicht der Kirchenväter, also der Kirche. Die Texte, die der Vf. zitiert, sind in ihrer Mehrheit Texte von Kirchenvätern, aber nicht selten zitiert er auch Autoritäten unseres Jahrhunderts wie den hl. Siluan den Athoniten.

Weitere Themenbereiche im vorliegenden Buch sind theologisch-anthropologische Gründe der Ethik, Asketik und andere.

Das Buch kann auch als Betrag zum innerorthodoxen Dialog gesehen werden. Das Kapitel „Die Gebote Gottes als göttliche Energie“ beispielsweise kann unterschiedlich kommentiert und diskutiert werden. Was der Vf. ganz am Anfang dieses Kapitels sagt, „Die Achse, um die sich das moralische Leben der Christen dreht, ist die Erfüllung der Gebote Gottes“, erklärt er später ausdrücklich genug nicht nur nach neutestamentlicher Exegese („Ein neues Gebot gebe ich euch: Liebt einander!“, Joh 13,34), sondern auch nach patristischer (z. B. nach Maximos dem Bekenner, der bemerkt, daß der Gott-Logos „in jedem seiner Gebote mystisch gegenwärtig ist“).

Das Buch kann abschließend als gutes Lehrbuch auch im Rahmen der ökumenischorientierten theologischen Ausbildung empfohlen werden.

Vladimir Fedorov, St. Petersburg

Olga Grizopoulou - Pigi Kazlari - Apostolos Mparlos - Georgios Tsananas, «Ο Ιησούς Χριστός, ο Καινούργιος Κόσμος του Θεού και Εμείς», (Orthodoxes Religionsbuch für die 2. Klasse Gymnasium), Hgg.: *Griechisches Kultusministerium, Pädagogisches Institut*. Illustration und künstlerische Ausstattung: *Vaso Georgiou*, Athen: Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων 1998, 309 S., ISBN: 960-06-060-5.

Das vorliegende Schulbuch stellt einen neuartigen Beitrag zu den bisherigen Religionslehrbüchern für die Sekundarstufe in Griechenland dar. Seine Autoren haben ihr Bestes gegeben, damit Jesus Christus den Schüler auf natürliche Weise vertraut wird und seine Botschaft durch eine den Jugendlichen entsprechende Methode begreiflich wird. Es geht um ein reich bebildertes Buch, dessen Farben den Interessen und Bedürfnissen der Schüler in diesem Alter entgegenkommen.

Der Titel des Buches "Jesus Christus, die Neue Welt Gottes und **Wir**" (d. h. die Schüler) unterstreicht schon von Anfang an die Teilnahme der Schüler an Ablauf und Gestaltung der Unterrichtsstunde.

Der Hauptteil jeder Unterrichtseinheit behandelt einen Abschnitt des Neuen Testaments, der nicht in seiner ursprünglichen Form, sondern in Neugriechisch übermittelt wird. Jede Unterrichtseinheit besteht aus sechs verschiedenen Ebenen, die die Zusammenarbeit zwischen Lehrer und Schüler fördern und produktive Gruppenarbeit unter den Schüler ermöglichen:

Die "Einleitung" gibt einen Überblick über das Hauptthema der Lektion und weist auf seine Problematik hin.

Der biblische "Text" ist stets ein Auszug aus den Büchern des NT und schließt ein Ereignis des Lebens Christi ein.

Die "Erläuterung" hilft dem Schüler durch die vermittelten Informationen, die Unterrichtseinheit allmählich zu begreifen. Detaillierte Angaben unterstützen gleichzeitig die Hauptlinie der Lektion.

Die "Bearbeitung" benutzt drei didaktische Methoden: a) die **Fragestellungen**, die dem Schüler ermöglichen, sein Wissen über den Text zu vertiefen, sich Gedanken über aktuelle Themen zu machen, die ethischen Prinzipien in den sozialen Bereich zu übertragen und vor allem sich das Hauptthema einzuprägen. Die Antworten finden die Schüler selbst mit Hilfe der Zusammenarbeit untereinander und der diskreten Steuerung durch den Religionslehrer, b) bei der **freien Diskussion** in der Klasse haben die Schüler die Gelegenheit sich zu äußern und die Meinungen der Mitschüler zu hören und zu beurteilen. Dabei wird besonderes die Sozialisierung jedes Einzelnen gepflegt und gefördert, und c) bei den geforderten **Hausarbeiten** beschäftigen sich die Schüler mit einer spezifischen Seite der Unterrichtseinheit und lernen in der Gruppe zu arbeiten.

Der "Hilfsstoff" bringt den Schülern Texte aus unterschiedlichen Quellen nahe: z. B. kirchliche Hymnen, Gedichte, Abschnitte von Schriften der Kirchenväter, die dem Leitfaden ein abwechslungsreiches Gepräge geben.

Die "Zusammenfassung" gibt einen Überblick über den Unterricht und hebt die wichtigsten Begriffe und Angaben hervor.

Das Buch ist in vier Kapitel gegliedert. In ihnen wird das Leben Jesu Christi Schritt für Schritt dargestellt. Die Einleitung (S. 15-40) führt die Schüler in die Umwelt Christi ein. Sowohl der hellenisch-römische als auch der jüdische Kulturkreis und sein Umfeld werden mit Landkarten (S. 15, 26), Fotografien (S. 16, 19, 23) und Rekonstruktionszeichnungen (S. 21, 22) erläutert. Die fächerübergreifende Thematik ermöglicht eine Vernetzung mit dem Geschichtsunterricht des gleichen Schuljahres. Eine hilfreiche, detaillierte Übersicht (S. 32 f.) mit den wichtigsten Daten zu jedem Buch des Neuen Testaments ergänzt diese Einführung in das Lehrbuch.

Das erste Kapitel trägt den Titel "Jesus Christus kommt und weicht die neue Welt Gottes ein" (S. 43-99). Hierbei werden die ersten Jahre des Lebens Christi bis zur Berufung der ersten Jünger vorgestellt. Die Lerninhalte werden mit Hilfe orthodoxer Ikonen (S. 50, 52, 62), liturgischer Texte (S. 48, 51, 85), von Abschnitten aus Schriften der Kirchenväter (S. 49), Bilder (S. 69, 85, 91), Fresken (S. 55, 80), Mosaike (S. 57, 81), einer Karikatur (S. 66) und von Handschriften (S. 76, 84) dargeboten. Diese Vielfalt steigert die Aufmerksamkeit der Jugendlichen und ermöglicht ihnen die Vertiefung des religiösen Denkens.

Die Gleichnisse Jesu Christi bilden das zweite Kapitel des Buches (S. 107-168). Jesus Christus wird als der allererste LEHRER dargestellt. Seine Lehre übermittelt er durch Gleichnisse, Diskussionen und Fragestellungen. Detailliert ausgeführt, dennoch abwechslungsreich gestaltet, werden die Gleichnisse des verlorenen Sohn (S. 113-118), des barmherzigen Samariters (S. 119-124), vom Weltgericht (S. 125-130) und von der falschen und rechten Sorge (S. 138-143) vorgestellt. Treffende Illustrationen (S. 110, 123), die der Phantasie und der Vorstellung des Schülers gut entsprechen, begleiten den Bibeltext. Hier wird auch auf die besondere Rolle der Frauen und der Kinder in der neuen Welt Gottes eingegangen (S. 131-137). Die Bearbeitung bleibt aber nicht nur oberflächlich, sondern wird vertieft auf die sozialen Probleme der Kinder heute (S. 136). Die religiösen Gruppen, die Führer der Epoche Christi (S. 149-150) und das "Vaterunser" (S. 155-161) schließen dieses Kapitel.

Das dritte Kapitel heißt "Christus offenbart mit seinen Wundern offenkundig die neue Welt Gottes" (S. 171-206). Hierbei werden die Wunder Christi als Signale Gottes erklärt. Fünf wichtige Wunder werden dem Schüler vorgestellt: Die Beruhigung des Sturms (S. 171-176), die Heilung des Besessenen (S. 177-181), die Heilung des Gelähmten in Kafarnaum (S. 182-186), die Heilung des Blindgeborenen (S. 187-193) und die Auferstehung der Tochter des Jairus (S. 194-197). Die Vermittlung des Lehrstoffes wird erreicht mit Hilfe von Gedichten (S. 192, 186) und persönlichen Erfahrungen (S. 185), die einen entsprechenden Bezug zum Thema "Wunder" haben. Diese Methode verstärkt die Fähigkeit der Kinder zu assoziieren. Die Verklärung Christi beendet den letzten Teil des Kapitels (S. 198-203).

Das vierte Kapitel befaßt sich mit dem Himmelreich Gottes und der Auferstehung Christi (S. 209-294). Die Bedeutung der Auferstehung des Lazarus wird sehr sparsam geschildert. Erstaunlicherweise fehlt "Die Diskussion in der Klasse" und die "Hausarbeit" bei dieser Unterrichtseinheit. Die letzten Ereignisse des Lebens Christi werden

Schritt für Schritt nachvollzogen. Der Einzug in Jerusalem (S. 215-222), das letzte Abendmahl (223-231), die Kreuzigung und die Grablegung Jesu (S. 251-261) wie auch die Auferstehung (S. 269-274) und die Himmelfahrt (S. 288-292) werden mit einer Fülle von didaktischen Materialien vorgestellt. Die Schüler bekommen einen tiefen Einblick in die Zeit des Leidens Christi.

Die Wiederholungseinheiten am Ende jedes Kapitels sind bemerkenswert gut gelungen. Fokussierende Fragen ermöglichen ein gezieltes Erarbeiten der wesentlichen Lerninhalte eines jeden Kapitels. Abwechslungsreiche Fragetypen und Aufgaben verschiedenen Charakters wie auch Puzzles ermöglichen dem Schüler seine erworbenen Kenntnisse zu festigen und zu reproduzieren.

Das Buch schließt mit einem umfangreichen Register. Dort sind anzutreffen: a) das Glossar (S. 296), das den Schülern beim Verständnis der fremden Wörter oder Ausdrücke des Lehrtextes hilft, die nach jedem Kapitel angegeben und nicht alphabetisch eingeordnet sind, b) die Bedeutung der Hebräischen Wörter in den Texten, c) das Sachregister, d) griechisches und internationales Literaturverzeichnis, e) Literatur für den "Hilfsstoff", und d) die Quellen der Illustrationen des Buches.

Kriterium für die Vermittlung des Lehrstoffs war sprachliche und begriffliche Klarheit und Anschaulichkeit (z. B. auf S. 18, wird die geographische Größe Palästinas mit der des Peloponnes verglichen). Hinzu kommen das Interesse und die Fragen der Schüler, welche Antworten aus Orthodoxer Tradition und aus dem orthodoxen Leben heraus gegeben werden können.

Die Illustratorin des Buches hat besonderen Wert auf die Qualität der Bilder und Ikonen gelegt. Neben das religiöse Bild treten auch die profane Kunst und die Photographie, die mit den verschiedenen Textelementen zusammen die gesamte Aussage zu einem bestimmten Thema prägen. Die richtige Auswahl der Farben ist psychopädagogisch bekanntermaßen von großer Bedeutung; mit dem vorliegenden Schulbuch wurde diesen Prinzipien in besonderer und gelungener Weise Rechnung getragen. Im Buch sind byzantinische Ikonen und Fresken zu finden, die nur sehr selten abgebildet sind. Es geht um wertvolle und seltene Abbildungen vom Leben Christi, die sich auf dem Heiligen Berg befinden (eine kleine Auswahl: auf S. 249 die Verspottung Christi durch die Wächter 14. Jh., auf S. 231 die Fußwaschung, auf S. 211 die Auferstehung des Lazarus 16. Jh., auf S. 80 die Taufe Christi 13. Jh., ein Werk von Emanuel Panselinos). Es ist bemerkenswert, daß in den Büchern nicht nur Ikonen der griechischen hagiographischen Tradition vertreten sind, sondern auch der serbischen (S. 259). Mosaike und Miniaturen aus Handschriften verschiedener Jahre sind sporadisch im Buch verteilt und ergeben einen guten Überblick über die kirchliche Kunst (eine kleine Auswahl: auf S. 28 der Evangelist Markus, auf S. 197 die Auferstehung der Tochter des Jairus). Andere Abbildungen sind mit kindlicher Einfachheit gemalt und ermöglichen es dem Schüler sich mit den dargestellten Personen zu identifizieren (S. 67, 86, 149).

Den orthodoxen Ikonen folgen entsprechende westliche Abbildungen gleicher Thematik. Abbildungen biblischer Ereignisse, wie z. B. von Salvador Dali Mariae Verkündigung und die Bergpredigt auf S. 47 und 140, Weihnachten von B. Hainen auf

S. 65, die Abbildung eines Rabbiner von Marc Chagall auf S. 153, helfen den Schülern die vielfältigen Möglichkeiten der kirchlichen Kunst kennenzulernen und teilweise daran Kritik zu üben.

Auffällig sind Photographien von Gottesdiensten oder anderen liturgischen Handlungen, die deutlich erkennbar außerhalb des griechischen Kulturkreises gefeiert werden (S. 227, 278, 281 Seoul, Korea). Dies unterstreicht die internationale Bedeutung der Orthodoxie. Auch andere Bekenntnisse werden erwähnt, damit den Jugendlichen die Vielfalt der Religiosität in der Welt bewußt wird (S. 159). Damit wird die interkonfessionelle Dimension dieses Lehrbuches bewiesen.

Das Alte und das Neue Testament werden in harmonischer Weise miteinander verbunden. Mehrmals wird von den Autoren betont, daß das **Alte Testament seine Erfüllung im Neuen Testament findet**. Diese Wahrheit wird den Schülern durch verschiedene Fragen bewußt gemacht (S. 46).

Das Buch vermittelt dem Schüler Texte der Kirchenväter (auf S. 49 und 117 von Nikolaos Kavalas, auf S. 159 und 202 vom Hl. Symeon dem Neuen Theologen, auf S. 141 von Johannes Chrysostomos), wie auch liturgische Texte aus den verschiedenen Liturgien des Orthodoxen Ritus (eine kleine Auswahl; auf S. 51, 65, 85, 202). Fast in jeder Unterrichtseinheit gibt es dafür einen entsprechenden Abschnitt, der in seiner ursprünglichen Form und auch auf Neugriechisch abgedruckt wird. Jedes dargestellte biblische Ereignis wird auch in den Rahmen des Kirchenkalenders eingeordnet (entsprechende Beispiele S. 57; S. 72).

Einige Lektionen werden von ausgewählten Texten der modernen Literatur (östlicher wie westlicher) begleitet, die frische Luft in die Unterrichtseinheiten bringen. (Solche sind zu treffen von Zoi Kareli auf S. 98, von Raoul Follero auf S. 129, von Nikiforos Brettakos, auf S. 159, von Kalman Miksat aus Ungarn auf S. 293, von Kostas Varnalis auf S. 265.) Gelegentlich werden Elemente der Volkstradition mit der *Theologie* verbunden, z.B. die sogenannten "Kálanta" = Weihnachtslieder (S. 64), wie auch lokale Sitten und Gebräuche (S. 83) an kirchlichen Feiertagen. Diese Fülle an Informationen und Anregungen hilft dem Schüler seinen Horizont zu erweitern. Zusätzlich wird klar, daß die Absicht der Autoren, dem Schüler über das religiöse Element hinaus einen interkulturellen Leitfaden an die Hand zu geben, gelungen ist.

Trotzdem muß man mit den folgenden Bemerkungen einige Einzelheiten bemängeln: Die Gliederung ist sehr trocken und der Inhalt zu detailliert, so daß man den Lehrstoff in einer Unterrichtsstunde nicht durcharbeiten kann. Die Druckfehler halten sich in bescheidenen Grenzen, allerdings z. B. auf S. 6 im Inhaltsverzeichnis. Einige Bilder wurden ohne Kommentar eingesetzt, z. B. S. 69, 96, 133, 136, 161, 284. Auf S. 62 könnte eine Ikone über die Geburt Christi mit goldenem Hintergrund verwendet werden, die "die *liturgische* Zeit" besser zum Ausdruck bringt. Zusätzlich ist Erklärung und Beschreibung zur gleichen Ikone beim Punkt 5 auf S. 63 nicht klar definiert. Auf S. 92 wird die Erklärung des Begriffs "Himmelreich Gottes" auf ein Bild gestützt, das den Vorstellungen der Schüler nicht entspricht. Eigenartigerweise haben die Autoren bei den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter nur westliche Abbildungen (S. 115 Boratinski und S. 118 Kenter, oder auf S. 120 Van Gogh) und

keine orthodoxen Ikonen verwendet.

Fazit: Trotz kleiner Mängel überwiegt das Positive bei weitem. In diesem Buch führt Jesus den Jugendlichen und alle Welt zur "βασιλεία" Gottes: alle werden Kinder Gottes. Zweifelsohne liegt hier ein gutgestaltetes Lehrbuch vor, das bisher in der griechisch-orthodoxen Schulpraxis fehlte. Bleibt zu hoffen, daß die Schüler den tieferen Sinn des Gedichtes von Michael Mayer (S. 293) am Ende des Schuljahres begreifen werden: "O mein Gott, ich wußte nicht. Ich hatte meine Augen auf ein anderes Ziel gerichtet. Jetzt sehe ich klar. Ich habe – mit Dir – einen langen Weg vor mir".

Maria Rantzou, Thessaloniki

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Internationales Treffen orthodox-theologischer Schulen

Vom 20. bis 26. Januar 1999 fand in der theologischen Akademie von St. Petersburg die VII. Internationale Konsultation orthodoxer theologischer Schulen statt, an der rund 100 Vertreter orthodoxer Fakultäten, Akademien, Seminare und Jugendorganisationen aus 50 Ländern teilnahmen. Der Bischof von Tichvin und der Leiter der Akademie eröffneten die Tagung, auf der vor allem Fragen der Jugendseelsorge und der theologischen Ausbildung behandelt wurden. Daneben gab es auch ein reichhaltiges Kulturprogramm, bei dem Klöster und Gebetsstätten der Region besucht wurden. Die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München wurde von der wissenschaftlichen Mitarbeiterin Dipl. theol. Maria Mastorogianni vertreten.

Treffen der Vorbereitungskommission für das panorthodoxe Konzil

Am 1. und 2. März 1999 traf die interorthodoxe Vorbereitungskommission für das heilige und große Konzil im Zentrum des Ökumenischen Patriarchates in Chambésy bei Genf zusammen. Das Treffen gestaltete sich aufgrund der kurzen Versammlungsdauer und der komplexen Themenstellung als sehr schwierig und erbrachte keine konkreten Ergebnisse. Eines der wichtigsten Probleme war die

Frage der Beteiligung anderer orthodoxer Kirchen bei der Anerkennung autokephaler und autonomer Kirchen durch das Ökumenische Patriarchat. Obwohl niemand die Führungsrolle und den Ehrenprimat des Ökumenischen Patriarchates grundsätzlich einschränken wollte, gab es immer wieder Kritik an dessen Entscheidungen; zuletzt bei der Verleihung der Autokephalie an die orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei.

Das Schlußkommuniqué enthielt zwar ein Plädoyer, die Kommission zu einem günstigeren Zeitpunkt erneut zusammenzurufen, dennoch ist das Ökumenische Patriarchat davon überzeugt, daß das Konzil im Jahr 2001 zusammentreten kann. Als Tagungsort käme neben Thessaloniki vor allem Athen in Frage. [*Orthodoxie Aktuell* 3 (1999) 7; *KNA-ÖKI* 14/15 (30.3.1999) 20; *Pantainos* 27 (1999) 157]

Panorthodoxes Symposium in Nazareth

Vom 15. - 21. März 1999 fand in Nazareth ein gesamtorthodoxes wissenschaftliches Symposium zum Thema „Verkündigung an die Gottesgebälerin - Inkarnation des Wortes Gottes“ statt. Der Einladung des Patriarchen **Diodoros I.** von Jerusalem zu diesem Treffen, das auch als erste Veranstaltung zum Jubiläumsjahr 2000 gedacht war, folgten fast alle orthodoxen Kirchen durch die Entsendung eines Repräsentanten.

Im Zentrum der Veranstaltung, die maßgeblich von dem Athener Theologieprofessor **Georgios Galitis** vorbereitet worden war, stand die theologische Frage nach der Verkündigung an die Gottesgebälerin. Das Thema wurde unter exegeti-

schen, hymnologischen und ikonographischen Gesichtspunkten behandelt.

Zu Pfingsten 2000 soll ein weiteres Symposium zum Thema „Die Orthodoxe Kirche zu Beginn des 3. Jahrtausends“ stattfinden. [KNA - ÖKI 17 (20.4.1999) 18]

Aufruf der orthodoxen Bischöfe Deutschlands zur Waffenruhe

Die orthodoxen Bischöfe Deutschlands haben anlässlich des orthodoxen Pfingstfestes am 30. Mai 1999 zur Waffenruhe auf dem Balkan aufgerufen, wobei sie in ihrer Pfingstbotschaft vom 25.5.99 jeden Krieg als eine moralische und existentielle Niederlage der Menschheit bezeichnen. Die vielen Menschen, die bei den Vertreibungen zugrunde gehen, und jene, die den Bomben und Raketen zum Opfer fallen, sind als Abbilder Gottes traurige Opfer dieses Krieges. [Radio Vatikan, 26.5./29.5.1999]

Satzung des Orthodoxen Jugendbundes in Deutschland verabschiedet

Dank der nun verabschiedeten Satzung kann der Orthodoxe Jugendbund in Deutschland als eingetragener Verein nach deutschem Recht registriert werden. Der OJB, der sich auch intensiv an der ökumenischen Zusammenarbeit unter jungen Christen beteiligen will, versteht sich laut Satzung „als Vertretung der in Deutschland lebenden jungen Menschen orthodoxen Glaubens. Er ist eine religiöse, soziale und kulturelle orthodoxe Bewegung, die in der Kirche verwurzelt ist und in deren Mittelpunkt das geistige Leben steht, ...orientiert sich an der Heiligen Schrift, insbesondere dem Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, den Überlieferungen der heiligen Kirchenväter und der gesamten Tradition der Orthodoxen Kirche“. Sein Ziel besteht darin, „das re-

ligiöse, soziale und kulturelle Leben seiner Mitglieder zu fördern, damit diese ein lebendiges Zeugnis für den orthodoxen christlichen Glauben ablegen“ und „ihren Platz in der Kirche und letztlich ihren Weg zu Gott finden“.

Die zentrale Leitung des Jugendbundes hat ein auf drei Jahre gewählter Vorstand, dem fünf Mitglieder angehören, inne. Vier davon werden direkt vom OJB gewählt, der Fünfte ist der Referent für Jugendarbeit der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland, derzeit also Pfarrer Dr. **Elias Esber** aus Köln (Patriarchalvikariat der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in Westeuropa). Dieser wurde auch von den Vorstandsmitgliedern zum Vorsitzenden des Bundes bestimmt. Die anderen am 13. März 1999 gewählten Vorstandsmitglieder sind: **Andjelka Mijajlović** (Düsseldorf) und **Dimitrios Patsavoudis** (Frankfurt) als Stellvertretende Vorsitzende, **Elisabeth Danou** (Bochum) als Generalsekretärin und **Vladimir Beekmann** (Wuppertal) als Kassenwart.

In seinem ersten Rundschreiben rief der OJB alle Jugendlichen des Landes zur aktiven Mitarbeit auf. Der Bund sieht sich selbst als die seit langer Zeit erwartete Stimme der Jugend in der Kirche und will sich in Zukunft v.a. der ökologischen Pflicht der Christen widmen, die Welt in ihrem natürlichen Gleichgewicht zu erhalten mit dem Vorsatz: „Ehren wir die Welt, so ehren wir die Schöpfung Gottes“. [KNA-ÖKI 8 (16.2.1999) 4; 13 (23.4.1999) 2]

1. Orthodoxes Jugendfestival in Deutschland

Am 24. Mai 1999 fand im Gemeindezentrum der serbischen Pfarrei des hl. Sava in Düsseldorf das 1. orthodoxe Jugendfestival in Deutschland statt. Über 500

Besucher fanden sich in Düsseldorf-Lichtenbroich ein. Der Vorstand des Orthodoxen Jugendbundes (OJB) hatte wochenlang Vorbereitung geleistet. Das Programm begann mit der Göttlichen Liturgie, die überwiegend in deutscher Sprache gefeiert wurde. Nach einem Frühstück erfolgte eine Begegnung mit Metropolit **Serafim**, dem Oberhirten der Rumänischen Metropole von Deutschland und Zentraleuropa, zum Thema „Perspektiven junger Orthodoxer in Deutschland“, wobei Metropolit Serafim die ökumenische Integration der Orthodoxen in Deutschland betonte. Anschließend fanden Auftritte verschiedener Chöre, Unterhaltungsprogramme und Informationsveranstaltungen zur orthodoxen Jugendarbeit auf deutscher und internationaler Ebene statt. In einer Schweigeminute wurde aller Opfer des Krieges, Kosovaren wie Serben, gedacht. [*Orthodoxie Aktuell* 5.6-7 (1999) 8]

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Der Ökumenische Patriarch über die Unia

Sowohl das Ökumenische Patriarchat als auch die Gesamtheit der orthodoxen Kirchen haben erklärt, daß der interkirchliche Dialog mit der Römisch-katholischen Kirche erst weitergeführt werden kann, wenn das Problem der Unia gelöst wird. Dabei sollen die bisher gemeinsam getroffenen Vereinbarungen zu diesem Thema auch von der Römisch-katholischen Kirche eingehalten werden, so der Ökumenische Patriarch, welcher andererseits auch den Wunsch und die Hoffnung äußerte, daß der Dialog in Bal-

timore fortgesetzt wird. [*Pantainos* 27 (1999) 175]

Auseinandersetzungen um Erzbischof Spyridon von Amerika

Im Erzbistum von Amerika, der größten orthodoxen Gemeinschaft in den USA, die ca. 1,5 Mio. Mitglieder in rund 500 Pfarreien umfaßt, spitzten sich die Auseinandersetzungen um Erzbischof **Spyridon** zu. Dieser trat Ende Juli 1996 als Nachfolger des sehr beliebten **Iakovos** sein Amt an. Obwohl er gebürtiger Amerikaner war, hatte Spyridon bis dahin keinerlei seelsorgerische Erfahrungen in den USA selbst aufzuweisen. Die Kritik gegen ihn konzentrierte sich hauptsächlich auf seine fehlende Anpassungsfähigkeit an die amerikanische Mentalität, auf die administrativen Veränderungen, die er bald nach seinem Antritt vornahm, den intensiven Gebrauch der griechischen Sprache, was für die Verhältnisse in den USA eher unangemessen sei, und auf seinen autokratischen Führungsstil, der mit dem demokratischen Selbstverständnis der Amerikaner kollidierte und den Laien kein angemessenes Mitspracherecht in Kirchenangelegenheiten einräume. Insbesondere die Organisation „Greek Orthodox American Leaders“ (GOAL) bekundete offen die angesammelte Kritik gegen den Erzbischof. Ihr schlossen sich im Januar dieses Jahres fünf Metropolitanbischöfe an. Die Organisation forderte den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** auf, Spyridon zum Rücktritt zu bewegen. Der Patriarch stellte sich zunächst hinter Spyridon und erklärte am 12. Januar 1999, dieser bleibe bis zu seinem Tode Erzbischof. Spyridon selbst hatte inzwischen seinen Rücktritt in Aussicht gestellt, falls es nicht bald zu einer Versöhnung käme. Am 19. August 1999 wurden die Auseinandersetzungen

beigelegt, Spyridon trat zurück und der Titularmetropolit Prof. Dr. **Dimitrios Trakatellis** wurde noch am selben Tag zum neuen Erzbischof von Amerika gewählt. [KNA-ÖKI 10 (2.3.1999) 3f.]

Neue Bischöfe für Amerika

Am 13. März 1999 erwählte die Hl. Synode des Ökumenischen Patriarchates drei neue Bischöfe für die vakanten Bischofssitze des Griechisch-Orthodoxen Erzbistums von Amerika. Bischof **Alexios** von Troas wurde zum Bischof von Atlanta, Bischof **Georgios** von Komana zum Bischof von New Jersey und der Archimandrit **Nikolaos Pissaris** zum Bischof von Detroit erwählt. Georgios wurde bereits in der Kathedrale des Hl. Johannes in Tennaflly feierlich inthronisiert. [Pantainos 27 (1999) 175; Peiraiki Ekklesia 5 (1999) 56]

Der Ökumenische Patriarch in Griechenland

Vom 20. Mai bis 5. Juni 1999 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** erstmals in seiner 1992 begonnenen Amtszeit offiziell Griechenland. Teile Griechenlands, die der Obhut des Ökumenischen Patriarchates zugeordnet sind, hatte Bartholomaios schon zuvor besucht. Diesmal wurde er in Athen feierlich von Erzbischof **Christodoulos I.** empfangen. Am Sonntag, dem 23. Mai, fand in der Athener Kathedrale eine Patriarchal- und Synodalliturgie statt. Hierbei wurde die Bedeutung des Ökumenischen Patriarchates für die Gesamtorthodoxie hervorgehoben. Trotz der schwierigen äußeren Gegebenheiten sei das Ökumenische Patriarchat wie ein Licht in der Finsternis.

Der Ökumenische Patriarch nahm an einem internationalen Treffen orthodoxer Journalisten teil. Außerdem wurde er im

griechischen Parlament mit einer Sondersitzung geehrt. Bartholomaios wies klar darauf hin, daß die westlichen Medien in verschleierte Form ein antiorthodoxes Bild vermitteln. Natürlich sei man sich der Schwächen und Fehler der orthodoxen Christen einschließlich der Führer traditionell orthodoxer Länder bewußt, eine derartige Fehlinterpretation, die eigennützigen Zwecken diene, sei allerdings nicht zulässig. Auch im Westen wo man sich einerseits auf das Christentum als Grundlage der Kultur berufe, verhalte man sich andererseits kriminell und negativ gegenüber den Mitmenschen. Das „Du“ müsse wieder vorherrschen und nicht das egoistische „Ich“, damit eine friedliche Koexistenz unter den Menschen möglich werde. Ohne den Jugoslawienkrieg ausdrücklich zu benennen, betonte der Patriarch, daß es auf internationaler Ebene beiderseitigen Nachgebens bedürfe, um die Probleme zu lösen.

Die Reise des Patriarchen führte nach Ägina, Epiros und Makedonien und endete am 5. Juni in Thessaloniki. [Orthodoxie Aktuell 6-7 (1999) 19f]

Benennung einer Straße in New York nach dem Ökumenischen Patriarchen

Die 23rd Avenue im griechischen Viertel von New York, Astoria, wurde umbenannt und heißt jetzt „Ökumenischer-Patriarch-Bartolomaios-Allee“. Anläßlich des griechischen Nationalfeiertages, am 25. März 1999, fanden offizielle Feierlichkeiten im Rathaus von New York statt. Die Umbenennung erfolgte am 12. März 1999 durch ein vom Stadtparlament verabschiedetes Gesetz. [Pantainos 27 (1999) 175]

Metropolit Theodosios von Tokio verstorben

Am 9. Mai 1999 verstarb Metropolit **Theodosios** von Tokio und Primas der orthodoxen Kirche in Japan im Alter von 64 Jahren an Krebs. Er wurde 1935 als Kind einer japanischen buddhistischen Familie geboren (sein weltlicher Name war Shinji Nagachima), besuchte aber in seiner Studienzeit die Auferstehungskathedrale im Zentrum von Tokio, wo er das Christentum kennenlernte und 1952 auf den Namen Basilios getauft wurde. Er studierte am Seminar der Orthodoxen Theologie in Tokio und am Seminar des Hl. Tichon in Pennsylvania (USA). Er war der erste Japaner, der in seinem Land 1968 zum Bischof geweiht wurde. Er übernahm 1970 die Diözese von Kyoto, und 1972 wurde er für die Orthodoxe Kirche Japans zum Metropoliten von Tokio gewählt. In seiner 27jährigen Dienstzeit bemühte er sich um die Verbesserung der Missionsarbeit und um die Entwicklung der karitativen Tätigkeit der orthodoxen Kirche. [SOP 240 (1999) 9]

Restaurierung mehrerer Athos-Klöster

Die Europäische Investitionsbank (EIB) hat sich bereit erklärt, die Restaurierung mehrerer Klöster auf dem Berg Athos zu finanzieren. Gemäß der Vereinbarung, die die Bank im Juni 1999 mit der griechischen Regierung schloß, werden ca. 15,3 Millionen Mark zur Verfügung gestellt werden. Die Förderung geschieht im Rahmen eines 1996 vereinbarten Planes, der die Restaurierung der 20 Klöster in einem Zeitraum von 10 Jahren vorsieht. Dafür ist eine Gesamtsumme von rund 206,6 Millionen Mark veranschlagt, die größtenteils von der EIB aufgebracht wird. [KNA-ÖKI 24 (1999) 23]

Feierliche Schlüsselrückgabe der Salvatorkirche in München

Am Sonntag, dem 27. Juni, fand die offizielle Rückgabe der Schlüssel der Salvatorkirche, die seit dem 17. Mai 1999 wieder der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland untersteht, durch die Bayerische Staatsministerin, Frau **Monika Hohlmeier**, an den Metropoliten **Augoustinos** von Deutschland statt. Vorausgegangen war die Feier der Göttlichen Liturgie, die von Metropolit Augoustinos, Bischof **Dimitrios** von Thermai und mehreren Priestern und Diakonen zelebriert wurde. Darauf ernannte Metropolit Augoustinos den Protopresbyter **Apostolos Malamoussis**, bischöflichen Vikar der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, zum Protopresbyter des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel durch Beschluß Seiner Allheiligkeit, des Patriarchen **Bartholomaios I.** Im Anschluß an die Feierlichkeiten waren Gemeinde und Gäste zu einer freundschaftlichen Agape mit Kaffee und Kuchen eingeladen.

Am 25. Februar 1999 hatte die „griechische Kirchengemeinde München und Bayern“ beim Europäischen Gerichtshof gegen die Rückgabe der Salvatorkirche durch das Bundesverfassungsgericht an die griechische Metropolie Beschwerde geführt. Als Begründung wurde angegeben, das Urteil verletze die Menschenrechte der Gemeinde, die dadurch gezwungen sei, ihr Eigenleben aufzugeben. Die Beschwerde richtete sich gegen die bereits am 15.11.1990 vom Verwaltungsgerichtshof und am 25.10.1995 vom Bundesverfassungsgericht gefällten Urteile. (Vgl. unten S. 276 ff.) [Süddeutsche Zeitung 34, (11.2.1999) 21]

Byzantinische Sammlung auf Kreta ausgestellt

In der Auferstehungs-Kirche in Chania auf Kreta ist jetzt die dortige Sammlung byzantinischer und postbyzantinischer Kunst der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. Die ausgestellten Wandmalereien, Ikonen, Münzen, Mosaik, Schmuckstücke und Keramikfragmente dokumentieren vor allem die frühe Geschichte Westkretas. [KNA-ÖKI 12 (16.3.1999) 13]

Georges Tssetsis geht in den Ruhestand

Der langjährige Vertreter des Ökumenischen Patriarchates beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, **Georges Tssetsis**, ist im Juli 1999 in den Ruhestand getreten. Tssetsis, der bei seinem Abschied als „Mann des Dialogs“ gewürdigt wurde, wird aber weiterhin Mitglied des Exekutiv- und Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen bleiben. [Rheinischer Merkur 28 (9.7.1999) 25]

Ehrung von P. Johannes Düsing

Der Ökumenische Patriarch **Bartolomaios I.** beglückwünschte P. **Johannes Düsing**, langjährigen Korrespondenten des OFo, zu seiner Ernennung zum Päpstlichen Ehrenprälaten.

2. Patriarchat von Alexandrien

Renovierungsarbeiten an den Patriarchalgebäuden in Alexandrien

Nach zwei Jahren Vorbereitung und archäologisch-wissenschaftlicher Forschung haben die Renovierungsarbeiten an den Patriarchalresidenzen in Alexandrien und Kairo begonnen. Das um 1840 in Alexandrien erbaute Patriarchalgebäude umfaßt außer den Büro- und Wohnräumen auch ein Museum und die wertvolle historische Patriarchalbibliothek. Die Gebäude

sollen nicht nur erhalten, sondern auch erweitert und technisch für die heutige Nutzung eingerichtet werden, wobei dem Museum nach Abschluß der Arbeiten doppelt so viel Raum zur Verfügung stehen wird, damit auch die seit Jahrhunderten in der Schatzkammer aufbewahrten Kunstwerke dem Publikum zugänglich werden. Auch die Bibliothek soll erweitert werden, so daß zahlreiche Manuskripte, Codices und seltene Bücher für die Forschung erreichbar werden. Außer den Patriarchalgebäuden sollen auch das historische Kloster des hl. Savvas in Alexandrien und die Kirche des hl. Georgios in Alt-Kairo renoviert werden. [Orthodoxie Aktuell 5 (1999) 9; KNA-ÖKI 24 (8.6.1999) 13]

Medizinisches Zentrum in Kamerun

Am 27. April 1999 wurde das erste Medizinische Zentrum der Mission in Kamerun durch den Metropolitan **Theodoros** eingeweiht. Anwesend waren der griechische Botschafter, Vertreter des Gesundheitsministeriums und viele griechische und kamerunische orthodoxe Christen. 1994 hatte Patriarch **Petros VII.**, als er noch Metropolitan von Kamerun war, den Grundstein gelegt und mit Hilfe der orthodoxen Kirche von Finnland den Bau begonnen. Bislang sind dort bereits über 2000 Menschen aus der gesamten Umgebung medizinisch betreut worden. Der Gebäudekomplex umfaßt auch 4 Wohnungen und die Kirche des hl. Georgios. Anläßlich der offiziellen Einweihung wurden nach der hl. Karsamstagsliturgie in allen Pfarreien der Metropole von Kamerun viele Katechumenen getauft und erhielten als Geschenk ein Kreuz und eine Ikone. [Peiraiiki Ekklesia 6 (1999) 49]

Besuch des Patriarchen auf Ägina

Am 8. und 9. November 1998 besuchte Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika anlässlich der Feierlichkeiten zum Fest des hl. Nektarios die Insel Ägina. Er pilgerte zum Kloster der Hl. Dreieinigkeit, das der Heilige gründete und in dem er auch seine letzten Lebensjahre verbrachte. Auch sein Grab befindet sich dort. Am 9. November 1998 feierte der Patriarch gemeinsam mit dem Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland die Göttliche Liturgie, anschließend verlas er den synodalen Beschluß über die Wiederherstellung der gestörten kanonischen kirchlichen Ordnung und über die Vergebungsbitte des Patriarchats. [*Pantainos* 24 (1998) 565; 567f.]

Patriarch Petros VII. besucht Rußland

Am 22. April 1999 stattete Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien gemeinsam mit einer hochrangigen Delegation seines Patriarchates dem Patriarchat von Moskau erstmalig nach seiner Wahl im April 1997 einen achttägigen Besuch ab. Er wurde von **Aleksij II.**, dem Patriarchen von Moskau und ganz Rußland, von Mitgliedern der Heiligen Synode und von anderen offiziellen Persönlichkeiten empfangen. Im Rahmen dieses Besuches wurde auch der neue Sitz der Ständigen Vertretung des Patriarchates von Alexandrien bei der russischen orthodoxen Kirche eröffnet, der sich bisher im ukrainischen Odessa befunden hatte. Die russische orthodoxe Kirche erhielt für ihre Vertretung die Kirche des hl. Demetrios von Thessaloniki in Kairo. [*Orthodox Observer* 5 (1999) 10; *Peiraike Ekklesia* 5 (1999) 60; *Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 6]

Besuch des Patriarchen von Alexandrien auf Zypern

Vom 21. bis 28. Mai 1999 hat Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien offiziell die Kirche von Zypern auf deren Einladung hin besucht. Es ist das erste Mal seit seiner Inthronisation im Februar 1997, daß er das Land besucht, in dem er geboren wurde und sein Theologiestudium am Seminar des hl. Barnabas in Nikosia absolvierte. Er betonte in seinen Reden die historischen Bande zwischen der Kirche von Zypern und dem Patriarchat von Alexandrien. Er versicherte dem schwer geprüften zypriotischen Volk, daß er ihm beistehe und es in seine Gebete einschließe. Der Erzbischof **Chrysostomos** von Zypern äußerte seine Freude über den Besuch und die Absicht, die Beziehungen zwischen beiden Kirchen zu vertiefen. [*SOP* 240 (1999) 15]

3. Patriarchat von Jerusalem

Christen erhalten erstmals Schlüssel für die Grabeskirche

Zum ersten Mal seit fast 800 Jahren werden die Christen einen Schlüssel für die Jerusalemer Grabeskirche bekommen. Die Grabeskirche in der Altstadt gilt als wichtigster Ort der Christenheit. Die erste Kirche an dieser Stelle wurde unter Kaiser Konstantin dem Großen ab 326 errichtet und 335 eingeweiht. Nach Zerstörungen im siebten, elften und neunzehnten Jahrhundert kam es zu Wiederaufbauten und Ergänzungen; ein Gewirr aus Kirchen, Kapellen und Anbauten entstand, und von den ursprünglich zwölf Eingängen wurden elf zugemauert. Seit der Niederlage der Kreuzritter gegen Sultan Saladin im zwölften Jahrhundert erhielten die muslimischen Familien Nusseibeh und Dschudeh das Privileg, die bislang einzige Tür zur Grabeskirche hü-

ten zu dürfen. Nach Einigung der drei großen christlichen Kirchen (der griechisch-orthodoxen, der lateinischen und der armenischen) in Jerusalem, in deren gemeinsamem Besitz die Grabeskirche ist, über die neue Eingangstür und nach deren Fertigstellung wird der Schlüssel dazu den Kirchenvertretern übergeben. Im Hinblick auf die zum Jahr 2000 erwarteten Pilgerströme wird aber bereits über weitere Ein- und Ausgänge zur Kirche spekuliert, denn Israel erwartet im Jahr 2000 mehr als vier Millionen Pilger; die Grabeskirche verkraftet derzeit jährlich rund 750.000 Besucher. [KNA-ÖKI 27 (29.6.99) 18]

4. Patriarchat von Rußland

Zweijähriges Bestehen des neuen Religionsgesetzes

Seit dem 1. Oktober 1997 ist in der Russischen Föderation ein Religionsgesetz in Kraft. Es soll u.a. auch das unkontrollierte Vordringen zweifelhafter religiöser Gruppierungen verhindern. Die 1990 eingeräumte Gleichheit aller Religionsgemeinschaften wurde angesichts des Proselytismus deutlich eingeschränkt. Religiöse Gruppen, die weniger als 15 Jahre in Rußland registriert sind, verlieren die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. In der Präambel des Gesetzes wird zwar erwähnt, daß der Beitrag der nicht-orthodoxen Religionen als „unabdingbarer Bestandteil des historischen Erbes der Völker Rußlands respektiert“ wird, aber in der Praxis scheint sich eine Entwicklung abzuzeichnen, das Gesetz teilweise gegen diese Gemeinschaften anwenden zu wollen. Dabei wird zwar vorwiegend gegen suspekt Gruppen von Neureligionen vorgegangen, aber auch andere Religionsgemeinschaften sind betroffen, denen ebenfalls Proselytismus

vorgeworfen wird. Als Beispiel dafür läßt sich die russische Visua-Praxis anführen. Ausländische Mitarbeiter katholischer oder protestantischer Einrichtungen erhalten in der Regel kein Jahresvisum, sondern nur noch ein Dreimonats-Visum, was ihre Tätigkeitsmöglichkeiten stark einschränkt. [G2W Rundschau 1 (1999) 7]

Ehemaliger Metropolit Filaret sorgt für Unruhe

Nach Angaben des Informationsdienstes „Orthodoxie in Rußland“ bemüht sich der 1997 exkommunizierte Metropolit **Filaret** der ukrainischen Kirche um den Aufbau einer parallelen kirchlichen Jurisdiktion, die sich über Gebiete der kanonischen orthodoxen Kirchen erstrecken soll. Zu diesem Zweck versammelt er amtsenthobene Priester um sich und versucht außerdem, verschiedene schismatische Gruppierungen in der Diaspora in seine Bewegung aufzunehmen. Von Seiten des Ökumenischen Patriarchates hieß es dazu, daß dies im Augenblick keine Bedrohung für die Orthodoxie darstelle. Dennoch solle durch deutliche Worte dafür gesorgt werden, daß auf längere Sicht keine Verwirrung und Spaltung unter den Gläubigen entstehe. [Orthodoxie Aktuell 3 (1999) 2f.]

Besuch des Patriarchen von Rußland in Serbien

Am 20. April 1999 besuchte Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland Belgrad und versicherte dem Volk Serbiens den Beistand seiner Kirche und des russischen Volkes. Er traf sich mit dem Patriarchen **Pavle**, den Präsidenten **Milošević** und **Milutinović** und mit dem Führer der Kosovo-Albaner **Rugova**, mit denen er über die Krisensituation im Kosovo sprach. Er verurteilte die überhebli-

che und heuchlerische Haltung der NATO, welche trotz der Appelle der orthodoxen Kirchen eine Unterbrechung der Bombenangriffe sowohl zur Osterzeit der Westkirchen als auch zur Osterzeit der Orthodoxie ablehnte. [*Episkepsis* 569 (30.4.99) 4]

Zweifel des Patriarchen über Nützlichkeit eines Papstbesuches

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland zweifelt an der Nützlichkeit eines Papstbesuches in Moskau, da die proselytischen Aktivitäten der Katholiken in der Region und insbesondere in der Ukraine mit einem Händedruck vor Fernsehkameras nicht aufgehoben werden. Vielmehr wünscht er die Unterzeichnung eines gemeinsamen Dokuments über die Proselytismus-Frage. [*Radio Vatikan*, 26./29.5.99]

Russische Kirche in Belgrad bei Bombenangriff getroffen

Beim NATO-Luftangriff vom 23. April 1999 auf die jugoslawische Hauptstadt, bei dem das Radio- und Fernsehgebäude Belgrads beschossen wurde, wurde auch die in den 20er Jahren von russischen Emigranten errichtete Kirche der Hl. Dreieinigkeit, welche nur 100 Meter entfernt steht, getroffen, wobei die Kuppel zerstört und drei Säulen der südlichen Außenwand zerbrochen wurden. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 9]

Patriarch Aleksij würdigt ökumenischen Kirchenrat in Estland

Anlässlich des 10jährigen Bestehens des Ökumenischen Rates der Kirchen in Estland erklärte der Moskauer Patriarch **Aleksij II.** in einer Grußbotschaft, daß es dem Rat zu verdanken sei, daß man spalterischen Kräften entgegenwirken und das gegenseitige Verständnis der Kirchen

wahren konnte. Daneben wirke der Rat als „äußerst wichtiger stabilisierender Faktor“ in einer Zeit wachsenden Nationalbewußtseins und innerethnischer Probleme. Hintergrund dieser Würdigung sind die nationalen und konfessionellen Spannungen, die seit der Unabhängigkeit Estlands verstärkt auftraten, ebenso wie der Versuch einer Loslösung der estnischen Orthodoxie vom Moskauer Patriarchat, der 1996 zu einem schweren Konflikt zwischen Moskau und Konstantinopel führte. [*KNA-ÖKI* 24 (8.6.1999) 21]

125jähriges Jubiläum der russischen orthodoxen Kirche in Dresden

Am Sonntag, dem 6. Juni 1999, feierte die russisch-orthodoxe Gemeinde zu Dresden das 125jährige Jubiläum ihres Gotteshauses, das im Jahre 1874 dem hl. Simeon vom wunderbaren Berge als Schutzpatron und Stifter geweiht worden war. Die feierliche Liturgie zelebrierten Erzbischof **Kliment** von Kaluga, der Gesandte des Patriarchen von Moskau, und Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland, begleitet von vielen aus Deutschland und Rußland angereisten Geistlichen. Zum Abschluß des Gottesdienstes zogen die Betenden, denen sich auch viele Dresdener voller Interesse und Anteilnahme angeschlossen hatten, in der Kreuzesprozession um ihre Kirche. [*Stimme der Orthodoxie* 2 (1999) 13]

Neue Statistik in Moskau

Die neueren demographischen Erhebungen in Rußland bestätigen eine Festigung der orthodoxen Kirche. So haben 54% der Befragten in Moskau angegeben, sie seien orthodox. Drei Prozent bekannten sich zum Islam und je ein Prozent zum römischen Katholizismus oder zu einer protestantischen Gruppe. Die restlichen 42 % wollten allerdings keine Anga-

ben machen. Von den Gläubigen stehen 57 % in Beziehung zu ihrer Kirche. Diese Tatsache läßt sich auf den Mangel an nahe gelegenen Kirchen zurückführen, der vor allem in den Vororten gravierend ist. Bislang sind erst 15 % der orthodoxen Kirchen Moskaus restauriert, ferner eine der vier Moscheen und eine der beiden römisch-katholischen Kirchen. [*Orthodoxie Aktuell* 6-7 (1999) 26]

Metropolit Iriney von Wien und ganz Österreich verstorben

Am 26. Juli 1999 wohl vorbereitet verstarb Metropolit **Iriney** (Susemihl) von Wien und Österreich wenige Tage nach Vollendung seines 80. Lebensjahres in seiner Münchener Stavropigie in der Glyzinienstraße nach langer Krankheit. Die Beisetzung fand am 29. Juli um 15 Uhr auf dem Münchener Waldfriedhof, Alter Teil, statt.

5. Patriarchat von Serbien

Serbischer Patriarch besucht Paris

Vom 11. bis 13. Februar 1999 besuchte Patriarch **Pavle I.** erstmals Frankreich. Während seines Aufenthaltes zelebrierte er in der Kirche des hl. Savva, besuchte das Theologische Institut Saint Serge und traf mit verschiedenen orthodoxen Bischöfen Frankreichs zusammen. Trotz der Bemühungen der französischen Botschaft in Belgrad kam es weder zu einem Treffen mit dem französischen Staatspräsidenten noch mit dem Außenminister. Mit Blick auf die zeitgleich tagende Kosovo-Konferenz im Schloß Rambouillet forderte der Patriarch eine „gerechte und ausgleichende“ Lösung des Kosovo-Konfliktes. Das Kosovo stelle für alle Serben einen besonderen Landstrich dar. Daher hoffe er, daß man eine Lösung finde, die allen gerecht werde, die dort ihre

Heimat haben. [*Orthodoxie Aktuell* 3 (1999) 9]

Serbischer Patriarch in Kroatien

Am 16. März 1999 besuchte Patriarch **Pavle I.** Kroatien und trug so zu Fortschritten in der gemeinsamen Wiedernäherung zwischen serbischen Orthodoxen und Katholiken bei. Der Patriarch besprach in Zagreb mit dem katholischen Primas Kroatiens, Erzbischof **Josip Bozanić**, eine Verbesserung des ökumenischen Dialogs, der nach Bekunden einer gemeinsamen Kommission im vergangenen November durch ständige Kontakte aufrechterhalten werden soll. Im letzten Kriegsjahr hat sich der Anteil der Serben in Kroatien weiterhin von ursprünglich zwölf auf jetzt knapp fünf Prozent vermindert. Auch wurden in den im Krieg serbisch beherrschten Gebieten Kroatiens neben einer Vielzahl orthodoxer viele katholische Kirchen zerstört. [*Süddeutsche Zeitung* (17.3.1999) 8]

Wichtige Rolle Orthodoxer bei der Befreiung der US-Soldaten

Während westliche Medien vor allem die Rolle des früheren amerikanischen Präsidentschaftskandidaten, **Jesse Jackson**, bei der Befreiung der drei in Jugoslawien gefangenen US-Soldaten betonten, wurde übersehen, daß diese humanitäre Aktion durch die Mitwirkung Orthodoxer, besonders serbisch-orthodoxer Vertreter aus den USA, erfolgreich war. Eine Delegation, der unter anderem der serbisch-orthodoxe Bischof **Mitrofan (Kodić)** aus den östlichen USA angehörte, trug wesentlich dazu bei, daß es zu dem entscheidenden Treffen mit Präsident **Milošević** kam. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 6]

Kirche des hl. Nikolaos vom Bombardement betroffen

Am 26. Mai 1999 wurde in Kosovo-Metohija eine der ältesten Kirchen Serbiens, die Kirche des hl. Nikolaos in Gornja Brnjica, von zwei NATO-Raketen getroffen und beschädigt, obwohl sich in der Nähe nach Angaben der Dorfbewohner, die vor kurzem die Kirche restauriert hatten, weder eine Polizei- noch eine Militärstation befand. Mit Gottes Hilfe blieben die Ikonen und die Heiligenreliquien der Kirche unversehrt, - allein das Mauerwerk erlitt Schäden. [*Orthodoxie Aktuell* 6-7 (1999) 27]

Metropolit Mihail von Ohrid gestorben

Am 13. Juli 1999 verstarb der Metropolit der mazedonischen orthodoxen Kirche **Michail** (Gogov) von Ohrid im Alter von 87 Jahren in Skopje. 1967 hatte die mazedonische orthodoxe Kirche ohne Zustimmung des Belgrader Patriarchates, aber mit Unterstützung der kommunistischen Regierung, ihre Autokephalie erklärt. Bis heute wurde dieser Schritt von der Weltorthodoxie nicht akzeptiert. Metropolit Michail leitete die Kirche der Früheren Jugoslawischen Republik Makedonien seit Dezember 1993. Bis zur Wahl eines Nachfolgers wird Metropolit **Kiril Popvovski** die Kirche leiten. [*KNA-ÖKI* 29 (13.7.99) 14]

Krieg der NATO gegen Jugoslawien

Der Krieg, den die NATO vom März bis Juni 1999 gegen Jugoslawien geführt hat, wurde unter orthodoxen Christen einstimmig verurteilt. Einige offizielle Stimmen darüber werden im Anhang III veröffentlicht. (s. unten S.)

6. Patriarchat von Rumänien

Neue Statistik der rumänischen orthodoxen Kirche

Nach den letzten statistischen Auswertungen für das Jahr 1998 gibt es in Rumänien zur Zeit 23 Bistümer mit insgesamt 10.069 Pfarreien, ferner 347 Männer- und Frauenklöster sowie 124 Skiten; die Gesamtzahl der Kirchen und Kapellen beträgt 13.627. Im Jahre 1998 wurden 145 Kirchen neu errichtet, weitere 660 befinden sich noch im Bau. Insgesamt wirken in Rumänien 10.068 orthodoxe Priester, von denen allein 584 im Jahr 1998 neu geweiht wurden, und 161 Diakone. In den Klöstern leben 6.628 Mönche und Nonnen. An 37 Theologischen Seminaren mit Fachhochschulniveau studieren 5.916, an den 15 Theologischen Fakultäten des Landes 6.662 Studenten. Den Religionsunterricht in den rumänischen Schulen erteilen derzeit 9.370 Lehrer, wovon 3.948 Priester sind. Der Vorschlag der rumänischen orthodoxen Kirche, Religion allgemein in das Erziehungsprogramm aller Schulformen und -klassen aufzunehmen, wird zur Zeit im Parlament diskutiert. Auch im Publikationswesen wurden Fortschritte erzielt: das Patriarchat in Bukarest gibt fünf, die restlichen Bistümer und Pfarreien geben 38 Zeitschriften heraus. [*Orthodoxie Aktuell* 3 (1999) 7]

Papstbesuch in Rumänien

Vom 7. bis 9. Mai 1999 besuchte Papst **Johannes Paul II.** Rumänien. Eine festliche Liturgie mit Patriarch **Teoctist** und den rumänischen Bischöfen auf dem Bukarester Unirii-Platz, der rund 100.000 Menschen, unter ihnen auch der Staatspräsident **Constantinescu** beiwohnten, war der Höhepunkt des Besuches. Während des Gottesdienstes wurde der Friedenskuß zwischen dem Papst und dem

Patriarchen ausgetauscht. Aussöhnung zwischen den Christen und Einheit zwischen den Kirchen waren die großen Themen dieser historischen Papstreise, die erste in ein überwiegend orthodoxes Land. Möglich wurde sie durch römische Zugeständnisse an die orthodoxen Gastgeber, unter anderem durch ein Stillhalteabkommen über die strittige Frage des Kirchenbesitzes der Unierten und durch den Verzicht auf einen zunächst geplanten Besuch des Papstes in Siebenbürgen, wo die unierten und die katholischen Siedlungsgebiete liegen. Auf diese Weise erhielt die Reise einen noch deutlicheren ökumenischen Charakter. Der Papst erwähnte gleichwohl, daß es die Gerechtigkeit erfordere, daß die griechisch-katholische Kirche (die Unierten) das zurückerhalte, was man ihr einst weggenommen habe, soweit dies möglich sei; die Probleme und Schwierigkeiten der Geschichte auf beiden Seiten ließ er in diesem Zusammenhang nicht außer acht. Ob sich daraus ein besseres Verhältnis der Kirchen entwickelt und ob sich die Differenzen und Schwierigkeiten der jahrhundertalten Trennung bearbeiten lassen, hängt von den Entwicklungen der nächsten Zeit ab, vor allem von der Haltung der Römisch-katholischen Kirche bezüglich des Proselytismus. Beide Kirchenführer sandten einen gemeinsamen Appell an die NATO und die serbische Regierung, den Dialog wieder aufzunehmen und den Krieg zu beenden, damit auch die sinnlosen Menschenopfer ein Ende finden.

Der Papst bewertete seine Rumänienreise als „Ereignis von historischer Tragweite“ und dankte der göttlichen Vorsehung für die Ermöglichung dieser Reise, die nach menschlichem Ermessen noch vor kurzem unmöglich erschien. [KNA-ÖKI 20 (11.5.1999) 3; 21/22 (18.5.1999) 2;

Orthodoxie aktuell 5 (1999) 4; Herder Korrespondenz 52 (6/99) 277ff.]

7. Patriarchat von Bulgarien

Restaurierung von Kirchen schreitet voran

Mit Hilfe eines besonderen Fonds konnte die Zahl der sanierungsbedürftigen Kirchen in Bulgarien auf noch knapp über hundert Kirchen gesenkt werden. Mit den 60 seit 1990 neu errichteten orthodoxen Kirchen gibt es nun im Land rund 3500 Kirchen, Klöster und Kapellen. [KNA-ÖKI 12 (16.3.1999) 13]

Die bulgarische Kirche und die Ökumene

Die Haltung der orthodoxen Kirche Bulgariens in Bezug auf die Ökumene wurde im April 1998 mit ihrem Beschluß, den Ökumenischen Rat der Kirchen zu verlassen, deutlich. Als Gründe dafür wurden angegeben, daß sich kein befriedigender Fortschritt im theologischen Dialog unter den Christen verzeichnen ließe, daß aufgrund der Zunahme protestantischer Sekten der Bruch immer deutlicher würde und daß es viele Abweichungen vom ursprünglichen ökumenischen Anliegen gebe. Daß es aber in der Frage der Modalitäten des Austritts noch keine Einigung gibt, läßt sich als Zeichen werten, daß der Verzicht auf die Mitgliedschaft im ÖRK noch nicht endgültig ist. Um die momentane Lage besser einordnen zu können, müssen verschiedene Entwicklungen innerhalb der bulgarischen Orthodoxie berücksichtigt werden. Zunächst ist die nicht ganz einfache Situation der Kirche im postkommunistischen Bulgarien zu erwähnen, die den Rahmen für die ökumenischen Bemühungen abgibt. Der Synodalverwaltung gelang es weder, das Thema Kollaboration befriedigend aufzuarbeiten, noch eine Regelung mit einer der beiden großen

Parteien bezüglich der Rückerstattung enteigneten Kirchenbesitzes zu finden. Darüber hinaus konnte noch keine neue Personalstruktur eingeführt werden, die auch dem Problem des Personalmangels gerecht wird. Schließlich wirkt sich die schlechte finanzielle Lage, besonders im Bereich von Caritas und Öffentlichkeitsarbeit aus.

Als weiterer zentraler Faktor ist das Schisma in der bulgarischen Kirche selbst zu nennen. Hintergrund dafür ist u.a. die an Patriarch **Maksim** geübte Kritik, sein Amt nicht legal auszuüben. Die daraus resultierende Spaltung um die sog. Pimensynode konnte zwar durch das Panorthodoxe Konzil im Herbst 1998 versöhnt werden. Dennoch läßt sich nicht sagen, daß dadurch jegliche Spaltungsgefahr abgewendet wurde. Das Fehlen der meisten ehemals schismatischen Bischöfe bei der Versöhnungsliturgie, aufkommende Stimmen, daß die Beschlüsse des Konzils manipuliert worden seien, und die immer wieder formulierte Forderung nach dem Rücktritt des Patriarchen Maksim sind Anzeichen dafür, ebenso wie die Weigerung der Ex-Schismatiker, sich an der Versammlung vom Oktober 1998 zu beteiligen. ... Das Problem der Spaltung ist auch im Kontext der Ökumene nicht zu vernachlässigen. Zum einen wurde es von den Schismatikern genutzt, um den Anhängern Maksims Abweichung von Kanones und Tradition der Kirche vorzuwerfen, zum anderen trägt es dazu bei, daß enttäuschte Christen sich den Altkalendariern zuwenden, die sich immer wieder gegen den „häretischen Ökumenismus“ aussprechen.

Daneben ist zu beachten, daß die Ökumene in Bulgarien grundsätzlich keinen leichten Stand hat. Das liegt zunächst daran, daß sie im Kommunismus unbekannt war und heute noch relativ unbe-

kannt ist. Desweiteren erschweren die ökumenischen Bemühungen einerseits die sich mehrenden Stimmen bulgarischer Intellektueller, die einen eigenen kulturellen und politischen Weg Bulgariens unter besonderer Beachtung seiner Traditionen fordern, andererseits die zunehmende Polemik gegen die Ökumene von seiten der Presse und der politischen Parteien sowie das Problem der Missionstätigkeit westlicher Kirchen. Damit dieses Anliegen innerhalb Bulgariens besser verwirklicht werden kann, müßten nach Ansicht bulgarischer Theologen Traditionen und Wandlungen der Orthodoxie genauer beachtet werden und die Anliegen und Ziele der Ökumene selbst zum Gegenstand der Aufklärung werden. [Vladimir Athanasov, Neustetten]

8. Kirche von Zypern

Pilgerfahrt zum Kloster des hl. Apostels Andreas

Am 13. April 1999 wurden im Rahmen einer Wallfahrt zum Hl.-Andreas-Kloster im besetzten Teil Zyperns die 1.452 griechischen Gläubigen von ihren türkischen Landsleuten freundlich aufgenommen. Trotz aller Bemühungen der zypriotischen Regierung um intensivere Kontakte zwischen den beiden Volksgruppen bleibt dies die einzige Möglichkeit für griechische Zyprioten, die Demarkationslinie zu überschreiten. [Orthodoxie Aktuell 6-7 (1999) 25]

Zerstörung von Kirchen kritisiert

Die türkisch-zypriotische Tageszeitung „Avrupa“ hat die Zerstörung von orthodoxen Kirchen im besetzten Teil der Insel kritisiert. Dies sei ein Armutszeichen für die eigenen Behörden; die türkischen Zyprioten würden international als Vandalen bezeichnet. In dem Zeitungsartikel

wird darauf hingewiesen, daß die griechischen Zyprioten die Moscheen im Süden der Insel nicht ebenso behandelten, und es wird auch von der Schändung christlicher Friedhöfe im besetzten Gebiet berichtet. Schätzungsweise sind mehr als 500 orthodoxe Kirchen in den besetzten Gebieten geplündert, zerstört oder in Ställe und Lagerhallen umfunktioniert worden. Die Zeitung beklagt die Tatenlosigkeit des Denktash-Regimes, das diesen Mißbräuchen nicht entgegentritt. [*Zypern Nachrichten* 6 (1999) 3]

Ikonenrückgabe

Eine seit 25 Jahren in Schweizer Privatbesitz befindliche Ikone des Evangelisten Matthäus ist der Kirche von Zypern zurückgegeben worden. Das aus dem 16. Jahrhundert stammende Heiligenbild war nach Angaben der „Athener Zeitung“ 1974 nach der Invasion türkischer Truppen aus dem Antifonitis-Kloster in Nordzypern gestohlen worden. Der Schweizer Sammler, der die Ikone erworben hatte, sei darum bemüht gewesen, etwas über die Herkunft der Ikone in Erfahrung zu bringen. Nachdem klar war, daß sie aus Zypern stammte, habe er sie ohne Gegenleistung an den rechtmäßigen Eigentümer zurückgegeben. [*KNA-ÖKI* 29 (13.7.99) 14]

9. Kirche von Griechenland

Die Rotonda in Thessaloniki bleibt Kirche

Die zu Beginn des 4. Jhs nach Christus für den römischen Kaiser Galerius errichtete Rotonda wird nach entschiedenen Protesten der Kirche doch nicht in ein Museum umgewandelt, sondern soll weiter als Gotteshaus dienen, dies jedoch aus konservatorischen Gründen nur 12 Mal im Jahr. Außer den restaurierten Mosa-

iken im Inneren der Kirche werden auch außerhalb des Gebäudes Vitrinen mit Ausgrabungsstücken von den Besuchern bewundert werden können, deren Zahl auf 100 Personen pro Tag begrenzt wurde. [*KNA-ÖKI* 18 (1999) 12]

Besuch des Erzbischofs Christodoulos in Antiochien

Vom 21. bis 29. April 1999 besuchte der Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland das Patriarchat von Antiochien, welches die orthodoxen Christen in Syrien und im Libanon betreut. Der herzliche Empfang des Erzbischofs durch die orthodoxe Bevölkerung bewog ihn, die besonderen brüderlichen Bande zwischen dem griechischen und dem syrischen Volk seit der Antike hervorzuheben. Er feierte zusammen mit dem Patriarchen **Ignatios** von Antiochien die Göttliche Liturgie in der Kirche der Entschlafung Mariens, die dem Patriarchat von Antiochien untersteht, und besuchte das syrisch-orthodoxe Patriarchat, das heilige Kloster Balamant, die Klöster des hl. Ephraim und des hl. Georgios sowie das sogenannte „Tal der Christen“, in dem von 42 Städten und Gemeinden nur eine von Muslimen bewohnt ist, alle anderen von orthodoxen Christen.

Erzbischof Christodoulos hob in einem Interview der staatlichen Fernsehanstalt in Damaskus die Wichtigkeit des friedlichen Zusammenlebens von Christen und Muslimen hervor, insbesondere mit Bezug auf den immer noch anhaltenden Konflikt im Kosovo. [*Peiraiiki Ekklesia* 5 (1999) 60]

Besuch einer Vertretung der Kirche Griechenlands in Serbien

Am 29. März 1999 hatte die Synode der Kirche Griechenlands in ihrer Sitzung beschlossen, den Opfern des Balkankriegs tatkräftig beizustehen, und an alle inter-

nationalen und kirchlichen Organisationen appelliert, der Krise entgegenzusteuern, da eine Ausweitung der Konfrontationen alle Regionen des Balkans gefährden könnte. Die Metropolen **Iakovos** von Mytilene, **Panteleimon** von Veria, und **Panteleimon** von Xanthi besuchten in Vertretung der Synode Serbien und übergaben Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien einen Scheck über 12 Mio. Drachmen als Zeichen der Verbundenheit zwischen der Kirche Griechenlands und dem serbischen Volk. [*Peiraike Ekklesia* 5 (1999) 56; *Episkepsis* 569 (30.4.99) 5]

Kritik des Erzbischofs Christodoulos an NATO-Angriffen auf Jugoslawien

Erzbischof **Christodoulós** kritisierte mehrmals die Angriffe der NATO auf Jugoslawien. Er sprach von „Morden unter Berufung auf Prinzipien der Humanität“ und warf dem Westen „Heuchelei“ vor, weil dieser sich auf das internationale Recht berufe, es aber sehr einseitig in die Tat umsetze, indem er sich bei Verletzung menschlicher Werte unterschiedlich sensibilisieren lasse, wobei der Erzbischof auf die türkische Okkupation Zyperns anspielte. Insbesondere die Verweigerung einer Feuerpause während der Ostertage müsse verurteilt werden und werde „die Christen des Westens ewig stigmatisieren“. [*Orthodoxie Aktuell* 6-7 (1999) 24]

Spyros Alexiou gestorben

Der Nestor des griechisch-orthodoxen Kirchenjournalismus, **Spyros Alexiou**, ist im Alter von fast 90 Jahren in Athen verstorben. Über 50 Jahre lang begleitete er in seinem journalistischen Werk die Orthodoxie und die Ökumene, der er sich besonders verpflichtet fühlte. Dem Ideal des Dialogs blieb er auch in den letzten Jahren der Krise zwischen Rom und der Orthodoxie treu.

10. Kirche von Albanien

Hilfe für Kosovo-Flüchtlinge

Im Mai 1999 richtete die orthodoxe Kirche von Albanien mit Hilfe des internationalen christlichen Hilfswerkes „Churches together“ in Ndroq bei Tirana ein Lager für Flüchtlinge aus dem Kosovo ein, in dem mittlerweile 1.500 Menschen Aufnahme gefunden haben. Längerfristig ist geplant, vor allem Wohnraum für rund 6.000 Familien zu schaffen und sich besonders der Schwangeren unter den Flüchtlingen anzunehmen. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 7]

III. Nachrichten aus den autonomen orthodoxen Kirchen

11. Kirche von Finnland

SYNDESMOS-Generalversammlung in Finnland

Vom 17. bis 25. Juli 1999 wurde mit dem Segen des Erzbischofs **Johannes** (Rinne) von Karelien und Finnland im Valamo-Kloster der heiligen Verklärung in Finnland die XVI. Generalversammlung des Syndesmos abgehalten. Der 1953 gegründete Syndesmos (gr. „Bund der Einheit“) ist der Weltbund der Orthodoxen Jugend, die 116 Mitgliedsorganisationen in 41 Ländern zählt. Etwa 250 Delegierte der Syndesmos-Mitgliedsverbände und theologischen Schulen, die Mitgliedschaft anstreben, kamen bei der Versammlung zusammen. Deren Motto lautete „Dienet dem Herrn in Einheit“. Das Programm der Versammlung konzentrierte sich vor allem auf Projekte und Programme, die bis zum Jahr 2003 durchgeführt werden sollen, doch wurde auch beachtliche Zeit dem liturgischen Gebet, Präsentationen lokalen Kirchenlebens, regionalen und interregionalen Diskussio-

nen und Arbeitsgruppen zu verschiedenen Themen gewidmet. Hauptredner waren unter anderen: Priestermonch **Symeon** der Heilig-Kreuz Skite, Berg Athos, und **Esther Hookway** aus London, England.

Syndesmos-Kontaktadresse:
syndesmos@bianet.com.pl oder
<http://www.syndesmos.org.pl>.

12. Kirche von Estland

Neuer Metropolit für Estland

Am 9. März 1999 versammelten sich in Tallinn die Vertreter der Gemeinden der orthodoxen autonomen apostolischen Kirche Estlands zu einem Kirchenkongreß, der vom Vorsteher der autonomen finnischen orthodoxen Kirche, Erzbischof **Johannes** (Rinne), geleitet wurde. Das Hauptthema dieses Kongresses war die Suche nach einem Diözesanbischof, da bisher, aus Mangel an geeigneten estnischen Kandidaten, noch keiner ernannt werden konnte. Nachdem 38 der 40 vollstimmberechtigten Delegierten erklärt hatten, daß sich momentan noch immer kein estnischer Kandidat finden lasse, ersuchte man das Ökumenische Patriarchat, den Vikarbischof der Metropole von Frankreich, Bischof **Stephanos** (Charalambidis) von Nazianz, zu ernennen. Die Heilige Synode des Ökumenischen Patriarchates reagierte schnell auf diese Bitte und wählte Stephanos zum Metropoliten und Primas der autonomen orthodoxen apostolischen Kirche von Estland. Seine wesentlichen Aufgaben sind die Neuorganisation der Kirche und die Formierung eines heimischen estnischen Episkopates. [*Orthodoxie Aktuell* 3 (1999) 9f.]

Religion und nationale Identität in Osteuropa

Vom 3. bis 6. Juli 1999 fand in Majvik bei Helsinki ein internationales Symposi-

on mit dem Thema „Religion und nationale Identität im Wandel in Osteuropa“ (Religion and National Identity in Transition in East Europe) statt. Es wurde vom Institut für Kirchengeschichte der Universität von Helsinki in Zusammenarbeit mit der orthodoxen Kirche von Finnland organisiert. Am Symposium nahm auch Seine Eminenz der Erzbischof **Johannes** von Karelrien und ganz Finnland aktiv an den Diskussionen teil. Gelehrte aus mehreren Ländern Europas vor allem aus Osteuropa hielten Vorträge. Das Ökumenische Patriarchat wurde von Prof. **Theodor Nikolaou** vertreten, der über das Thema „The term ἑθνος („Nation“) in each relevance for the autocephalus status of Church“ referierte.

B. Altorientalische Kirchen

Würdigung des ägyptischen Christentums

Der Salzburger Kirchenhistoriker **Peter Hofrichter** hat nach einer Reise der Salzburger Sektion der Stiftung „Pro Oriente“ die spirituelle Dynamik und Vitalität der koptisch-orthodoxen Kirche in Ägypten gewürdigt. Die konkreten Auswirkungen dieses gelebten Glaubens seien das Wiederaufblühen des monastischen Lebens in über 30 Klöstern mit mehr als 5000 Mönchen und Nonnen und die Entwicklung der koptisch-orthodoxen Kirche zu einer Weltkirche. Zu bedauern sei allerdings der Verzicht auf eine ökumenische Auseinandersetzung mit dem westlichen Christentum. In diesem Sinne sei eine Intensivierung des ökumenischen Dialogs mehr als wünschenswert. [*KNA-ÖKI* 8 (16.2.1999) 1]

Armenischer Patriarch Karekin verstorben

Am 29. Juni 1999 verstarb das Oberhaupt der Armenisch-Apostolischen Kirche, Patriarch Katholikos **Karekin**, infolge eines Krebsleidens im Alter von 66 Jahren. Er wurde am 27. August 1932 in Kesab/Syrien geboren, studierte u.a. in Oxford, war Seelsorger und Bischof im Iran und in den USA, Katholikos von Kilikien und ist 1995 zum Oberhaupt der Armenischen Kirche gewählt worden. Mit Mut und Entschlossenheit versuchte er, die Einheit der Christen voranzutreiben und galt deshalb als führende Persönlichkeit des ökumenischen Dialogs mit den altorientalischen Kirchen. Darüber hinaus suchte er auch den Ausgleich mit den muslimischen Nachbarn Armeniens, eine Aufgabe, die sich aufgrund der gewaltsamen Konflikte um die Region Nagorny-Karabach als schwierig gestaltet. Die zentralen Herausforderungen für seinen Nachfolger werden im ökumenischen Dialog und in der Stärkung der weltweiten Diaspora armenischer Christen liegen. [KNA-ÖKI 28 (6.6.1999) 3f.; *Rheinischer Merkur* 28 (9.6.1999) 25]

C. Orthodoxie und Ökumene

Der Papst fordert zur Einheit auf

Im Rahmen des orthodoxen und des katholischen Gottesdienstes, die beide am 9. Mai 1999, dem letzten Tag der Papstreise in Rumänien stattfanden, sprach Papst **Johannes Paul II.** seinen innigen Wunsch aus, die Christen mögen im dritten Jahrtausend eine engere Gemeinschaft schließen und der Kirche ihre sichtbare Einheit wiedergeben. Der Papst gelobte, daß er sich nach dem bereits durchlaufenen langen Weg der Versöhnung weiterhin dafür aufopfern werde, daß die Ein-

heit der Christen gleich einem Zeugnis ihrer brüderlichen Liebe den Haß und die Streitigkeiten überwinde. Vor der Abreise begrüßte er die Befreiung der Rumänen vom Kommunismus, warnte aber zugleich vor den gefährlichen Träumen der Konsumgesellschaft, die die Zukunft bedrohen. Der rumänische orthodoxe Patriarch **Teoctist** definierte seinerseits als Vorbild der Einheit die Kirche des ersten Jahrtausends. [KNA-ÖKI 20 (11.5.1999) 1; *Orthodox Observer* 1161 (20.5.1999) 10]

Grußbotschaft des Kardinals Chr. Schönborn zum orthodoxen Pfingstfest

Kardinal **Christoph Schönborn** (Österreich) hat in einer Grußbotschaft zum orthodoxen Pfingstfest seine Hoffnung auf baldigen und dauerhaften Frieden auf dem Balkan zum Ausdruck gebracht. Außerdem hob er in einem Schreiben an den Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und den Patriarchen **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien die Gemeinsamkeiten von Orthodoxen und Katholiken hervor. [*Radio Vatikan*, (26.5./29.5.99)]

Treffen der orthodox-katholischen Dialogskommission verschoben

Das im April für den Juni 1999 in Baltimore/USA angekündigte Treffen der „Gemeinsamen Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche“ wurde wegen der Konfliktsituation auf dem Balkan um ein ganzes Jahr auf den Juni 2000 verschoben. Wie die beiden Co-Präsidenten der Kommission, Erzbischof **Stylianos** von Australien (Ökumenisches Patriarchat) und der Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal **Edward Idris Cassidy**, in einem gemein-

samen Kommuniké erklärten, sei eine Teilnahme aller Vertreter unter den gegebenen schwierigen Umständen nur schwer möglich, so daß eine Verschiebung der Beteiligung aller und dem Nutzen dieses Dialogs diene. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 13]

Ostkirchliches Institut in Würzburg erhält neuen rechtlichen Status

Das Ostkirchliche Institut in Würzburg hat vom bayerischen Wissenschaftsministerium die rechtliche Stellung eines „An-Institutes“ der Universität Würzburg erhalten. Dies eröffnet einen Rahmen für neue Aufgaben, die sich nach der Wende im Ostblock und dem Hineinwachsen der Länder des Ostens in die Europäische Union ergeben haben. Zu den Arbeiten des Instituts gehört u.a. die Herausgabe der Zeitschrift „Ostkirchliche Studien“ und der Reihe „Das Östliche Christentum“. Einzigartig im deutschsprachigen Raum ist die rund 20.000 Bände umfassende Spezialbibliothek des Institutes zur Ostkirchenkunde. [*KNA-ÖKI* 24 (8.6.1999) 13]

D. Sonstiges

Wiener Archäologin entdeckte Paulus-Darstellung in Ephesos

Im kleinasiatischen Ephesos entdeckte die Wiener Archäologin Pillinger eine antike Darstellung des Apostels Paulus, bei der es sich um eine „völlig einzigartige ikonographische Umsetzung“ der in den „Acta Pauli et Theclae“ überlieferten Legende handele. Außerdem sei es die erste wiederaufgefundene Darstellung des Apostels in der antiken Metropole, die für die Entwicklung des Christentums von ausschlaggebender Bedeutung war.

Die Paulus-Darstellung wurde in einem in den Felsen reichenden Stollengang, auch als Kapelle der „verborgenen Gottesmutter“ bekannt, entdeckt, der, seit 1906 literarisch bekannt, erstmals 1955 untersucht und 1996 neuerlich studiert wurde. Sie befindet sich in der mittleren der drei Schichten, von denen rund 4 von insgesamt 50 Quadratmetern Wandfläche gesäubert wurden. Die Wiener Archäologin erhofft sich angesichts der Bedeutung des Fundes, daß für Restaurierung und Konservierung „dieser nicht nur für Kleinasien höchst wertvollen Fresken“ die nötigen Geldmittel zur Verfügung gestellt werden. [*KNA-ÖKI* 29 (13.7.99) 23]

Der ÖRK an der Seite der verfolgten Christen in Indonesien

Der Ökumenische Rat der Kirchen hat aufgrund eines Beschlusses auf seiner achten Zusammenkunft in Harare (3.-14. Dezember 1998) als Zeichen der Solidarität mit den dort ansässigen christlichen Kirchen und Gemeinden eine zehnköpfige Delegation nach Indonesien entsandt. Ihre Vertreter hatten zuvor über die Verfolgung und Unterdrückung der Christen seitens moslemischer fundamentalistischer Kreise berichtet. Nachdem die Delegation ihre Reise abgeschlossen hatte, überreichte sie dem Generalsekretariat des ÖRK einen Bericht und Vorschläge bezüglich humanitärer Hilfsprogramme für die einheimische Bevölkerung. [*ÖRK* (9.2.1999) Pressemeldung]

Sinkender Anteil der christlichen Bevölkerung im Mittleren Osten

Nach einem Bericht der KNA vom 4. Mai 1999 nimmt die Bedeutung der Christen im Mittleren Osten weiter ab. In Jordanien, Israel, Palästina und im Irak machten die Christen nur noch 3-4% der Bevölkerung aus. In Syrien seien es noch

etwa 10% und in Ägypten zwischen 10 und 15%. Auch im Libanon, wo die Christen aller Kirchen und Denominationen zusammen bis zum Bürgerkrieg die Mehrheit stellten, seien es nur noch etwa 42-45% der Bevölkerung. [*Orthodoxie Aktuell* 5 (1999) 9]

Gott als Mutter und Vater

In einem neuen Gebetbuch der britischen Methodisten wird zu „Gott, unserem Vater und unserer Mutter“ gebetet. Obwohl die Mehrheit der befragten Gläubigen sich gegen die Bezeichnung von Gott als Mutter ausgesprochen hatten, entschied der Glaubensausschuß, daß Gott für den Gläubigen sowohl Vater als auch Mutter sei. [*Süddeutsche Zeitung* (19.2.1999) 12]

Bibelübersetzungen

Die Deutsche Bibelgesellschaft in Stuttgart teilt mit, daß die Heilige Schrift zumindest teilweise in 2.212 Sprachen gelesen werden kann. 15 neue Sprachen kamen allein im Vorjahr hinzu. Eine vollständige Bibelübersetzung gibt es für 366 Sprachen. Das Neue Testament liegt in weiteren 928 Sprachen vor, hinzu kommen 918 Übersetzungen für einzelne Evangelien oder einen anderen Teil der Bibel. Die Zahl sämtlicher Sprachen in der Welt beläuft sich allerdings nach Expertenschätzungen auf insgesamt 6.500. [*KNA-ÖKI* 8 (16.2.1999) 9]

Drohender kultureller Genozid für Christen in Ländern mit muslimischer Mehrheit

Die Diskussion um deutschsprachigen islamischen Religionsunterricht an deutschen Schulen unter staatlicher Aufsicht lenkt den Blick auf die Kehrseite der Medaille, nämlich auf die kulturell-religiöse Situation der Christen in Ländern mit

muslimischer Mehrheit, die einer systematischen Diskriminierung ausgesetzt sind und in eine Situation sozialer Minderwertigkeit abgedrängt werden. Insbesondere die Türkei, welche aktuell am doppelten Staatsbürgerschaftsrecht in Deutschland interessiert ist, selbst aber wegen fortwährender Mißachtung der Menschenrechte ständig kritisiert wird, ist ein eklatantes Beispiel dafür. Den syrisch-orthodoxen Christen im Südosten des Landes, die in dieser Region seit über 1600 Jahren kontinuierlich präsent sind, droht ein kultureller Genozid. Als Mittel dazu dienen zunehmender Auswanderungsdruck auf die Bevölkerung, Androhung der Schließung ihrer Klöster, Untersagung des Gebrauchs der eigenen uralten Sprache - des Syrisch-Aramäischen -, sowie das Verbot, den eigenen Kindern Religionsunterricht zu erteilen, Schulen zu unterhalten, Gäste in den Klöstern zu beherbergen und anderes mehr. Die christliche Minderheit der Türkei sollte jene Mindeststandards der Religionsfreiheit genießen können, welche für die in Deutschland lebenden Mitbürger islamischen Glaubens selbstverständlich sind. [*Süddeutsche Zeitung* (23.2.1999) 13]

Zuwachs für die Christengemeinschaft in China

Die Zahl der offiziell anerkannten Protestanten ist in China von zuletzt 10 auf 15 Millionen gestiegen. Eine ähnliche Zahl wird auch für die staatlich nicht anerkannten protestantischen Glaubensgemeinschaften angenommen. Die protestantischen Glaubensgemeinschaften verfügen über etwa 18.000 Geistliche und 12.000 Gotteshäuser. Die rund zehn Millionen katholischen Gläubigen werden von über 2.000 Priestern betreut. [*KNA-ÖKI* 13 (23.3.1999) 15]

Umfrage zum Glauben an die Auferstehung

Gemäß einer repräsentativen Umfrage des DataConcept-Institutes glauben 84 Prozent der Katholiken und 72 Prozent der evangelischen Christen in Deutschland an die Auferstehung Jesu. Dem steht die Aussage des umstrittenen Göttinger Theologen Gerd Lüdemann gegenüber, der behauptet, daß 72 Prozent der Theologieprofessoren die leibliche Auferstehung Jesu nicht für wahr halten. [KNA-ÖKI 16 (13.4.1999) 18]

Neuer Bayerischer Landesbischof gewählt

Als neuer Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern wurde der Nürnberger Stadtdekan **Johannes Friedrich** gewählt; er behauptete sich mit 57 zu 43 Stimmen gegen den Münchner Theologieprofessor und Ökumenespezialisten **Gunther Wenz**. Somit ist Friedrich ab 1. November 1999 der Nachfolger von Landesbischof **Hermann von Loewenich**, der dann in den Ruhestand treten wird. [KNA-ÖKI 18 (27.4.1999) 3]

Hans-Georg Beck verstorben

Am 25. Mai 1999 verstarb der emeritierte Professor Dr. Dr. h.c. **Hans-Georg Beck**, der lange Jahre das Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Ludwig-Maximilians-Universität leitete. Der am 18. Februar 1910 in Schneizdreuth Geborene beschäftigte sich in seiner Forschungsarbeit mit der Geschichte des byzantinischen Reichs und insbesondere mit der Kirchengeschichte jener Zeitperiode. Er galt als einer der führenden Byzantinisten in der ganzen Welt. [Süddeutsche Zeitung (26.5.1999)]

Dies academicus an der LMU

Am 27. Mai 1999 fand in der Großen Aula der Ludwig-Maximilians-Universität München das erste Mal ein ‚Dies academicus‘ unter dem Titel „Einsam, zweisam, dreisam - Theologie als öffentliche Aufgabe“ statt. (Vgl. unten S.253 ff.)

Expo 2000 aus der Sicht der Religionen

Eine Brücke zwischen Buddhismus, Hinduismus, Islam, Judentum und Christentum soll im Rahmen der Expo 2000 durch fünf öffentliche Diskurse des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover geschlagen werden. Hier sollen die Weltreligionen zum Thema der Ausstellung „Mensch, Natur, Technik“ Stellung beziehen und zu dessen Klärung beitragen. Trotz teilweise großer Spannungen zwischen den Religionen könnte die Weltausstellung als „Treffpunkt des Wissens und der Ideen der Welt“ Gelegenheit bieten, solche Konflikte zu entschärfen. Der erste Diskurs zum Thema „Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild“ fand am 3. und 4. September 1999 in der Johannes al Lasco Bibliothek in Emden statt, wo auch der zweite noch in diesem Jahr abgehalten werden soll. Die weiteren drei Gespräche werden im Jahr 2000 auf dem Expo-Gelände stattfinden. Weitere Informationen unter: <http://www.fiph.de> [KNA-ÖKI 24 (8.6.1999) 12]

Der Wanderweg des Volkes Israel

Der ägyptische Archäologe M.A. **Razik** will entdeckt haben, daß die Israeliten bei ihrem Auszug aus Ägypten einen Weg nahmen, der heute von Helouan, einem Vorort von Kairo, zu einer Stelle bei Ain al Sokhna am Westufer des Suezkanals führen würde. Auf der 200 Kilometer langen Strecke habe er unter anderem Brunnen aus dieser Zeit sowie Hieroglyphen gefunden, die „Expeditionen“ mit über

4000 Personen in Richtung Sinai-Halbinsel während der 18. Pharaodynastie (1551-1306 v. Chr.) bezeugen. Bislang hat Razik jedoch keine entsprechenden Dokumente veröffentlicht, was manche Archäologen weiterhin behaupten läßt, der biblische Exodus sei als eine eher theologische Deutung der israelitischen Volksgeschichte in das „Reich der Mythen“ zu verweisen. [KNA-ÖKI 24 (8.6.1999) 13]

Erklärung zur Rechtfertigungslehre akzeptiert

Nach ausführlichen Gesprächen zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und dem Vatikan ist der Weg für eine offizielle Bestätigung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den im LWB zusammengeschlossenen Kirchen geebnet. Darin wird u.a. erklärt, daß ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht. Damit bestätigen die beiden Kirchen wechselseitig, „daß die jeweils andere das Heil in Christus weitergibt“. Zum erstenmal seit den gegenseitigen Verurteilungen der Reformation und der Römisch-katholischen Kirche in den lutherischen Bekenntnisschriften und in den Erklärungen des Trienter Konzils wurde damit von einer gemischten Theologenkommission ein Konsens zur Rechtfertigungslehre erreicht.

Nach den Worten von Kardinal **Cassidy**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, ist die Erklärung „kein Dokument des Kompromisses, sondern ein Dokument der Wahrheit im Geist der Versöhnung“, das „neue Horizonte“ für die Zukunft von Protestanten und Katholiken eröffne. Zugleich hob er hervor, erklärtes Ziel sei es, „zur vollen Kirchengemeinschaft, zu

einer Einheit in Verschiedenheit zu gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander versöhnt werden und keine trennende Kraft mehr hätten“. Demgegenüber unterstrich der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, **Ishmael Noko**, das Verständnis der Reformation als einer Bewegung, „die nicht auf eine Spaltung innerhalb der Kirche Christi, sondern auf die Reform der einen Kirche in gewissen Bereichen ziele“.

Mit der für den 31. Oktober 1999, den Reformationstag, in Augsburg vorgesehenen Unterzeichnung kommt es zu einer historischen Geste, da es eine vergleichbare Vereinbarung nur zwischen Rom und den altorientalischen Kirchen gibt. [KNA-ÖKI 24 (8.6.1996) 2; 25 (15.6.1999) 1; *Christen heute* 43 (7/1999) 154; *Herder Korrespondenz* 53 (7/1999) 329]

Vatikan gegen Mißdeutung des Rechtfertigungsdokuments

Der Vatikan legt Wert darauf, daß es sich in der zusammen mit dem Lutherischen Weltbund verfaßten „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ nicht um ein „Leugnen der Vergangenheit handelt, sondern vielmehr um einen gemeinsamen Schritt vorwärts im Verständnis des Heilsmysteriums in Christus“. Die Verurteilungen des Trienter Konzils würden nicht in Frage gestellt, sondern „sie behalten für uns die Bedeutung von heilsamen Warnungen, die wir in Lehre und Praxis zu beachten haben.“ [KNA-ÖKI 27 (29.6.1999) 2]

Rechtfertigungslehre kurz erklärt

Nach der Lehre der Reformation kann sich der Mensch nicht selbst rechtfertigen. Der Wert seines Lebens und seine Existenzberechtigung basieren nicht auf Leistung, Verdienst und Anstrengung, sondern werden ihm von Gott allein

durch den Glauben geschenkt. Die christliche Heilsbotschaft ist damit in ihrem Kern die Botschaft von der Rechtfertigung beziehungsweise Versöhnung durch Jesus Christus. Katholische Theologen warfen der lutherischen Auslegung der Rechtfertigung unter anderem vor, daß sie die Willensfreiheit des Menschen mißachte. So kamen 1518 der Gesandte Papst **Leos X.**, Kardinal **Cajetan**, und der Augustinermönch **Martin Luther** bei Gesprächen in Augsburg zu keiner Einigung. In Augsburg soll nun 481 Jahre danach die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet werden. [*Christen heute* 43 (Juli 1999)]

Unzureichender Religions- und Ethikunterricht in Sachsen-Anhalt

Die CDU-Abgeordnete **Gudrun Schnirch** kritisierte in Magdeburg, daß, obwohl „Religion“ und „Ethik“ gemäß Landesverfassung und Schulgesetz ordentliche Fächer sind, 70 Prozent der Schüler nicht in diesen Fächern unterrichtet werden. 24,5 Prozent erhalten Ethikunterricht, 5 Prozent evangelischen und 0,5 Prozent katholischen Religionsunterricht. Sachsen-Anhalts CDU-Landtagsfraktion bezeichnete dieses An-

gebot als völlig unzureichend. [*KNA-ÖKI* 28 (6.7.1999) 15]

Zahl der Katholiken gestiegen

Die Anzahl der katholischen Christen stieg nach Auskunft des neuesten statistischen Jahrbuchs der Kirche zwischen 1978 und 1997 von 756,5 Millionen auf über eine Milliarde an. Davon entfielen auf Amerika 49,3 und auf Europa 28,1 Prozent. [*Herder Korrespondenz* 53 (7/1999) 378]

Frauenordination

Die Entscheidung über die Frauenordination droht den Verband der altkatholischen Kirchen, die seit 110 Jahren bestehende Union von Utrecht, zu spalten. Die Bischöfe aus den USA und Kanada lehnen die Zulassung von Frauen zum Priesteramt strikt ab. In Deutschland und Österreich gibt es bereits Priesterinnen, in den Niederlanden soll im September die erste Frau ordiniert werden. Auch die Schweiz stimmte der Frauenordination zu. Nach großen Spannungen in der Union hatten sich 1997 die Bischöfe darauf geeinigt, die Entscheidung über die Frauenordination den nationalen Kirchen zu überlassen. [*Ökumenische Rundschau* 3 (7/1999) 395]

Homepages orthodoxer Einrichtungen

Ökumenisches Patriarchat:

<http://www.patriarchate.org/>
<http://www.epnet.gr>

Stiftung des Berges Sinai:
<http://www.idryma-oroy-sinai.gr>

Heiliger Berg Athos:
<http://www.duth.gr./Athos>

Syndesmos Orthodoxe Jugendvereinigung:
<http://www.syndesmos.org.pl>
<http://www.oca.org/Syndesmos>

e-mail: syndesmos@aol.com

Rumänisch Orthodoxes Episkopat von Amerika:
<http://www.roea.org>

Patriarchat von Alexandrien:

<http://www.greece.org/gopatalex>
e-mail: goptalex@tecmina.com
e-mail in Athen: goptalex@otenet.gr

Patriarchat von Rußland:

<http://www.russian-orthodox-church.org.ru>

Kirche von Finnland

<http://www.ort.fi/>

Patriarchat von Bulgarien:

<http://bulgarian.orthodox-church.org/mainpage.htm>

Erzbistum von Amerika:

<http://www.goarch.org>

Kirche von Zypern:

<http://www.church.cy.net> (im Aufbau)

Metropolie von Deutschland:

Kommision der Orthodoxen Kirche in Deutschland

<http://www.orthodoxe-kirche.notrix.de>
<http://members.aol.com/OrthKomm/>

Kirche von Griechenland:

Kirche von Griechenland:
<http://www.ecclesia.gr>

Außerdem enthält jede Seite eine Vielzahl von Links unter der entsprechenden Rubrik

Metropolie von Piräus:

<http://www.eastorthodox.ariadne-t.gr/eastorthodox>

(red. von Dieter Fahl und Andreas Wolf)

Grußwort des Rektors der LMU

Andreas Polach, MPhil, MA

Der heutige Diaconatstag ist eine Premiere. Zum ersten Mal in der Geschichte der Universität München veranstalten unsere beiden theologischen Fakultäten gemeinsam mit unserer orthodoxen Theologie einen überdisziplinären Tag der offenen Tür. Sie bezeugen damit auf eindrucksvolle Weise Ihre Bereitschaft zum Dialog.

Anhang zur Chronik I

Dies academicus oecumenicus an der Universität München (27. Mai 1999)

(Siehe auch oben S. 248)

Am 27. Mai 1999 fand in der Großen Aula der Ludwig-Maximilians-Universität München zum ersten Mal in der Universitätsgeschichte ein ‚Dies academicus‘ unter dem Titel „Einsam, zweisam, dreisam - Theologie als öffentliche Aufgabe“ statt. Auf dem Programm standen am Vormittag nach den Ansprachen vom Rektor der Universität Andreas Heldrich, den Dekanen der beiden Theologischen Fakultäten Peter Neuner und Michael von Brück sowie dem Vorsitzenden der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie Theodor Nikolaou, Kurzvorträge zum Thema „Dreimal Theologie an der LMU“, gehalten von den Proff. Alois Baumgartner, Thomas Kaufmann und Konstantin Nikolakopoulos. Anschließend wurden Arbeitskreise abgehalten zu den Themen: „Zölibat“, „Es gibt weder Mann noch Frau (Gal 3,28)“, „Maria in der kirchlichen Tradition“, „Auf dem Weg zum Reich Gottes. Zwischen Fundamentalismus und Indifferenz“, „Warten auf ein neues Pfingsten. Wider die babylonische Sprachverwirrung“, „Mission. Mission?“, „Ethische Aspekte zur Organtransplantation“. Nach der Kaffeepause wurde das Thema „Orthodox-katholisch-evangelisch. Theologie als öffentliche Aufgabe“ unter der Moderation von Walter Flemmer (BR) mit Michael von Brück (Ev.- theol. Fakultät), Ulrike Gote (MdL, Grüne), Peter Neuner (Kath.- theol. Fakultät), Theodor Nikolaou (Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie), Manfred Schumann (MdL, SPD), Paul Wilhelm (MdL CSU) und Wilhelm Vossenkuhl (Prorektor der LMU) in einer Podiumsdiskussion erörtert. Der ‚Dies‘ fand seinen Abschluß in einem ökumenischen Gottesdienst in der Ludwigskirche mit anschließender Feier in der Katholischen Hochschulgemeinde. Die Predigt wurde von Prof. Christoph Levin gehalten. Soweit die Texte der Ansprachen und der Kurzvorträge dem Orthodoxen Forum zu Verfügung gestellt wurden, werden hier veröffentlicht:

Grußwort des Rektors der LMU

Andreas Heldrich, München

Der heutige Dies academicus ist eine Premiere. Zum ersten Mal in der Geschichte der Universität München veranstalten unsere beiden theologischen Fakultäten gemeinsam mit unseren orthodoxen Theologen einen überkonfessionellen Tag der offenen Tür. Sie bekunden damit auf eindrucksvolle Weise ihre Bereitschaft zum ökume-

nischen Dialog und zur wissenschaftlichen Zusammenarbeit. Dabei erscheint mir besonders bemerkenswert, daß die Initiative zu diesem *Dies oecumenicus* von den Studierenden ausgegangen ist. Ich möchte Ihnen für diesen Vorschlag ausdrücklich danken. Ebenso dankbar bin ich aber auch den Dekanen und Professoren der beiden Fakultäten, daß sie so bereitwillig darauf eingegangen sind.

Beides ist keine Selbstverständlichkeit. Theologie als öffentliche Aufgabe zu begründen, ist heute keineswegs leicht. So sehr ist unser Denken und Handeln von sozialen Bedürfnissen und wirtschaftlichen Notwendigkeiten bestimmt, daß Transzendenz als Gegenstand der Wissenschaft Mühe hat, sich zu behaupten. Vielleicht darf ich dies mit einer persönlichen Erfahrung illustrieren. Im Vorfeld der Veranstaltung, habe ich in den Briefen und Vermerken statt des gesehenen „*Dies oecumenicus*“ immer wieder versehentlich „*Dies oeconomicus*“ gelesen. Eine einfache Fehlleistung – gewiß. Sie ist dennoch bezeichnend für den Primat der Ökonomie, der von unserem Bewußtsein Besitz ergriffen hat.

Nur wenige Bereiche unserer Gesellschaft können sich ihm entziehen. Die Kirchen gehören dazu, wohl auch die Schulen und hoffentlich auch die Universitäten. Jedenfalls gestattet es ihnen die grundsätzlich verbürgte Freiheit der Wissenschaft, die Gegenstände und Inhalte von Forschung und Lehre selbst zu bestimmen, unabhängig von Zeitgeist und wirtschaftlichem Ertrag.

Die Universität München wird diesen Freiraum nutzen, um ihre Fächervielfalt auch unter schwierigen finanziellen Rahmenbedingungen zu bewahren und zu pflegen. Wir sind stolz darauf, daß wir zwei theologischen Fakultäten eine geistige Heimat bieten dürfen. Hinzu kommt seit wenigen Jahren auch der versuchsweise eingerichtete Studiengang „Orthodoxe Theologie“. Wie keine andere deutsche Universität können wir damit den ganzen Reichtum von Konfessionen und Traditionen wissenschaftlich bearbeiten, der zu unserem gemeinsamen christlichen Erbe gehört. Dabei geht es uns nicht darum, die Unterschiede zwischen den christlichen Kirchen zu verwässern. Ihr ökumenisches Miteinander soll nicht etwa dazu führen, die konfessionellen Identitäten zu verwischen und in einer Art „Allerwelts-Christentum“ aufgehen zu lassen. Das Verständnis für die Eigentümlichkeiten aller christlichen Traditionen und Konfessionen ist für uns vielmehr der Schlüssel für das Verständnis der europäischen Geschichte und Kultur. Nicht zuletzt deshalb bejahen und schützen wir auch die Autonomie unserer theologischen Fakultäten. Um so dankbarer sind wir aber auch, daß sie aus freien Stücken immer mehr an Gemeinsamkeiten entdecken und entwickeln wollen. Dazu gehört übrigens insbesondere die gemeinsame Bibliothek dieser Fakultäten, deren Einrichtung in dem geplanten neuen Bücherturm in unserem Hauptgebäude beabsichtigt ist.

Mit dem Erfahrungsschatz unserer theologischen Fakultäten und der Lehreinheit Orthodoxe Theologie können wir jetzt auch daran gehen, in der Universität München einen religionswissenschaftlichen Schwerpunkt zu entwickeln, der das Studium anderer Weltreligionen einschließt. Seit dem vergangenen Wintersemester bieten wir einen interfakultären Studiengang Religionswissenschaft an, der die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen vermitteln und den Dialog zwischen den Religionen und

Kulturen fördern soll. Wir hoffen, daß wir in diesem Rahmen auch die Judaistik und die Islamwissenschaft angemessen pflegen können.

Vielleicht wird es uns in diesem erweiterten Programm auch gelingen, den Rückgang unserer Studentenzahlen in den theologischen Fakultäten aufzufangen und allmählich umzukehren. In der katholischen Theologie sind heute noch insgesamt 631 Studenten bei uns eingeschrieben, in der evangelischen Theologie sind es noch 293. Im Vergleich mit dem vergangenen Wintersemester entspricht dies einem Verlust von 28 % in der Fakultät 1 bzw. 22 % in der Fakultät 2. Auch wenn man berücksichtigt, daß unsere Studentenzahl im Sommersemester allgemein unter der des Wintersemesters liegt, ist dieser Schwundprozeß keineswegs undramatisch.

Er ist besonders gefährlich in einer Zeit, in der wir über unsere Arbeit vor allem auch gegenüber dem Bayerischen Obersten Rechnungshof Rechenschaft ablegen müssen. Mitunter hat es fast den Anschein, daß Grundlinien der Wissenschaftspolitik in seinem Haus mitbestimmt werden. Mit liebevoller Sorgfalt pflegt er zum Beispiel Räume ausfindig zu machen, die von unseren emeritierten Professoren genutzt werden, wodurch auch für die nachfolgende Generation ein wertvoller Erfahrungsschatz gesichert wird. Auch an den amerikanischen Eliteuniversitäten werden die renommierten alten Kollegen mit größter Selbstverständlichkeit in das Leben auf dem Campus eingebunden. Warum sollten wir gerade in diesem Punkt dem amerikanischen Vorbild nicht folgen dürfen und von unserer eigenen Tradition Abschied nehmen müssen? Gerade in so alten und traditionsreichen Fächern wie in der Theologie muß sich dies schädlich auswirken.

Aber ein Dies academicus ist ein Tag der Freude, nicht der Klage. Ich gratuliere den an unserer Universität friedlich vereinten christlichen Theologien zu ihrem gemeinsamen Fest. Ich heiße Sie alle in unserer Großen Aula herzlich willkommen und wünsche Ihnen guten Erfolg bei der öffentlichen Diskussion Ihrer Vorhaben und der Präsentation Ihrer Arbeit.

Ansprache des Vorsitzenden der Gemeinsamen Kommission der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie

Theodor Nikolaou, München

Magnifizenz,
Spektabilitäten,
Verehrte Kolleginnen und Kollegen,
Liebe Studierende,

lassen Sie mich diesen Gruß mit folgenden Worten von Gregor dem Theologen beginnen: „Μὴνὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη“, d.h. „Die Einheit wurde von jeher zur Zweiheit und vollendete sich in der Dreiheit“ (Or. Theol. III, 29,2; BEP 59, 239). Auch wenn diese Worte sich auf das Trinitätsdogma beziehen und darum nicht ohne weiteres auf den Anlaß unserer Versammlung anwendbar sind,

so könnte man doch in der Präsenz der drei Theologien an unserer Universität eine Art Vollendung erblicken, die auch in unserem Motto auf dem Plakat (einsam - zweisam - dreisam) angedeutet wird. Eine solche Vollendung besteht

erstens in der Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse in diesem Land. Neben den traditionell zwei großen Kirchen ist inzwischen die Orthodoxe Kirche mit ihren ca. 1,2 Millionen Christen die drittgrößte.

Zweitens, vertreten die Katholische und die Evangelische Theologie vornehmlich Westeuropa, so vervollständigt sich das theologische Bild Europas durch die Orthodoxe Theologie, die Ost- und Südosteuropa repräsentiert.

Drittens ist eine solche Vollendung im Selbstverständnis einer Universität zu sehen, die schon vom Namen her die Vertretung der *universitas literarum* anstrebt; diesem Anspruch wird die Universität München in bezug auf die christliche Theologie als erste in der Welt gerecht. Aber bedeutet die *universitas literarum* nicht bloß Vertretung der verschiedenen Fächer, sondern auch interdisziplinären Dialog, so haben die drei theologischen Einrichtungen vor Ort nicht nur den Studierenden die theologischen Inhalte ihrer Konfession zu vermitteln, sondern auch ihr kritisches Denken und ihre ökumenische Dialogfähigkeit zu schärfen.

Gerade die Dialogbereitschaft und -fähigkeit lassen heutzutage, so scheint mir, in einigen Bereichen zu wünschen übrig. Um so begrüßenswerter ist es, daß die drei Theologien diese Dialogbereitschaft bereits in gemeinsamen Lehrveranstaltungen zeigen und praktizieren. Durch die heutige Veranstaltung versuchen sie zum ersten Mal in der Geschichte, dieses Anliegen auch für die Öffentlichkeit transparent zu machen. Was sie der Öffentlichkeit der drei großen christlichen Kirchen konkret verdeutlichen können und sollen, ist die Tatsache, daß - wieder in Anlehnung an Gregor den Theologen (Or. 25,17: *BEP* 59, 199) - die christlichen Kirchen trotz aller Unterschiede doch so etwas wie eine „Einheit in der Dreiheit und eine Dreiheit in der Einheit“ bilden.

Als der Vertreter des Dritten im Bunde möchte ich meine tiefe Freude über dieses Ereignis zum Ausdruck bringen. Ich hoffe, daß diese Veranstaltung zu einer Tradition in München wird, schließe mich den Dankes- und Grußworten meiner Vorredner an und wünsche uns ein gutes Gelingen!

Zur Legitimation der Theologie in der staatlichen Universität

Alois Baumgartner, München

Die Frage nach dem Ort der Theologie in der Universität und damit nach ihrer Partitur im universitären Konzert der Wissenschaften wird heute nur selten in jener Grundsätzlichkeit gestellt, ob sie denn überhaupt über ein konzerttaugliches Instrument verfüge. Mit anderen Worten: Nicht die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie steht heute im Vordergrund, nicht der Nachweis der in ihr waltenden Rationalität wird ihr zunächst abverlangt, nicht die wissenschaftstheoretische Vergewis-

serung ihres Gegenstands und Offenlegung ihrer vielfältigen Methoden werden problematisiert.

Die Legitimationsfrage, mit der sich die Theologie heute konfrontiert sieht, ist nicht die, ob sie den formalen Kriterien heutigen Wissenschaftsverständnisses gerecht werde. Sie lautet vielmehr, welchen inhaltlichen Beitrag sie für das interdisziplinäre Gespräch leiste, und worin ihre gesellschaftliche Relevanz liege. Diese Infragestellung ihrer gesellschaftlichen Legitimation ist von anderem Gewicht als die andere, in den immer wiederkehrenden Diskussionen um die Max Weber'sche Wertfreiheit aufgeworfene Frage.

Zunächst ist ganz nüchtern davon auszugehen, daß die gesellschaftlichen Erwartungen an die Theologie bescheiden sind. Helmuth Plessner hat bereits 1961 in einem seiner berühmten Essays die verlorengegangene tragende Rolle der Geisteswissenschaften und insbesondere der Theologie beschrieben: Neben die alten klassischen Disziplinen, die das Bestehende bewahren, rechtfertigen und allenfalls kritisch deutend verstehen wollten, seien ... neue Fächer getreten, welche die Welt nicht nur deuten, sondern veränderten. Die Naturwissenschaften seien das A und O der industriellen Gesellschaft. „Industrialisierung ist einmal das Werk der Wissenschaft und zum anderen die Kraft, welche die neue Funktion der Wissenschaft in der Gesellschaft und für sie begründet. Diese doppelte Verklammerung von Wissenschaft und moderner Industriegesellschaft hat in den letzten hundert Jahren die soziale Rolle der Wissenschaft verändert, die Geisteswissenschaften – ich meine hier vor allem Theologie und die klassischen Bildungsfächer – *auch* politisch entmachtet und Naturwissenschaft und Technik in Führung gebracht“.¹

Welche Chancen hat die Theologie? Welche die Geisteswissenschaften insgesamt? Plessner antwortet: „... die Chance, das kritische Zentrum der Gesellschaft zu werden.“ In den Geisteswissenschaften, in den Wissenschaften vom Menschen stecke das kritische Potential der modernen Gesellschaft, das den Menschen gegen sich selbst zu schützen vermöge. Die industrielle organisierte Gesellschaft „braucht ... einen Schutz *gegen sich selbst*, damit ihr die schöpferischen Kräfte nicht verschüttet werden, deren Quellen im einzelnen Menschen liegen: in seinem Gewissen, seinem Widerspruchsgeist, seinem kritischen Vermögen, seiner unstillbaren Sehnsucht nach einer besseren Welt.“²

Lassen Sie mich auf diesem Hintergrund in einigen knapp skizzierten Überlegungen der Aktualität unserer „unzeitgemäßen“ Disziplin nachgehen. „Aktuell“, sagte Josef Pieper einmal in einer nicht veröffentlichten Rede, „ist nicht nur das Zeitgemäße, nicht nur das, was eine Epoche will und mag, sondern möglicherweise auch das, was sie braucht und möglicherweise gar nicht mag.“ Aktuell könne auch das Korrektiv sein, das Nein gegen die Zeit.

Wo zeigt sich die Aktualität der kritischen theologischen Einrede?

¹ Helmuth Plessner, Wissenschaft und moderne Gesellschaft, in: *Ders.*, Gesammelte Schriften Bd. X: Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie, Frankfurt am Main 1985, 241-249, hier 241.

² Ebd., 248 f.

Die kritische Einrede schuldet die Theologie erstens dort - sehen sie mir den Telegrammstil nach -, wo die funktional ausdifferenzierte und spezialisierte Gesellschaft der fortgeschrittenen Moderne nur noch parzellierte Zuständigkeiten und ebenso parzellierte Verantwortlichkeiten zuzulassen scheint und der individuellen Freiheit und der Gewissensentscheidung des einzelnen die Bedeutung zu nehmen droht. Die Verantwortung, die immer wesentlich personale Verantwortung ist und bleibt, ist, so sehr sie auch beschworen wird, in Gefahr, sich im gesellschaftlichen Niemandsland zu verlieren. Wo der einzelne sich nur noch als Rädchen in einem von Systemlogiken beherrschten und gesteuerten Getriebe erfährt, mutiert die Verantwortung für das Ganze zu einer gesellschaftlichen Verantwortung, zu einer folgenlosen, nahezu schicksalhaften Verantwortung aller, die genau besehen auf eine „niemandes Verantwortung“ hinausläuft, weil es keine Instanz mehr gibt, vor der sich die Allgemeinheit zu verantworten hätte. Die „Zeit der Schuldlosen“ - eine bedrängende Diagnose unserer Gesellschaft. Solchem unverbindlichen Reden von Verantwortung setzt die Theologie die Wirklichkeit der menschlichen Schuld entgegen, das Schuldig-werden des einzelnen, seine Vergebungsbedürftigkeit und zugleich auch die befreiende Möglichkeit und Notwendigkeit der Vergebung. Theologie wendet sich gegen die Verdrängung einer Realität, die zur *conditio humana* gehört. Sie wendet sich gegen eine nicht mehr auflösbare Selbstverstrickung des Menschen.

Ein zweiter Punkt: Theologie kann auch und muß kritische Begleiterin werden, wenn die Naturwissenschaften, und in ihrem Gefolge, und mit verwertendem Interesse Technik und Wirtschaft, ihre Kenntnisse über genetische Zusammenhänge ausweiten. Theologie vermag vor allem zur kritischen und anklagenden Instanz zu werden, wo der einzelne Mensch nur noch als Mittel zum Zweck gebraucht wird, selbstverständlich zu hohen humanen Zwecken, etwa in der Forschung mit überzähligen Embryonen oder in der Forschung an nicht zustimmungsfähigen Personen. Die Theologie, und keinesfalls nur in ihren ethischen Disziplinen, muß hier die so gewachsene Hoffnung auf medizinischen und humanen Fortschritt als eine Verführung demaskieren, eine Verführung, die nach Hans Jonas darin besteht, „den eigentlichen Zweck“ - das ist der konkrete Mensch als Person in seinem Gedeihen und in seiner schutzbedürftigen Würde - „auf später zu verschieben und inzwischen eben diesen Zweck durch die Mittel zuschanden zu machen.“ Solchen Fortschritt zugunsten der Künftigen nennt Hans Jonas „ein degradiertes Erbe“, das die Erben mit degradieren werde.³

Drittens: Auf eine Aufgabe der Theologie hat vor viereinhalb Jahren Wolfgang Frühwald in dieser Großen Aula hingewiesen: Es sei die Chance und die Aufgabe der Theologie, in der gedächtnislosen Bürgergesellschaft und im Widerstand gegen eine geschichtslose Rationalität so etwas wie eine Kultur des Gedächtnisses oder eine, wie er im Rückgriff auf Johann Baptist Metz sagte, „anamnetische Kultur“ zu erzeugen

³ Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main 1979, 393.

und zu bewahren⁴. Niemand bringe hierfür vergleichbare Voraussetzungen mit wie die Glaubenswissenschaft. Denn das Christentum, erwachsend aus dem Judentum, sei zutiefst Gedächtnisreligion. Allein schon die Gedächtnisfeier der Eucharistie, aber nicht weniger auch die sich stets erneuernde wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Ursprung kirchlicher Gemeinschaft stellen aus sich selbst einen wichtigen Beitrag dafür dar, daß sich unsere Gesellschaft der Ursprünge und der Geschichte der eigenen Kultur bewußt bleibt, der Tradition in ihren geglückten Momenten, deren Erinnerung Identifikation erlaubt, aber auch der belasteten und der belastenden Tradition einer Verschuldungsgeschichte. Wie schwer sich damit unsere Gesellschaft tut, wissen wir alle.

Lassen Sie mich in einem vierten Punkt auf die Rolle der Christen und der kirchlichen Gemeinschaft in der pluralen Gesellschaft und in der pluralistischen Demokratie eingehen. Steht der theologisch begründete Anspruch auf Expansion des Christentums dem Konzept einer auf Toleranz gestützten gesellschaftlichen Integration nicht im Weg? Es geht hier unter anderem auch um die fundamentalistische Gefährdung des Religiösen.

Die Ekklesiologie versteht die Kirche wesenhaft als missionarische Gemeinschaft. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, um die Argumentation auf die kirchenamtliche katholische Position zu begrenzen, haben dies sowohl in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche als auch im Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche bekräftigt. Sie machen sich das paulinische Wort: „Wehe mir ..., wenn ich die Frohbotschaft nicht verkünde“ zu eigen, ja sie machen es zum Programmwort der Kirche. Als Volk Gottes steht sie nach konziliarem Verständnis ganz in der Kontinuität der universellen Sendung Christi. Das Konzil verneint zwar eine Exklusivität des Zugangs zum Heil. Die Kirche ist weder der exklusive Ort der Gottesbegegnung noch ist die Kirchenzugehörigkeit der exklusive Weg zum ewigen Heil. Das modifiziert Mission, erübrigt sie aber nicht. Man könnte sagen - erlauben Sie dem Ethiker diese schlichte Zusammenfassung eines sehr komplexen fundamentaltheologischen Problems - : Das Konzil hat zwar das Wie der Mission einer grundsätzlichen Revision unterzogen, ohne am Dogma der Mission, ohne an der Unaufgebbbarkeit der missionarischen Dimension christlichen Glaubens zu rütteln. Der Glaube an die universelle Bedeutung der Inkarnation des Gottessohnes erlaubt es dem Christen nicht, die religiösweltanschauliche Pluralität als gleichsam normativen Status quo hinzunehmen. Das christliche Zeugnis zielt auf Überzeugung, das Bekenntnis auf Taufe. In seiner Sprache orientiert sich das Konzil an der Schrift. Es spricht nicht von der Pluralität weltanschaulicher Überzeugungen, sondern von den Kindern Gottes, die verstreut sind, die in eins versammelt werden und dem einen Volk Gottes eingegliedert werden sollen. Aber in der Sache gibt es keinen Zweifel: Das Missionarische als Wesenszug christlichen Glaubens und kirchlicher Sendung zielt auf die Reduktion von Pluralität.

⁴ Wolfgang Frühwald, *Theologie als Wissenschaft. Zum Streit der Fakultäten in der modernen Universität*, in: *Reiner Kaczinsky* (Hrsg.), *500 Jahre Herzogliches Georgianum. Jubiläumsfeier 10. - 14. Dezember 1994*, München 1995, 39-53, 50 f.

Daneben aber steht die Pflicht der Christen, als Konsequenz ihres Toleranzverständnisses für die Freiheit der Andersdenkenden und Andersgläubigen, einschließlich der Nicht-Gläubigen einzutreten; und zwar nicht nur für deren Freiheit, privatim nach ihrer Überzeugung zu leben, sondern für die Freiheit, diese öffentlich zu bekunden und sie zu propagieren. Das augustinische „*interficate errores, diligite errantes*“ kann nicht mehr, wie es bis herauf in die fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche geschehen ist, als Aufforderung verstanden werden, den Andersgläubigen in der öffentlichen Ausübung seines Glaubens mit Restriktionen zu überziehen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns demgegenüber die umfassende, Pluralität ermöglichende Religionsfreiheit als christliches Postulat vor Augen gestellt, durch dessen Erfüllung allein man dem Andersdenkenden in seiner personalen Würde und seinem Status als sittlichem Subjekt gerecht werde.

Wenn wir es recht sehen, mutet die Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, indem sie das „*diligite errantes*“ in seiner ganzen Tragweite erfaßt, uns Christen einen Spagat zu, nämlich für die Ermöglichung und strukturelle Absicherung jener Pluralität einzutreten, deren Reduktion das Ziel unseres missionarischen Einsatzes ist.

Fünftens und abschließend: War bisher vorwiegend von der moralisch-kritischen Funktion der Theologie die Rede, so ist an dieser Stelle zu betonen, daß sich Theologie auch dem Glauben an einen unbegrenzten *moralischen* Fortschritt widersetzt.

Das eigentlich Befreiende und Erlösende liegt doch nicht in dem vom religiösen Glauben herausgeforderten moralischen Können und Wollen des Menschen. Vielmehr zeigt sich das Befreiende christlichen Glaubens im letzten dort, wo wir die Grenzen des eigenen moralischen Vermögens erfahren und wo wir an die Grenzen unserer Möglichkeiten stoßen. Glück und Gelingen menschlichen Lebens sind im letzten nicht etwas, was der Mensch aus sich selbst erreichen könne, wenn er sich nur entsprechend anstrengt. Sie gehören vielmehr zu jenen von Max Scheler genannten Zielen, die man gerade dadurch verfehlt, daß man ihnen unmittelbar nachjagt. Der Theologie fällt, auch in diesem Punkt diametral gegen den gesellschaftlichen und auch kirchlichen Trend, die Aufgabe einer - im wörtlichen Sinn - *Relativierung* der Moral zu. Sie hat darzulegen, daß der Mensch seine Hoffnung zuletzt nicht aus seinen moralischen Potentialen schöpft, sondern daß ihm umgekehrt die Kraft für sein moralisches Wollen und Können aus seiner Hoffnung zuwächst.

Bezieht man dies auf den Fächerkanon der Theologie, so heißt das: Im Zueinander der Dogmatik einerseits und der Moralthologie und Christlichen Sozialethik andererseits kommt der ersteren und nicht den ethischen Disziplinen der Primat zu.

Theologie steht dafür ein, daß sich das Prinzip Hoffnung nicht in das Prinzip Verantwortung auflösen läßt.

„Päpstlich – Lutherisch – Orthodoxisch“

Thomas Kaufmann, München

Meine Damen und Herren,

„Päpstlich - Lutherisch - Orthodoxisch - diese Glauben alle drei sind vorhanden!
Doch ist fraglich, wo das Christentum denn sei!“

Dieses von mir rücksichtslos umgedichtete Epigramm Friedrich von Logaus¹ aus der Zeit des Dreißigjährigen Krieges - rücksichtslos deshalb, weil ich die Calvinisten, die bei Logau berücksichtigt sind, hinausgeworfen und die Orthodoxen, die Logau übergeht, aufgenommen habe -, dieses Epigramm enthält eine ernsthafte, vielleicht die einzig wirklich ernstzunehmende Anfrage an unsere Situation konfessioneller Unterschiedenheit und Vielfalt: Bedeutet die theologische 'Dreifaltigkeit' - oder Mannigfaltigkeit - eine Infragestellung des einen Christentums, und ist ihre dreigestaltige Institutionalisierung nicht gerade Ausdruck dieses Substanzverlustes des Christentums?

Eine historische Antwort auf diese Frage kann m. E. nur lauten: *μὴ γένοιτο!* Das sei ferne! Denn das Christentum ist von seinen ersten Anfängen her ein vielstimmiges, unterschiedliche Interpretationsgestalten in sich enthaltendes und aus sich heraussetzendes Phänomen. Die Vorstellung einer irgendwie in sich monistisch geschlossenen Einheit ist bekanntlich schon für das apostolische Zeitalter eine - vielleicht einigen von Ihnen sogar sympathische - Fiktion. Die exegetisch und historisch aufweisbare Pluriformität zwischen petrinischen und paulinischen, johanneischen und synoptischen, juden- und heidenchristlichen Interpretationsgestalten des Christentums wird im auf uns gekommenen Schriftenkanon des Neuen Testaments nicht in ein diese Varianten in sich integrierendes Formalprinzip hinein aufgehoben, sondern gewahrt und aufrechterhalten. Der Kanon - eine berühmte Wendung Ernst Käsemanns aufnehmend² - begründet nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen. Eine sich auf den neutestamentlichen Kanon beziehende christliche Theologie in der Vielfalt ihrer konfessionellen Ausprägungen wird also gut beraten sein, ihr Konzept von kirchlicher Einheit zwischen den Konfessionen in Analogie zum christologischen Dogma des von uns gemeinsam als 4. ökumenisches Konzil gewerteten Konzils von Chalcedon, d. h. als ungetrenntes und ungeschiedenes, aber auch unvermisches Beieinander zu verstehen. Die Einheit der Kirche Jesu Christi ist so als Ereignis der wechselseitigen Mitteilung und als bereichernde Anerkenntnis des Andersseins zu begreifen. Das Nein zu einem „ökumenischen Monophysitismus“, dem ich hier das Wort rede, schließt gerade Desinteresse aneinander aus. *Eine* christliche

¹ Das erstmals 1654 veröffentlichte Epigramm Logaus trägt den Titel „Glauben“ und lautet: „Lutherisch / Päbstisch und Calvinisch / diese Glauben alle drey / sind verhanden; doch ist Zweifel / wo das Christentum dann sey.“ Lit. nach: *Albrecht Schöne* (Hg.), *Das Zeitalter des Barock. Texte und Zeugnisse*. Studienausgabe München 1988, S. 996; zur Interpretation vgl. meine Hinweise in: *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede* [BHTh 104], Tübingen 1998, S. 96-98 mit Anm. 228.

² *Ernst Käsemann*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 1/2, Göttingen 1967, S. 214-223.

Theologie, die *eine* geistige Arbeit am Verstehen Christi und des Wortes von ihm in drei verschiedenen Gestalten - $\mu\acute{\iota}\alpha\ \sigma\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma!$

Sehen Sie dem Kirchenhistoriker bitte die kühne trinitätstheologische Analogie nach, in der Dreigestalt der katholisch-evangelisch-orthodoxen Theologie in München ein *vestigium trinitatis* im Bayernland - eine Spur der Dreieinigkeit in diesem von Gott, wie man hierzulande überzeugt ist, so besonders geliebten Landstrich - zu ziehen.

Dank der zähmenden Bande des staatlichen Toleranzgebotes und der auch dem jeweils anderen zuerkannten Religionsfreiheit - nicht im Sinne der Freiheit von, sondern der Freiheit zur Religion! - wird jeder Gegensatz, den wir untereinander oder gegenüber anderen Religionen austragen, den Prinzipien staatlichen Rechts unterworfen sein. Diese Bedingungen müssen wir - Gott sei Dank! - nicht selbst schaffen. Von ihnen leben wir, und das heißt, kein innerchristlicher oder interreligiöser Konflikt wird die Prinzipien humanen Miteinanders außer Acht lassen können. Im historischen Rückblick erscheint es angemessen, die Rechtsordnung unserer Gesellschaft als humanes Säkularisat des blutigen abendländischen Konfessionsantagonismus zu begreifen. Daß es uns gibt, dreimal Theologie als wissenschaftliche Disziplin an einer staatlichen Universität, ist eine kostbare Mitgift des konfessionellen Zeitalters und ein hohes Gut, dem die auf einem freilich immer neu zu stabilisierenden gesellschaftlichen Konsens basierende Einsicht innewohnt, daß diese Gesellschaft - bis auf weiteres - auf die Orientierungs- und Deutungsangebote christlicher Theologie weder verzichten kann noch verzichten will.

Die spielerisch eingeführte trinitätstheologische Analogie gibt mir Anlaß und Gelegenheit, einen weiteren, wie ich denke gemeinsamen Grundsatz - unbeschadet seiner vornehmlich augustinischen Ausformung - der ökonomischen Trinitätslehre, immerhin unterhalb des *filioque* angesiedelt, programmatisch in den Vordergrund zu rücken: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa!* Nach außen, d. h. im kritisch-dialogischen Miteinander mit der Gesellschaft, der Universität, dem Ministerium - mit wem auch immer, der nicht unmittelbar zur christlichen Theologie in München gehört -, sollten wir vielleicht häufiger und entschiedener als bisher geschehen *gemeinsame*, ungetrennte *opera* vollbringen! Die, wie mir scheint, aktuellste Möglichkeit dazu bietet die einstmals von der Universitätsleitung selbst nachdrücklich unterstützte Idee eines Theologicums im Hauptgebäude. Daß man unsere Bücher zusammenbringen will, um Geld zu sparen, finden wir gut. Aber unsere Bibliotheken sind das Herzstück unserer Wissenschaft, und wenn wir fernab von unseren Büchern hausen, sehen wir unsere Studenten, die über den Büchern sitzen, kaum noch, und den Kollegen der anderen beiden Geschwisterfakultäten laufen wir so selten über den Weg wie jetzt. Die ohnehin nicht gerade kommunikationsfreundliche Massenuniversität würde eines weiteren, für unsere studentische Betreuungsarbeit ebenso wie für kollegialen Austausch unter uns dringend zu wünschenden kommunikativen Elementes beraubt. Also: ein gemeinsames Theologicum als wichtiges und lohnendes *opus indivisum* der dreifaltigen christlichen Theologie in München!

Mein in Analogie zu der katholischen, evangelischen und orthodoxen Trinitätslehre skizziertes Verständnis des Miteinanders betont die gemeinsamen opera ad extra und wahrt die immanente Differenz zwischen uns, ja akzeptiert und bejaht sie von Herzen. Diese Anerkenntnis, ja Bejahung der Differenz - trinitätstheologisch gewendet: die proprietates personales - schließt interne Hierarchisierung aus und weiß um die Besonderheiten, die Stärken, die Eigenwürde jeder der drei großen Interpretations- und Auslegungsgestalten des Christentums, die hier versammelt sind. Einander in dieser Weise der bejahenden Anerkenntnis des Andersseins des anderen zu begegnen, fordert allein der tiefe Respekt vor der jeweils eigenen lebendigen Tradition, dem Selbstverständnis und der Geschichte unserer drei konfessionellen Christentumsvarianten. Diese Anerkenntnis setzt zugleich elementares, im je Eigenen gründendes Selbstbewußtsein voraus. Im je Eigenen gründendes Selbstbewußtsein heißt: Ich baue mein Selbstbewußtsein als lutherischer Theologe nicht dadurch auf, daß ich die katholische oder die orthodoxe Theologie kritisiere. Sondern ich kritisiere nur dann theologisch verantwortungsvoll, wenn ich aus meinem Ureigensten rede, mir meiner eigenen Spezifika bewußt seiend hier und da in dieser oder jener Frage aus meinem eigenen Christentumsverständnis heraus andere Akzente setze. Dieses Selbstbewußtsein des Ureigensten ist nach meinem Verständnis die Basis eines gedeihlichen Miteinanders. So, wie die homerischen Götter neidlos sind, fruchtloser Hader aber aus Neid und also aus Verlust des Selbstbewußtseins entspringt, hingegen Respekt für den anderen Bewußtsein seiner selbst und seiner eigenen Würde verlangt, dürfte ein gedeihliches, fruchtbares - und hoffentlich! - streitbares Miteinander unserer drei Fakultäten nicht zuletzt von unserem eigenen Selbstbewußtsein abhängen. Jede unserer drei Christentumstraditionen hat - so meine ich - ein tiefes Recht, sich ihrer selbst bewußt, ja auf sich selbst stolz zu sein, sich selbst zu respektieren und also der anderen mit Respekt zu begegnen. Nur unter diesem Vorzeichen mögen Sie nun zu hören ertragen, warum unsere, die evangelische Theologie, eine besonders großartige Geistes- und Reflexionskultur des okzidental Christentums repräsentiert.

Als Vertreter der evangelischen Fakultät, und das heißt - geben wir es ruhig einmal zu - der jüngsten der hier vertretenen, zugleich auch der jugendlichsten, frischesten und wohl auch der chaotischsten Gotteswissenschaft, liegt uns unter den paulinischen Charismen das prophetische besonders nahe. „Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil. Und Gott hat gesetzt in der Gemeinde aufs erste Apostel (ἀπόστολοι), aufs andere Propheten (προφῆται), aufs dritte Lehrer (διδάσκαλοι), danach Wundertäter (δυνάμεις), danach Gaben, gesund zu machen (χαρίσματα ἰαμάτων), Hilfeleistungen ἀντιλήψεις, Leitungskräfte (κυβερνήσεις), mancherlei Zungen (γένη γλωσσῶν)“ [1 Kor 12,28]. Die Propheten stehen nicht am Anfang - da stehen die Apostel. An Alter und Kontinuität steht evangelisches Christentum, evangelische Theologie neidlos hinter ihren katholischen und orthodoxen Geschwistern zurück. Wohl auch an Geschlossenheit der Aussage und der Lehrbildung! Denn Propheten - so setzt es schon Paulus voraus - reden nie unisono! „Propheten aber lasset reden zwei oder drei, und die anderen lasset die Rede prüfen“ [1 Kor 14,29]. Bedürften wir einer biblischen Begründung für eine Doppelbesetzung unserer klassi-

schen theologischen Fächer: hier haben wir sie. Ein Prophetentum ist kein solipstisches Einzelgängertum: der eine Prophet sagt dies, der andere sagt das. Akademisch heißt das: kein geschlossenes System, keine abgeschlossene Lehrbildung, sondern je neue, je verschiedene, immer auf eigene Urteilsbildung mündiger Christenmenschen abzielende Auslegung. Denn Auslegung des Wortes Gottes ist das ureigenste Geschäft der Propheten - nicht als einfältige, sondern als zwei-drei-mannigfaltige Auslegung. Evangelischer Prophetismus ringt mit dem Wort, dient dem Wort, geht aus vom Wort und weiß sich durch das Wort in die Pflicht genommen. Evangelische Theologie ist Logolatrie, Wortverehrung. Wir treiben Aufwand mit dem Wort und muten unseren Studierenden in dieser Hinsicht einiges zu! Logomachie, Kampf um das Wort, gehört notwendigerweise dazu. Der Streit darüber, ob die Rechtfertigung *ein* oder *das* Kriterium der Theologie ist, war und ist ein für *Philologen*, Liebhaber des Wortes, notwendiger Streit.

Evangelischer Prophetismus ist gemäß der apostolischen Weisung: „Lasset reden zwei oder dreißig“ ein vielstimmiges, ja ein plurales Unternehmen. Die Vielstimmigkeit der Schriftauslegung begleitet die evangelische Theologie seit ihren reformatorischen Anfängen. Evangelische Theologie ist eine hoffnungslos plurale, und das heißt hoffnungsvoll pluralitätsfähige Geistes- und Wissenschaftsgestalt des Christentums. Gerade deshalb ist sie immer wieder an das Wort und nur an das Wort gebunden, will sie wirklich vielfältige Auslegung und nicht etwa auslegerische Willkür sein: „So sich jemand läßt dünken, er sei ein Prophet oder vom Geist erfüllt, der erkenne, daß es des Herrn Gebot ist, was ich euch schreibe“ (ἃ γράφω) [1 Kor 14,37]. Logolatrie ist Graphophilie, Dienst am Wort ist Liebe zum geschriebenen Wort, nicht selbstverliebttes Spiel mit eigenen Worten. Gerade die Propheten müssen 'unter das Wort kriechen', wie der größte Prophet, Martin Luther, einzuschärfen nicht müde wurde. Nur dann, aber dann auch wirklich, ist evangelisches Prophetentum pluralitäts- und zugleich lebensfähig.

Prophetische Logolatrie eröffnet die Freiheit, die im Wort liegt, und bedarf der Freiheit zum Wort. Eine äußere Subordination unter eine apostolische Hierarchie fordert auch Paulus für den Propheten nicht. Und gewissensbindende Gefolgschaftstreue unter ein Lehramt, die über die Loyalität zum Wort und den im Wort selbst gründenden Respekt für die anderen Dienste hinausgeht, würde die evangelischen Propheten, diese unruhigen, vom bewegenden Wort in Unruhe gehaltenen Geister, in eisgraue Starre versetzen oder auf Gedanken führen, die vielleicht prophetisch subversiv, vielleicht aber auch nicht mehr allein von der Liebe zum Wort erfüllt wären.

Evangelische Theologie als prophetisches Unternehmen beruhigt sich nicht bei gedankenarchäologischer Rekonstruktion vergangener Auslegungen, sondern zieht Gegenwart und Zukunft in die Auslegung hinein. Dies wird bedeuten müssen, daß sich der Prophet, vielleicht stärker als der zwischen Gott und Mensch vermittelnde Priester, und stärker als der engelsnahe πνευματικός, seines erdverbundenen Standpunktes - in paulinischem Sinne verstanden - *rühmt*! Denn die Erde ist die Heimat des Propheten; hier, auf der Erde, seinen festen, unerschütterlichen Standort zu nehmen heißt: jedem astronautischen Eskapismus, jeder technizistischen Phantasmagorie A-

dams, die in den kalten Weiten des Universums meint Neueres finden zu können als hienieden, mit trotzig prophetischem Gestus entgegenzurufen: Ein lebendiges Wesen ist der Erdling nur, weil er vom Acker kommt und sofern er auf dem Acker bleibt [Gen 2,7]. Kosmos, Welt, Lebensform gibt es für uns nur hier, auf der Erde, dem guten Garten Gottes. Und mit seinen Gütern müssen wir haushalten. Eine erdverbundene evangelische Prophetie des οἶκος Gottes wird sodann - hier schließe ich mich Gedanken meines Kollegen Hermann Timm³ an - die Anfänglichkeit alles menschlichen Lebens um der Geburtlichkeit Gottes willen ernstnehmen und auch im nächsten Jahrtausend nachhaltig vertreten. Der technizistischen Vision einer Machbarkeit, wohl gar einer genetischen Perfektibilität Adams gegenüber ist - und sei es mit prophetischem Trotz -, auf der Geburtlichkeit Gottes und des Menschen zu bestehen. Nicht aus Eiern, Reagenzgläsern oder Klimaboxen, sondern aus dem Schoß einer Mutter kommt der Mensch und kommt Gott in die Welt. Die Theotokie Marias, die unsere drei Konfessionen von Chalcedon her verbindet, ist um der szientistisch fragwürdig werdenden Anthropotokie Adams willen ein prophetisches Jahrtausendthema.

Daß evangelische Theologie mit der Geburtlichkeit Gottes und des Menschen kein anderes Thema anschlägt als ihr ureigenstes, die Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Glauben, gründet im unbedingten Vorrang des sich selbst gebenden, in die menschliche Existenz, in das Vergebungswort hineingebenden Gottes. Geboren *werden* wir; gerechtfertigt *werden* wir! Evangelische Existenz, evangelische Theologie ist im Werden - ein unabgeschlossener, ein per se unabschließbarer Prozeß.

Und für den Protestantismus dürfte diese Unabgeschlossenheit evangelischer Theologie, vielleicht stärker als für die Geschwisterkonfessionen, bedeuten: Wie die evangelische Reformation aus der Universität kam, ihr erster Prophet ein Universitätsprofessor war, so bleibt evangelisches Kirchentum auf die per se unabgeschlossene Geisteskultur der universitären Theologie verwiesen. Um nun doch noch Luther zu zitieren: „Wenn Schulen zunemen / so stehets wol und die Kirche bleibt rechtschaffen ... junge Schüler und Studenten sind der Kirchen Samen und Quellen. ... Denn Gott erhelte die Kirch durch Schulen / Schulen erhalten die Kirch. Sie haben wol kein hübsch ansehen / sind aber sehr nützlich und nötig.“⁴

Nicht hübsch und prächtig - aber nötig: evangelische Theologie in München.

Ich danke Ihnen.

³ Vgl. zuletzt Hermann Timms Beitrag in dem Sammelbändchen: Millennium. Deutungen zum christlichen Mythos der Jahrtausendwende, Gütersloh 1999.

⁴ WA TR 5, 240,5-11.

Der Gewinn der theologischen Wissenschaft beim Zusammenfinden der drei großen christlichen Konfessionen an der Münchener Universität

Konstantin Nikolakopoulos, München

Es ist keineswegs abwegig, sondern vielmehr angebracht, anlässlich gelegentlicher Begegnungen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sei es auf kirchenamtlicher, liturgischer oder akademischer Ebene, sich auf die seit einigen Jahrhunderten existierende Trennung zwischen der West- und der Ostkirche zu besinnen. Man kann und darf tatsächlich nicht verbergen, daß seit dem Mittelalter und besonders seit dem großen Schisma, dem in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts gottlob die ökumenischen Bemühungen zur vertrauensvollen Annäherung entgegengesetzt werden, unsere Kirchen ihre eigenen Wege gegangen sind. Dieses Auseinandergehen prägt bis heute noch alle Gebiete des kirchlichen Lebens und die theologische Wissenschaft in ihren Fachbereichen stark.

Das mit Gottes Hilfe seit dem Wintersemester 1995/96 an der Ludwig-Maximilians-Universität erfolgte Zusammenfinden aller drei großen christlichen Theologien geht unausweichlich von diesen Differenzen aus, um dennoch auf sie konstruktiv und ökumenisch effektiv aufzubauen. Zweifellos stellt sich in einer großteils säkularisierten Gesellschaft aus mehreren Ecken die Frage, inwieweit neben der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät noch die akademische, geistliche und überhaupt liturgische Stimme der Orthodoxie zu Gehör kommen sollte.

Die beste Antwort auf solch einen Einwand muß meiner Meinung nach die notwendige gegenseitige Annäherung zwecks Kennenlernens beinhalten. Es lohnt sich zweifellos, daß sich zwei bzw. drei verschiedene theologische Traditionen und zwei bzw. drei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse wohlwollend und produktiv miteinander konfrontieren.

In diesem Aufsatz möchte ich aber nicht nur bei einer abstrakt theoretischen Bewertung der Präsenz der drei Theologien an der LMU stehen bleiben. Ich will anhand eines greifbaren Beispiels christlichen Glaubens, gelebter Tradition und wissenschaftlicher Exegese die Wichtigkeit und Notwendigkeit der ökumenisch fruchtbaren Auseinandersetzungen auf akademischer Ebene zeigen. Das unter angeführte Beispiel will somit unterstreichen, daß es sich enorm lohnt, die bestehenden differenzierten theologischen Profile gegenseitig zu akzeptieren und den glaubensmäßigen Unterschieden mit ökumenischer Toleranz und interdisziplinärer Verständigungsabsicht entgegenzutreten.

Einen der wichtigsten Lehrsätze, die die christliche Anthropologie, Christologie und nicht zuletzt Soteriologie bedingen, stellt die Lehre vom **Sündenfall** des Menschen im Paradies dar. Dabei geht es um die bekannte Erzählung in Gen 2,17 ff., aus der eine Fülle von theologisch-anthropologischen Wahrheiten herrühren. Die Lehre ü-

ber den Sündenfall hat in den Kirchen des Westens und des Ostens nie aufgehört, ein fundamentales Kapitel biblischer Theologie wie auch kirchlicher Dogmatik zu sein.

Eine grundlegende Lehre bzw. Interpretation dieses bedeutenden Kapitels über die erste Sünde des Menschen bietet der Apostel Paulus in manchen Stellen seiner Briefe und insbesondere im „klassischen Abschnitt“ aus Röm 5,12-21 an. In diesem Römerabschnitt hebt sich der Vers 12 besonders hervor, indem er im Westen und Osten seit den ersten christlichen Jahrhunderten auf unterschiedlicher Weise ausgelegt und in der dogmatischen Lehre der Kirchen entsprechend angewandt wird. Beim Zitieren der Stelle Röm 5,12, deren unterschiedliche Interpretation im Westen und Osten zu zwei voneinander abweichenden Verständnistraditionen geführt hat, benutze ich die Einheitsübersetzung, die m. E. eine harmlose bis neutrale Textvariante anbietet, die kausalen Charakter besitzt¹. Der Text lautet: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten.“²

In diesem Zusammenhang ist der letzte Ausdruck der westlichen Übersetzung „weil alle sündigten“ von großem Interesse. Bemerkenswerterweise steht an dieser Stelle des griechischen Originals der Ausdruck „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον“. Und genau die Übersetzung und Interpretation des Präpositionalausdruckes „ἐφ' ᾧ“ prägten in der lateinischen und der morgenländischen Kirche auf eine so intensive Weise zwei unterschiedliche Traditionen und Theologien, daß sich bis in unseren Tagen im Westen mehr oder weniger der dogmatische Begriff „**Erbsünde**“, während im Osten der Terminus „**Ursünde**“ herauskristallisiert haben.

Was das Verständnis und die späteren theologischen Konsequenzen dieser paulinischen Stelle anbelangt, habe ich manche repräsentative Auslegungsbeispiele ausschließlich aus der Alten Kirche ausgewählt. Hierbei sehe ich von Exegesen moderner Theologen sämtlicher Richtungen insofern ab, da man sich aufgrund der älteren Zeugnisse seiner eigenen theologischen Tradition besser bewußt werden kann.

Die entscheidende Interpretation von Röm 5,12, welche die ganze mittelalterliche theologische Anthropologie geprägt hat und bis in die neuzeitliche Theologie hineinwirkt, stammt von **Augustin**, der im altlateinischen „in quo“ (griech.: ἐφ' ᾧ) die konkrete Person vom ersten Menschen Adam gesehen hat. Somit vertritt Augustin eine Theologie der „Erbsünde“, mit der alle Nachkommen des Adam behaftet sind.³ Das „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον“ bedeutet für Augustin eine ewige Verdammnis und eine Verdunkelung der „nach dem Bilde Gottes“ erfolgten Erschaffung des Menschen (es geht um das bekannte Prinzip „κατ' εἰκόνα Θεοῦ“). An dieser Stelle sei ein typisches

¹ Siehe mehr im Bereich der kausalen Interpretation der Stelle bei S. Lyonnet, *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom 5,12 et l' exégèse des pères grecs*, in: *Biblica* 36 (1955) 436-456.

² Der griechische Text Röm 5,12 lautet: „Διὰ τοῦτο ὡς περ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.“

³ Vgl. dazu U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, (EKK VI/1), Zürich u.a. ³1997, S. 316: „Augustins Interpretation des ihm vorgegebenen altlateinischen Textes 'in quo', wonach alle 'in Adam' gesündigt haben (vgl. 1 Kor 15,22), ist die Wurzel für das bis in die neuzeitliche Exegese fortwirkende Verständnis von ἥμαρτον als Erbsünde.“

augustinisches Zitat angemerkt: „Durch den Sündenfall wurde der Mensch jedoch (aus diesem Paradies) vertrieben: damit verwickelte er auch seine Nachkommenschaft, die er in seiner eigenen Person durch seine Sünde gleichsam in der Wurzel verderbt hatte, mit in die Strafe des Todes und der Verdammnis. Denn nun sollten alle Kinder, die von ihm und seiner zugleich mit ihm der Verdammnis verfallenen Gattin [...] das Leben erhalten würden, mit der Erbsünde behaftet werden; um dieser Sünde willen sollten sie [...] der endlosen Strafung (der Verdammung) verfallen. Also ‚ist durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod; und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil alle in ihm gesündigt haben‘. Unter ‚Welt‘ versteht der Apostel (Paulus) an dieser Stelle das gesamte Menschengeschlecht.“⁴

Augustin entwickelte eine stark antipelagianische Anthropologie, indem er durch intensive Betonung der Konsequenzen des Sündenfalles die in der anderen Richtung extremen Ansichten des Pelagius bekämpfte. Dementsprechend wurden sogar die „guten Werke“ des gefallen Menschen als *splenditum vitium* (= prächtiges Laster) bezeichnet. Die Interpretation Augustins von Röm 5,12 führte zu einem Verständnis der Schuld der Menschen aller Zeiten, nach dem die erste Sünde des Adam von seiner ganzen Nachkommenschaft geerbt wurde.⁵ Mit anderen Worten meinte die augustinische Interpretation mit dem Begriff „Erbsünde“ das gezwungenermaßen unbewußte und sogar tatenlose Sündigen in der Nachfolge Adams, die auf diese Verdammnis kaum reagieren könnte.

Infolge dieser altkirchlichen Anthropologie begegnete man manchen, nach orthodoxem Verständnis extremen Lehrmeinungen der reformatorischen Kreise, nach denen der Sündenfall das völlige Verschwinden der „nach dem Bilde Gottes“ Eigenschaft des Menschen bedeutete⁶. Solche Ansichten führten außerdem zu großen theologischen Streitigkeiten mit der Römisch-katholischen Kirche.⁷ Darüber hinaus entstanden in der Westkirche besonders im 11. und 12. Jahrhundert neue Einstellungen gegenüber Sünde, Strafe, Tod, deren teilweise „juristischer“ Charakter mit der Entwicklung des modernen Rechtssystems zusammenhängt.

Auf der anderen Seite hat sich im Osten das aus der Interpretation von Röm 5,12 sich ergebende Sündeverständnis anders entwickelt⁸, wobei man erwähnen muß, daß eine solche exegetische Problematik zu Röm 5,12 in der frühchristlichen Theologie des Ostens kaum zu finden ist⁹. Zu der sich herauskristallisierenden anthropologischen Tradition der Ostkirche hat eine Reihe namhafter Kirchenväter bei-

⁴ *Aurelius Augustinus*, *Enchiridion* 8, in: S. Mitterer, *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts*, (BKV 8), München 1925, S. 417.

⁵ Siehe zu dieser Thematik den interessanten Aufsatz von D. Weaver, *From Paul to Augustine: Romans 5,12 in early Christian Exegesis*, *St. Vladimir's Theological Quarterly* 1983, 187-207.

⁶ WA 42, 86: "vere totus lapsus naturae humanae".

⁷ S. dazu mehr bei *Joh. Romanidis*, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Athen ²1989, S. 156.

⁸ Darüber siehe A. B. Vletsis, *Τὸ προπατορικὸ ἁμάρτημα στὴ Θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ*.

⁹ *Ερευνα στὶς ἀπαρχὲς μιᾶς ὄντολογίας τῶν κτιστῶν*, Thessaloniki 1988.

⁹ Vgl. *Joh. Romanidis*, *Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα*, Athen ²1989, S. 166 ff.

getragen.¹⁰ Obwohl die ostkirchlichen Väter die entscheidende Beteiligung des Adam am Sündenfall anerkennen, sprechen sie von keiner „Erbsünde“, mit der die Menschen aller Zeiten unfreiwillig behaftet werden, sondern sie sehen in Adam den Anfang und die Ursache des Sündigens für die Menschen¹¹. Daher benutzen sie den Begriff „Ursünde“. Interessant wäre in diesem Zusammenhang auch die Bezeichnung in der griechischsprachigen Theologie „προπατορικὸν ἁμάρτημα“ (= die vorväterliche Sünde).

Sehr charakteristisch für dieses Verständnis ist die Erläuterung des paulinischen Römerabschnittes durch Theodoret von Cyrus (+ um 466). Indem er sich auf die paulinischen Worte über den Sündenfall von Adam bezieht, schreibt er: „Damit hat er (Paulus) durch diese Worte den Ursprung der Sünde und die aus ihr aufgegangene Frucht gezeigt.“¹² Somit spielt er auf den Zustand der Sünde und den Tod als ihre Konsequenz an.

Selbstverständlich betonen die Kirchenväter beim Sündenfall die fundamentale Rolle des Ungehorsams von Adam für alle Menschen¹³. So schreibt Athanasios der Große (295-373): „Nachdem Adam zum Übertreter geworden war, gelangte die Sünde zu allen Menschen.“¹⁴ Auf der anderen Seite spricht man nicht von einer automatischen Erb-Übertragung der Sünde zu den angeblich unschuldigen Menschen. Kyrill von Alexandrien stellt unzweideutig das eigene Sündigen jedes Menschen heraus, indem er von „Nachahmung“ (μίμησις) der adamischen Sünde redet: „Weil wir aber zu Nachahmern des Vergehens von Adam geworden sind - auf diese Weise haben alle gesündigt -, sind wir den gleichen Bestrafungen mit ihm unterzogen worden.“¹⁵

Zusammenfassend können wir in bezug auf die umstrittene Exegese von Röm 5,12 und deren theologische Konsequenzen festhalten, daß die ostkirchliche Tradition dieses „ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον“ nicht mit der Person von Adam in direkter Verbindung bringt, sondern sie sieht darin mehr die eigene Verantwortung jedes Menschen. Daher will sie den Ausdruck „ἐφ' ᾧ“ in Abhängigkeit mit der Tatsache des Todes selbst¹⁶ sehen, der als Strafe für die Sünden gilt¹⁷. Dementsprechend kommentiert

¹⁰ Vgl. dazu D. Weaver, The exegesis of Romans 5,12 among the Greek fathers and its implication for the doctrine of original sin: The 5th-12th centuries, St. Vladimir's Theological Quarterly 1985, 133-159 & 231-255.

¹¹ Vgl. die interessante Stelle von Photios, Ad Amphilochium Quaestio LXXXIII: PG 101, 553D: „Τὸ γὰρ ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, νῦν οὐ προσώπου τινός, οὐδ' οἷον προσώπου, δεικτικόν ἐστιν ἀλλ' αἰτίας μάλιστα παραστατικόν.“ Vgl. auch P. Trempelas, Ὑπόμνημα εἰς τὰς Ἐπιστολάς τῆς Καινῆς Διαθήκης, Bd. 1, Athen 1956, S. 87.

¹² Theodoret von Cyrus, Heareticarum Fabularum Compendium: PG 83, 492: „Δεῖξας δὲ διὰ τούτων τὴν τῆς ἁμαρτίας ἀρχήν, καὶ τὸν ἐκ ταύτης βεβλαστηκότα καρπὸν ...“

¹³ Vgl. z. B. die diesbezügliche Meinung von Johannes Damaskenos, In Epistolam ad Romanos 5: PG 95, 477A: „Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.“ Τὸ ἐφ' ᾧ, ἀντὶ τοῦ, δι' οὗ λέγει δέ, ὅτι ὥσπερ ἐκείνου πεσόντος, τοῦτέστι τοῦ Ἀδάμ, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου, γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί· οὕτω καὶ ἀναστάντος Χριστοῦ καὶ ἐγερθέντος, πᾶν τὸ σῶμα τῆς ἀθανασίας μετέλαβεν.“

¹⁴ Athanasios der Große, Oratio I contra Arianos 51: PG 26, 117C.

¹⁵ Kyrill von Alexandrien, In Epistolam ad Romanos: PG 74, 784C.

¹⁶ Vgl. Joh. Romanidis, Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, Athen ²1989, S. 167, wo er die Verbindung des „ἐφ' ᾧ“ mit dem Tod als „natürliche Interpretation der Stelle“ bezeichnet.

¹⁷ Vgl. Euthymios Zygabenos, Comment. in Joannem: PG 129, 1365B.

Theodoret von Cyrus die paulinische Stelle folgendermaßen: „Denn zu allen Menschen gelangte der Tod, aufgrund dessen alle gesündigt haben. Nicht aber wegen der Sünde des Vorfaters (Adam), sondern wegen seiner eigenen unterliegt Jeder der Tatsache des Todes.“¹⁸

Die orthodoxe Theologie sieht den menschlichen Sündenfall doch ein, aber sie hat letzten Endes optimistische Aussichten entwickelt. „Die Sünde hinderte uns [...], zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten zu gelangen und darin zu bleiben, bevor Christus kam [...] Doch das ‚Bild Gottes‘ im Menschen wurde nur verdunkelt und geschwächt, und nicht ganz ausgelöscht.“¹⁹ Die von den Kirchenvätern dargebrachte biblisch-typologische Gegenüberstellung zwischen Adam und Christus²⁰ zeugt davon, daß „den Hauptakt im soteriologischen Drama des Menschen nicht der Sündenfall, sondern die Auferstehung bildet“²¹.

Manche westliche Leser werden sich vielleicht darüber wundern, daß ich in allen meinen Ausführungen eine ganze Reihe ausschließlich von Kirchenvätern der Ostkirche zitiert habe. Selbstverständlich hat die Orthodoxe Theologie auch ihre moderne Seite anzubieten. Darauf habe ich dennoch verzichtet, da ich Ihnen ein besonderes Herzstück der Orthodoxie habe präsentieren wollen, auf das sich die ostkirchliche Tradition kontinuierlich stützt. So schreibt Basileios der Große, als er die altkirchlichen patristischen Zeugnisse betrachtet: „Diese sind, Brüder, die Lehren der Kirche; diese sind die Überlieferungen der Väter.“²²

Orthodox, katholisch, evangelisch drücken Unterschiede aus, die eine Realität darstellen. Deshalb brauchen wir die ökumenische Annäherung, den interdisziplinären Austausch, das gleichwertige Zusammensein der drei großen christlichen Richtungen. Die Universität München ist, wenn ich mich nicht irre, die erste und zur Zeit einzige Hochschule in der Welt, an der die orthodoxe Theologie parallel zur katholischen und evangelischen gepflegt wird. Dies stellt zweifelsohne eine bedeutende Bereicherung für die christliche Theologie aber auch für das bewußte kulturelle und religiöse Zusammenwachsen der Christen in einem vereinten Europa dar.

¹⁸ Theodoret von Cyrus, Interpretatio Epist. ad Romanos: PG 82, 100B.

¹⁹ D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, Zürich u.a. 1984, S. 435.

²⁰ Vgl. dazu E. Brandenburger, Adam und Christus. Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Röm 5,12-21, Neukirchen 1962.

²¹ K. E. Papapetrou, Προπατορικὸν ἁμάρτημα, in: ThEE, Bd. 10, Athen 1966, Sp. 640.

²² Basileios der Große, Epistolarum Classis II : PG 32, 972C.

Predigt im Ökumenischen Gottesdienst in der Universitätskirche St. Ludwig zu München

Christoph Levin, München

Es gibt verschiedene Geistesgaben, aber nur den einen Geist.
Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn.
Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott:
Er bewirkt alles in allen.

Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt.
Dem einen wird vom Geist die Gabe geschenkt, Weisheit mitzuteilen,
dem andern durch den gleichen Geist die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln,
dem dritten im gleichen Geist Glaubenskraft,
einem anderen - immer in dem einen Geist - die Gabe, Krankheiten zu heilen,
einem andern Wunderkräfte,
einem andern prophetisches Reden,
einem andern die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden,
wieder einem andern verschiedene Arten von Zungenrede,
einem andern schließlich die Gabe, sie zu deuten.

Das alles bewirkt ein und derselbe Geist;
einem jeden teilt er seine besondere Gabe zu, wie er will.

[1. Korinther 12,4-11. Epistel für den zweiten Pfingsttag]

Gnade sei mit Euch und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesus Christus.

Liebe Universitätsgemeinde,

„einsam, zweisam, dreisam“ - „Warum dreimal Theologie an der Universität München?“ Im Verlauf dieses Tages sind eine Fülle von Gesichtspunkten dazu genannt geworden: grundsätzliche und pragmatische, historische, staatskirchenrechtliche und sogar im engeren Sinne theologische. Vieles war notwendig, geistreich und klug, manches auch weniger geistreich. Nun könnten wir es damit bewenden lassen. Das Bier zum Fest und die Musik warten schon. Es wäre wenig geistreich, ja es wäre eine Anmaßung, wenn ich von dieser Stelle aus als krönenden Abschluß eine Summe zu ziehen unternähme.

Und doch ist dieser Abschluß, den wir nun in der Ludwigskirche gemeinsam begehen, das Ziel, das dem ganzen Tag seine Richtung gegeben hat und ohne das er von Anfang an keine Mitte gehabt hätte. Denn nun reden nicht mehr zuerst wir, sondern wir lassen reden, wir lassen Gott zu uns sprechen. Soweit aber wir in diesem Gottesdienst zu Wort kommen, ist dies nichts anderes als Antwort auf die zuvor ergangene Rede Gottes: Antwort als Chorgesang und Lied, Antwort als Anbetung und Fürbitte, Antwort als Predigt.

Unsere Theologie, wie auch immer wir sie betreiben, ist im letzten nichts anderes als die Reflexion über den Gottesdienst: über den Dienst Gottes an uns und über unseren Dienst an Gott. Darum ist auch sie, richtig verstanden, nichts als Antwort. Ihr Gegenstand ist ihr vorgegeben, den sie nicht selbst erfinden und begründen, dem sie nur nachdenken kann. In diesem Gegenstandsbezug, in dieser Objektivität, unterscheidet die Theologie sich von den anderen Wissenschaften in keiner Weise. Wenn es einen Unterschied gibt - und es gibt ihn natürlich -, dann liegt er darin, daß den Theologen in besonderem Maße die Axiomatik ihres Gegenstandes bewußt ist. Ihr Axiom ist sogar der eigentliche Gegenstand ihres Nachdenkens: daß Gott ist. Und mehr als das: daß Gott erkennbar ist. Das aber kann, wenn wir den Gottesbegriff in seiner unbegründbaren Vorgegebenheit wahrnehmen, nur bedeuten, daß Gott sich selbst erkennbar gemacht hat. Er hat es getan in seinem Wort. Von diesem Wort Gottes leben wir, und ihm allein verdanken wir auch unsere Existenz als Theologen.

„Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat.“ So sagt Immanuel Kant [Der Streit der Fakultäten, 1798, 1. Abschnitt I.1.A], und er hat wie meistens recht. Und weil er recht hat, lassen wir uns auch den ironischen Unterton gefallen: den Hinweis auf die Zirkelstruktur des Beweises, der darum gar kein Beweis sein kann. Wir lassen uns die Ironie gefallen, wie es überhaupt ein Kennzeichen guter Theologie ist, daß sie sich selbst weniger ernst nimmt als ihren Gegenstand, daß sie darum nicht mit bitterem, sondern mit fröhlichem Ernst um die Wahrheit streitet, ja daß sie über sich selbst lachen kann; denn sie weiß, daß die Wahrheit ihres Gegenstandes nicht mit der Theologie steht und fällt. Die Theologie muß die Wahrheit Gottes nicht begründen, sondern darf sie annehmen - im doppelten Sinn von annehmen.

Nehmen wir also an, daß Gott existiert und daß er in der Bibel geredet hat, so sind damit unsere Fragen keineswegs beantwortet, sondern nun beginnt erst die Arbeit der Theologie, der auch unser Dasein an dieser Universität dient - „einsam, zweisam, dreisam“. Diese Arbeit ist ein - hoffentlich fröhlicher und der Wahrheit unserer gemeinsamen Sache gewisser - Streit um die Wahrheit.

In diesem Streit darf der *biblische Theolog*, also der Exeget, und insbesondere der Alttestamentler den manchmal allzu systematischen Systematikern den Anfang des Hebräerbriefs vor Augen halten: Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως πάσαι ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατέράσιν ἐν τοῖς προφήταις: *Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott zu den Vätern gesprochen durch die Propheten* [Hebr 1,1]. Und nicht nur durch die alttestamentlichen Propheten hat er auf vielerlei Weise gesprochen, sondern auch durch die neutestamentlichen Apostel: *Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden* [Apg 2,8-11]. Das Wunder von Pfingsten ist: Gerade diese Vielfalt erweist die Eindeutigkeit des Evangeliums.

Mit dem Entstehen der Kirche zu Pfingsten ist die Vielfalt ihrer Gestalten und Ausprägungen vom ersten Augenblick an mitgesetzt - und damit auch die Vielfalt der Theologie. Auch die Theologie erweist ihre Wahrheit darin, daß sie nicht einfältig, sondern vielfältig ist. Das gilt auch für die Leitfrage des heutigen Tages: „Warum dreimal Theologie in München?“ Weil einmal in diesem Fall tatsächlich keimmal wäre: Eine Einheits-Theologie wäre keine Theologie.

Warum aber entsteht aus dieser Vielfalt keine babylonische Sprachverwirrung wie beim Bau des Turms, *so daß sie sich zerstreuten über die Fläche der ganzen Erde* [Gen 11,8-9]? Warum lesen wir im Gegenteil: *Alle, die gläubig geworden waren, hielten zusammen und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und teilten davon allen mit, jedem wie er es nötig hatte. Tag für Tag verharren sie einmütig im Tempel, brachen in den Häusern das Brot und aßen miteinander in Freude und Einfachheit des Herzens und lobten Gott* [Apg 2,44-47]. Warum und wie entsteht aus der Vielfalt die Kirche?

Eine von den vielfältigen Antworten darauf, die bereits im Neuen Testament möglich sind, gibt uns der Apostel in der Pfingstepistel, die wir gehört haben: *Es gibt verschiedene Geistesgaben, aber nur den einen Geist. Es gibt verschiedene Dienste, aber nur den einen Herrn. Es gibt verschiedene Kräfte, die wirken, aber nur den einen Gott: Er bewirkt alles in allen.*

In diesem Text wird die Vielfalt wahrgenommen. Dem Apostel blieb auch keine andere Wahl, als sie wahrzunehmen; denn die Gemeinde in Korinth war in Parteien gespalten. Paulus, der sich damals in Ephesos aufhielt, wurde der Streit zugetragen. Er sollte als Schlichter Stellung beziehen. Es ist nicht nur ernüchternd, sondern es ist auch tröstlich, bereits im Neuen Testament solche durchaus harten Konflikte vorzufinden. Eine durch Parteiungen zerrissene und geplagte Kirche kommt unseren Erfahrungen weit näher als die Pfingstgemeinde der Apostelgeschichte, ja sie läßt dieses Idealbild als - vielleicht gar nicht so frommen - Wunschtraum erscheinen.

Die Spaltung in Korinth: Sie entsteht, nicht weil man über die Wahrheit des Evangeliums verunsichert wäre, sondern weil man ihrer zu sicher ist. Heilsbesitz führt leicht zu Rechthaberei. Bekenntnistreue ist nicht immer die beste Grundlage für brüderliche Gemeinschaft. Paradoxerweise kann gerade das ganz und gar richtige Bekenntnis die Wahrheit des Evangeliums verdunkeln. Der Apostel selbst, der ja erst in der einen, dann in der anderen Weise besonders bekenntnistreu gewesen ist, ist nicht gefeit davor. Auch das ist tröstlich. Keiner von uns steht über den Dingen.

Was aber den Apostel für uns zum Leitbild macht: Er weiß um den richtigen Maßstab: *Es gibt verschiedene Geistesgaben, aber nur den einen Geist.* Dieser Maßstab führt erstaunlicherweise dazu, daß der Apostel Partei nimmt und zugleich nicht Partei nimmt. Er übt, jedenfalls in dem Abschnitt, den wir gehört haben, keinerlei Kritik an niemandem. Er heißt alles richtig: die Gabe, Weisheit mitzuteilen; die Gabe, Erkenntnis zu vermitteln; die Glaubenskraft; die Gabe, Krankheiten zu heilen; die Wunderkräfte; das prophetische Reden - wie wir heute morgen gehört haben die besondere Eigenschaft der Protestanten; die Fähigkeit, die Geister zu unterscheiden; die - mir besonders schwer erträgliche - Zungenrede; auch die Gabe, die Zungenrede zu deuten.

Wir können diese Liste leicht um unsere Charismen verlängern: die Gabe der altkirchlichen Tradition und der Liturgie, die Gabe der Heilsinstitution und des Amtes, die Gabe der Schriftauslegung, die Gabe der Diakonie, die Gabe des ethischen Urteils, die Gabe einer gewissen Modernität, die sich, manchmal sehr riskant, auf das Denken der jeweiligen Gegenwart einläßt.

Paulus kritisiert nichts von alledem, er hält alles auf seine Weise für berechtigt, ja sogar für richtig. Das tut er aber nicht wie ein versierter Politiker, der sich den Anschein gibt, allen alles recht zu machen. Er tut es, indem er auf das gemeinsame Wesen verweist, das der Verschiedenheit zugrunde liegt: *Das alles bewirkt ein und derselbe Geist*. Man kann es so sagen: Alle diese Geistesgaben sind berechnete Wahrheit, aber sie sind es immer nur teilweise. Sie bleiben dann der Wahrheit treu, wenn sie sich bewußt sind, daß sie zwar an der Wahrheit Anteil haben, aber nicht selbst die Wahrheit sind. *Es gibt verschiedene Geistesgaben, aber nur den einen Geist*. Die Gaben sind Gaben des Geistes und bleiben es, ja noch mehr: der Apostel sagt: sie sind *die Offenbarung des Geistes*. Aber sie sind nicht der eine Geist. Dieser eine Geist bleibt Gottes Sache ganz allein, die er niemandem von uns in seiner ganzen Fülle in die Verfügung gibt, sondern die er immer nur als besondere Gabe zuteilt, wie er will. Wir würden die Fülle des Ganzen vermutlich auch gar nicht aushalten. Statt dessen soll sich eins zum andern fügen: *Jedem aber wird die Offenbarung des Geistes geschenkt, damit sie anderen nützt*. Das ist ganz und gar nicht moralisch gemeint, als wäre es ein Selbstzweck, die Spaltungen unter uns zu überwinden. Sondern es ist theologisch gemeint: Wir sind aufeinander gewiesen: Wir brauchen uns mit unseren ganz verschiedenen Gaben gegenseitig. Und wenn wir der Sache des Geistes treu bleiben wollen, ist diese Gegenseitigkeit nicht in unser Belieben gestellt. Denn nur gemeinsam werden wir uns diesem einen Geist nähern, oder wir werden in die Irre gehen.

Unter all den Geistesgaben, die Paulus aufführt, ist mir die Fähigkeit, die Geister zu scheiden, die liebste. Dabei geht es nicht darum, diesen von jenem Geist zu unterscheiden. Da muß uns in den meisten Fällen nicht geholfen werden - das können wir gut. Sondern es geht um die hohe Kunst, von den vielen Geistern, die wir rufen und dann nicht wieder loswerden, den einen Geist zu unterscheiden, „der Herr ist und lebendig macht“ [Nicaenum], den Odem Gottes, den Gott allein sendet, aus dem er uns und alle Kreatur geschaffen hat, den Geist, *der das Antlitz der Erde erneuert* [Ps 104,30].

Die wichtigste Gabe des Geistes ist die *communio sanctorum*, die Gemeinschaft der Heiligen: die Kirche. Darum mündet die Gemeinschaft, die wir an diesem Tage einander gewährt haben, mit Recht in den Gottesdienst. Denn wir glauben, daß die Gemeinschaft, die wir einander gewähren, uns zugleich von Gott gewährt wird. Wir glauben, daß sie in der Menschengemeinschaft die Gottesgemeinschaft bedeutet. Dieser Glaube geht oftmals gegen den Augenschein, wenn auch, wie wir heute erfahren haben, zum Glück nicht immer. Er hat mit unserer Verschiedenheit und Zerrissenheit zu kämpfen. Wir *sind* nicht einfach die „eine, heilige, allgemeine (im griechischen Urtext: katholische), apostolische Kirche“ [Nicaenum], sondern diese Kirche ist Gegen-

tand unseres Glaubens. Das heißt: Wir sind diese eine Kirche, wenn wir uns mit den Augen Gottes sehen. Dann aber sind wir es wirklich und haben Teil an Gottes kommemdem Reich. Das gilt sogar, obwohl uns das deutlichste Zeichen der Einheit in der Verschiedenheit, das gemeinsame Mahl am Tisch des Herrn, noch fehlt.

An den Schluß einer Predigt gehört die Paränese: Was sollen wir nun tun? Es ist am heutigen Tage mehrfach angeklungen, daß dieser Dies academicus oecumenicus ein Anfang sei, der auf Fortsetzung dränge. Das ist in der Tat evident. Ein erster, nicht allzu aufwendiger Schritt könnte sein, daß wir uns einmal im Semester zu einem gemeinsamen Wortgottesdienst zusammenfinden, um Gottes Wort zu hören, ihn zu loben und Fürbitte zu tun. Der Sachlichkeit unserer Arbeit würde die Erinnerung an den gemeinsamen Grund unserer je verschiedenen Theologie unbedingt zugute kommen. Das ministerium verbi divini muß dabei keineswegs immer dem evangelischen Part zufallen.

„Einsam, zweisam, dreisam“ - wir feiern am kommenden Sonntag das Fest der göttlichen Trinität. Dabei erinnern wir uns, daß Gott selbst nicht einsam ist, sondern, obwohl er Einer ist, in sich selbst in einer lebendigen Beziehung lebt, der Beziehung zwischen Vater, Sohn und Geist. Diese Drei-Einigkeit ist genauso paradox wie unsere Einheit in der Vielfalt - und ist es genauso wenig. Denn in der inneren Beziehung Gottes zu sich selbst kreist Gott nicht um sich selbst, so wie wir imstande sind, in unserer Selbstbeziehung um uns selbst zu kreisen. Sondern diese innere Beziehung Gottes ist zugleich seine Außenbeziehung, seine Beziehung zur Schöpfung und eben zu uns.

Wenn wir annehmen, daß Gott existiert, dann so, daß er in der Einheit der Verschiedenheit existiert, in die er uns vom Grunde unseres Daseins her mit hineinnimmt. Die Einheit, die sich gerade in der Verschiedenheit findet, ist das, was wir Liebe nennen: die wahre Beziehung von Du und Ich. Gott ist Liebe, und Gottes Geist unter uns, der Tröster, ist Liebe.

Darum gilt die Verheißung nicht der Einsamkeit. „Einsam, zweisam, dreisam“ - *Weiter sage ich euch: Alles, was zwei von euch auf Erden gemeinsam erbitten, werden sie von meinem Vater im Himmel erhalten. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen* [Mt 18,19-20].

„Laß uns so vereinigt werden,
wie du mit dem Vater bist,
bis schon hier auf dieser Erden
kein getrenntes Glied mehr ist.
Und allein von deinem Brennen
nehme unser Licht den Schein;
also wird die Welt erkennen,
daß wir deine Jünger sein.“

[EG 251,7. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf]

Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre Eure Herzen und Sinne in Christus Jesus, unserm Herrn. Amen.

Anhang zur Chronik II

Schlüsselerückgabe der Salvatorkirche (27. Juni 1999)

(Siehe auch oben, S. 233)

Rede der Bayerischen Staatsministerin für Unterricht und Kultus, Monika Hohlmeier

Anläßlich der Übergabe der Schlüssel der St. Salvatorkirche an die Griechisch-orthodoxe Metropole von Deutschland am 27. Juni 1999 in München

Ich freue mich, heute bei Ihnen in der St. Salvatorkirche sein zu können; denn wir haben wirklich einen Grund zur Freude: Nach mehr als 20-jährigen gerichtlichen Auseinandersetzungen zwischen dem Freistaat Bayern und dem Verein „Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V.“ kann ich die Kirche nunmehr der Griechisch-orthodoxen Metropole von Deutschland offiziell zurückgeben. Die lange Dauer des Prozesses durch sämtliche verwaltungsgerichtlichen und verfassungsgerichtlichen Instanzen hat allen Beteiligten und auch Ihnen Eminenz, viel Kraft und Geduld abverlangt. Zu diesem bisweilen qualvollen Weg gab es jedoch keine rechtsstaatliche Alternative. Der Freistaat Bayern hat sich über die ganzen Jahre hinweg von der Überzeugung leiten lassen, daß eine Nutzung des Gebäudes durch eine Gemeinde der Griechisch-orthodoxen Metropole am ehesten dem Willen des seinerzeitigen Stifters, König Ludwigs I., entspricht. Diese Überzeugung kann jetzt umgesetzt werden.

Mit der St. Salvatorkirche gewinnen alle orthodoxen Gläubigen in München ein bedeutendes Gotteshaus zurück. Das Kirchengebäude wurde in den Jahren 1492 bis 1494 unter Herzog Albrecht IV. am damaligen Stadtrand von München erbaut. Mit der Säkularisation 1803 ging es in das Eigentum des Staates über, wurde profaniert und diente jahrelang als Depot, als Wagenremise, als Abstellplatz für Kanonen und als Getreidemagazin. 1828 verfügte König Ludwig I. „die gebrauchswise Überlassung der hiesigen St. Salvatorkirche für den griechischen Kultus unter Vorbehalt des Staatseigentums“. Seit 1829 finden hier regelmäßig griechisch-orthodoxe Gottesdienste statt. Die lange Tradition und das über Generationen bewahrte religiöse Leben haben die St. Salvatorkirche zu einem weit über München hinaus bekannten Symbol griechischer Identität gemacht. Gleichzeitig verkörpert die Kirche ein Stück bayerisch-griechischer Geschichte, die im positiven Sinne weiterzugestalten auch unsere Aufgabe ist.

Bayern und München werden durch die griechisch-orthodoxen Gemeinden wesentlich bereichert. Zusammen mit dem Studiengang Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität bilden sie einen Schwerpunkt orthodoxen Lebens in Deutschland. Die damit entstehende geistige Brücke zwischen Ost und West, die schon

von unseren Vätern als wichtiges Ziel angestrebt wurde, erhält heute - in einem zusammenwachsenden Europa - neue Bedeutung. Um so erfreulicher ist es, daß die St. Salvatorkirche mit der Nutzung durch die Metropole stärker in eine die Kulturen verbindende Entwicklung eingebracht wird.

Die St. Salvatorkirche soll künftig allen orthodoxen Gläubigen, auch denen, die in den letzten Jahren hier gebetet haben, offenstehen. Ich begrüße den Willen der Griechisch-orthodoxen Metropole zur Versöhnung und bin überzeugt, daß das Gotteshaus damit eine gute Zukunft vor sich hat. In materieller Hinsicht konnte der Freistaat Bayern schon einiges für die Kirche tun. So wurden die Elektroinstallation und die Dacheindeckung erneuert, die Schäden an der Fassade behoben. Eine Reihe weiterer Maßnahmen, vor allem die Inneninstandsetzung, stehen noch aus. Ich bin sicher, daß wir in konstruktiver Zusammenarbeit mit der Metropole hier in einem überschaubaren Zeitraum zu tragbaren Ergebnissen kommen werden.

Eminenz, die Übergabe der Kirche an die Griechisch-orthodoxe Metropole von Deutschland möchte ich durch einen symbolischen Akt zum Ausdruck bringen: Ich übergebe Ihnen hiermit im Namen des Freistaates Bayern die Schlüssel zur St. Salvatorkirche zur Ausübung des griechischen Kultus, wie es König Ludwig I. vor 170 Jahren gewollt hat. Ich verbinde die Übergabe mit allen guten Wünschen. Möge Sie und alle Gläubigen Gottes Segen begleiten!

Ansprache des Metropoliten Augoustinos von Deutschland zur Schlüsselübergabe der Salvatorkirche in München am 27. Juni 1999

Exzellenz, sehr geehrte Frau Staatsministerin,

in tiefer Dankbarkeit empfange ich in dieser Stunde aus Ihrer Hand den Schlüssel der Münchener Salvatorkirche. Ich empfange ihn für die griechisch-orthodoxen Christen und die Geistlichen unserer Kirchengemeinde in München.

Nach der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts hat für uns nach über zwei Jahrzehnten ein schmerzlicher Verzicht ein Ende gefunden, und wir dürfen mit großer Freude über diesen Gerichtsbeschluß in unsere Kirche zurückkehren. Wir tun dies vor allem im Dank gegen Gott und preisen ihn mit den Worten des Psalmisten:

„Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich! Dies ist der Tag, den der Herr gemacht hat, lasset uns freuen und fröhlich darinnen sein. Wir segnen euch, die ihr vom Hause des Herrn seid. Der Herr ist Gott. Er erleuchtet uns.“

Von nun an können wir in diesem Gotteshaus wieder die schönen Gottesdienste des Herrn feiern zum Segen unserer Gemeinde und all derer, die diese Kirche zu Andacht und Gebet aufsuchen, - aber, wie ich glaube, auch zum Wohl der ganzen Stadt.

Wir danken auch den Menschen, die uns während der vergangenen zwanzig Jahre geholfen haben in unserer Notlage. Wir danken den Schwestern und Brüdern der anderen christlichen Kirchen in München, die uns bereitwillig Gastfreundschaft gewährten in ihren Gotteshäusern und damit unsere kirchliche Arbeit unterstützt haben. Besonders danke ich einmal Herrn Pfarrer Manfred Staude und der ev. Auferstehungsge-

meinde im Westend. Sie boten der Griechisch-orthodoxen Pfarrgemeinde Hl. Dimitrios fünfzehn Jahre lang Obdach. Zum anderen sei der katholischen Kirche gedankt, vor allem Kardinal Friedrich Wetter, der unsere Gemeinde durch den Bau der Allerheiligengirche im Münchener Norden nachhaltig geholfen hat.

Wir danken dem Bayerischen Kultusministerium mit den Staatsministern Prof. Dr. Hans Maier, Hans Zehetmair und Monika Hohlmeier. Sie und ihre Mitarbeiter haben alle Kräfte eingesetzt, um die Salvatorkirche ihrem eigentlichen und ursprünglichem Zweck nach dem Stifterwillen von König Ludwig I. wieder zuzuführen.

Es bedurfte langanhaltender Geduld und immer wieder neuer Zuversicht, um in den vielen Jahren nicht den Mut zu verlieren. Mit uns haben Tausende von Griechen und ihre Geistlichen gehofft und gebetet, - insbesondere gedenke ich dabei auch der griechischen Vereine in München -, sie alle hatten ihr Denken und Trachten darauf gerichtet, die altherwürdige Salvatorkirche zu gottesdienstlichem Gebrauch zurückzuerhalten. Der ersehnte Tag ist gekommen: Das Gotteshaus dient wieder seinen Gläubigen, und zwar allen, ohne jede Ausnahme. Die Salvatorkirche ist wieder zum geistlichen Mittelpunkt der orthodoxen Christen in Bayern geworden. Aufs neue knüpft sie als unsere Metropolitankirche in München an die alte Tradition an, ein deutliches Zeichen für die orthodoxe Integration in Mittel- und Westeuropa zu sein. Damit ist sie ein besonderes Unterpfand für das weitere Zusammenwachsen unserer Völker in einem geeinten Europa.

Von ganzem Herzen sprechen wir deshalb: „Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich!“

Metropolit Augoustinos von Deutschland
und Exarch von Zentraleuropa

Grußwort seiner Exzellenz Weihbischof Engelbert Siebler

Hochwürdigster Herr Metropolit Augoustinos, Hochwürdigster Herr Bischof Irinäus*, Hochwürdiger Herr Erzpriester Apostolos, Pater Georgios, liebe Mitbrüder in Christo und Diakonenamt, Frau Staatsministerin, Königliche Hoheit, Schwestern und Brüder, ich darf heute hier sprechen im Auftrag und im Namen des Erzbischofs Friedrich Kardinal Wetter. In unserer Diözese ist es Brauch, daß um das Fest der Heiligen Apostelfürsten Petrus und Paulus Priesterweihe gespendet wird, er hat gestern im Dom zu Freising zehn jungen Männern die Priesterweihe gespendet und einigen Dienern von St. Bonifaz, heute spendet er in Benediktbeuern sechs Salesianern aus dem Orden der Salesianer des Hl. Johannes Bosco die Priesterweihe, deshalb bittet er um Verständnis, daß er nicht da sein kann. In seinem Namen und in seinem Auftrag sage ich Ihnen, Hochwürdigster Herr Metropolit die besten Grüße und herzliche Glückwünsche zu diesem, für Sie so festlichen Tag. Wir bedenken in diesem Jahr das 50-jährige Bestehen der Verfassung für die Bundesrepublik Deutschland. In der Präambel der Verfassung für die Bundesrepublik Deutschland heißt es, „im Bewußtsein der Verantwortung vor Gott

* Anmerkung: Der Name des Bischofs ist Dimitrios und nicht Irinäus.

und den Menschen“, und wir sind besorgt, daß diese Verantwortung vor Gott und den Menschen am Anfang unserer Verfassung vielen Mitmenschen nicht mehr bewußt ist. Und ich denke, wir alle sind beauftragt, diese Verantwortung, in der wir vor Gott und den Mitmenschen stehen, immer wieder in unserer Gesellschaft hier in Deutschland bewußt zu machen. Deswegen erlaube ich mir heute, hier zu erinnern an einen kleinen Abschnitt aus der Apostelgeschichte. Als Paulus in Troas war, hatte er in der Nacht ein Gesicht. Es heißt in der Apostelgeschichte 16,9): καὶ ὄραμα διὰ τῆς νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὄφθη, ἀνὴρ Μακεδὼν τις ἦν ἐστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν. Ein Mann hatte ihn gebeten, ein Makedonier, komm herüber und hilf uns. Und dieses Wort „hilf uns“ möchte ich in diese Versammlung sagen, helfen wir zusammen, daß das Evangelium Jesu Christi in Europa stark und laut verkündet werde, daß es von den Menschen verstanden wird. Und deswegen bin ich dankbar, daß wir heute hier dieses Fest feiern dürfen. Helfen wir zusammen, helfen Sie uns, liebe orthodoxe Mitbrüder, helfen wir alle zusammen, daß das Evangelium Jesu Christi in dieser Gesellschaft und in dieser Stadt München laut und deutlich verkündet wird!

Grußwort von Oberkirchenrat Claus-Jürgen Roepke

Eminenz, Exzellenzen, Königliche Hoheit, liebe Schwestern und Brüder, liebe Mitchristen, ich überbringe Ihnen an diesem festlichen Tag die Grüße von Herrn Landesbischof von Loewenich, die Grüße der Kirchenleitung der Lutherischen Kirche in Bayern, und sicher auch die Grüße vieler evangelischer Christen in der Stadt München. Wir alle nehmen Anteil an diesem festlichen Tag, auf den viele von uns seit mehr als 20 Jahren gehofft haben. Ich möchte Sie grüßen mit einem Wort des hl. Paulus aus dem Brief an die Epheser: „Christus ist das Haupt der Gemeinde, die Sein Leib ist, und Er ist ihr Erlöser.“ Erlöser, das heißt Salvator, Heiland, Sotir. Im Zentrum dieser Stadt München gelegen, ist der Name dieser Kirche für immer und für alle in der Öffentlichkeit ein Hinweis auf das, was uns in der Gemeinschaft der christlichen Kirchen verbindet. Jesus Christus, wahrer Mensch und wahrer Gott, zu dem wir beten, der uns im Leben Orientierung ist, und unter dessen Kreuz wir einst in der Hoffnung unser Leben beenden werden. Jesus Christus und das Evangelium von Ihm, in welcher Sprache auch immer und in welchen Traditionen und liturgischen Formen auch immer, dieser Jesus Christus verbindet uns in der Gemeinschaft, in der weltweiten Gemeinschaft der Christen. Und diese Gemeinschaft darf keine nationalen und sprachlichen Grenzen kennen. Ich wünsche Ihnen, Eminenz, Ihnen, lieber Bruder Georgios, lieber Vater Malamoussis, daß in diesem Gotteshaus nun wieder neu Christus gegenwärtig werde, für die griechisch-orthodoxen Christen, für alle orthodoxen Christen in München, und auch für die katholischen und evangelischen Christen, die dieses Gotteshaus aufsuchen. Eminenz, erlauben Sie mir noch eine persönliche Erinnerung. Vor 30 Jahren hatte mich meine Kirche beurlaubt, für zwei Jahre, um in der Publizistik zu arbeiten. Und damals war ich in der Redaktion der Süddeutschen Zeitung tätig, und in meinem persönlichen Archiv gibt es eine ganze Reihe von Artikeln. Die sind nicht 20 Jahre, sondern sie sind nahezu

30 Jahre alt, um die beginnenden Auseinandersetzungen um dieses Gotteshaus. Und ich denke in dieser Stunde an den Besuch Ihres Vorgängers in diesem Gotteshaus, der dann nach diesem Besuch ausgesperrt wurde. Sie werden verstehen, liebe Schwestern und Brüder, daß ich darum in dieser Stunde auch persönlich sehr bewegt bin, daß ich den Anfang erlebt habe und nun durch Gottes Gnade dabei sein darf, wenn Ihnen diese Kirche wieder übergeben wird. Möge Christus hier gegenwärtig werden für alle, die im Glauben und in der Furcht Gottes hier eintreten und die Sein Angesicht hier suchen, daß Er sie segne. Ich danke Ihnen!

Grußwort von Frau Stadträtin Brigitte Meier

Eminenz, Hohe Geistlichkeit, Königliche Hoheit, sehr geehrte Frau Staatsministerin, sehr geehrte Damen und Herren, im Namen des Oberbürgermeisters Christian Ude darf ich Ihnen die herzlichen Grüße der Landeshauptstadt München übermitteln. Wir freuen uns ganz besonders, daß nach über 20 Jahren die Salvatorkirche wieder den griechisch-orthodoxen Gläubigen Münchens und ganz Bayerns zur Verfügung steht. Der Weg zu dieser neuen Kirche war nicht einfach gewesen. Viele Hürden und Klippen mußten genommen werden. Auch die Stadt, insbesondere unser Oberbürgermeister Christian Ude hat Ihr Anliegen nachhaltig unterstützt, daß die griechisch-orthodoxen Gläubigen in ihre angestammte Salvatorkirche zurückkehren dürfen. In München leben 25.000 griechische Bürgerinnen und Bürger. Damit hat München die größte griechische Gemeinde Deutschlands überhaupt. München sieht darin, wie auch in vielen anderen Nationen, Kulturen und Religionen, die hier friedlich miteinander zusammenleben, eine wertvolle Bereicherung der interkulturellen Vielfalt dieser Stadt. München ist eine Stadt der Weltoffenheit und der Toleranz. Daß dies so ist, hat wiederum viel mit den Beziehungen Münchens zu Griechenland zu tun. Diese Beziehungen, die zurückgehen bis in das Jahr 1832, als Otto von Wittelsbach König von Griechenland wurde, brachten griechische Architektur und Kultur mit den Baumeistern Klenze, Gärtner, Ziebald nach München. Das alles hat den Grundstein gelegt für eine großstädtische Entwicklung Münchens, weg von der provinziellen Enge, hin zu europäischer Pluralität, nicht nur äußerlich, sondern dies auch innerlich und geistig. Gerade aufgrund dieser historischen Verbindungen zu Griechenland und zu den von dort ausgehenden Impulsen und Innovationen für München freuen wir uns ganz besonders, daß die Gläubigen der Griechisch-Orthodoxen Kirche wieder im Zentrum Münchens eine Heimstatt gefunden haben. Ich wünsche Ihnen alles Gute im Namen der Stadt und hoffe, daß Sie sich in diesem Zentrum der Stadt, ganz in der Nähe des Rathauses ganz besonders wohl fühlen werden.

Grußwort von Pfarrer Dr. Mircea Basarab

Eminenz, Exzellenzen, sehr geehrte Frau Staatsministerin, Königliche Hoheit, liebe Gäste aus der Ökumene, liebe Schwestern und Brüder in Christo, in der orthodoxen

Ekklesiologie stellt der Bischof umringt, zusammen mit den Christen, mit den Gläubigen, während der Liturgie das konkrete Bild der Kirche dar. Wir haben heute so ein Bild gehabt. Das Bild von heute war aber ein bißchen bunter, als gewöhnlich, neben den griechischen Hierarchen, den Priestern, standen Priester aus der russischen, serbischen, bulgarischen und rumänischen orthodoxen Kirche. Wir alle haben mitgebracht unsere Sprache und Kultur, unsere eigene geistige Identität, und ich bin sicher, daß wir das Bild der Einheit, des Glaubens, der Disziplin und des Kultes nicht gestört haben. Wir sind heute, um mit der griechischen Gemeinde das Ereignis des Jahres, oder vielleicht sogar des Jahrhunderts zu feiern und unsere Anwesenheit ist hier ein Zeichen der Solidarität aller Orthodoxen. Aber nicht nur der Solidarität, sondern vielmehr ein Zeichen der *Communio*, der Gemeinschaft des Glaubens, der Disziplin und des Kultes. Mit diesen Worten möchte ich der griechischen Gemeinde München eine reiche Tätigkeit in der alten, neuen griechischen Kirche, und meinem lieben Bruder, Vater Apostolos, und seiner Familie wünsche ich alles, alles Gute!

Anmerkung: Die hier aufgeführten Grußworte anlässlich der Überreichung der Schlüssel der Salvatorkirche durch Frau Staatsministerin Hohlmeier an den Metropoliton Augoustinos von Deutschland sind Abschriften nach Tonbandaufnahmen.

Anhang zur Chronik III

Stimmen aus der Orthodoxie zum Krieg der NATO gegen Jugoslawien

Aus dem Ökumenischen Patriarchat

Aufruf Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios für einen Waffenstillstand vom 29. März 1999

Ich, Patriarch Bartholomaios, rufe inbrünstig im Namen des menschenliebenden Gottes, im Namen des Menschengeschlechtes, im Namen der Zivilisation zu dieser Zeit des religiösen Festes der Muslim, des Osterfestes der Römisch-Katholischen und der Protestanten, des Pessachfestes der Juden und des Paschafestes der Orthodoxen auf gebeugten Knien aus der gequälten Tiefe meines Herzens alle Regierungsführer der Welt, Militärbefehlshaber und die Armeen in der ganzen Welt auf, daß sie die Kämpfe sofort und dauerhaft einstellen. Wir flehen sie an, gegenseitiges Verständnis zu haben und beiderseitige Zugeständnisse zu machen, um friedlich ihre regionalen, internationalen und weltweiten Auseinandersetzungen zu lösen um des Friedens Gottes und seines Erbarmens willen. Amen.

„Waffenruhe zum Pfingstfest!“ - Aufruf der orthodoxen Bischöfe Deutschlands

„Als er herniederfahrend die Sprachen verwirrte,
zerteilte die Völker der Höchste.
Als er die Feuerzungen austeilte,
rief er alle zur Einheit.
Nun preisen wir einstimmig
den allerheiligsten Geist!“

Dieser pfingstliche Gesang wird in wenigen Tagen wieder in unseren Kirchen erklingen: Die heiligen fünfzig Tage gehen zu Ende - nicht aber jener noch länger dauernde Krieg auf dem Balkan, der in diesem Jahr unsere österliche Freude verdunkelt und uns als Christen in besonderer Weise betroffen gemacht hat, da wir wissen, daß für alle Menschen guten Willens - egal welchen Glaubens und welcher Nationalität - das Wort des Apostels Paulus gilt: „Zum Frieden hat euch Gott berufen!“ (1 Kor 7,15) Angesichts dieser Berufung und der daraus resultierenden Verantwortung sind die orthodoxen Kirchen in aller Welt darüber besorgt, was schon über 50 Tage in Jugoslawien vor sich geht, einem Land, das zur Familie der Völker Europas gehört.

Auch wir Orthodoxen hier in Deutschland, die wir verschiedenen autokephalen Kirchen angehören, tragen mit an dieser Sorge, da wir mit Bestürzung die Bilder sehen und die Berichte von den Menschenrechtsverletzungen auf dem Kosovo hören, wie sie uns von den Medien tagtäglich übermittelt werden, und auch von unseren serbischen Brüdern und Schwestern erfahren, wie ihre Heimat leidet.

Wir hören das Schreien der Leidenden: „Du kennst meine Schmach, meine Schande und Scham; meine Widersacher sind dir alle vor Augen; ... ich warte, ob jemand Mitleid habe“ (Ps. 68,20 f.).

Aber Ungerechtigkeit kann niemals mit anderer Ungerechtigkeit ausgetrieben werden, wie dies unser Erlöser dem Apostel Petrus gesagt hat: „Stecke das Schwert zurück, denn alle, die das Schwert ergriffen haben, werden durch das Schwert umkommen!“ (Mt 26,52). Auch ein edles Ziel rechtfertigt nicht automatisch Gewaltanwendung!

Bereits am 25. März haben wir unsere „große Sorge darüber zum Ausdruck gebracht, daß in Serbien eine Kriegssituation entsteht, die unabsehbare Folgen für die Menschen, die in diesen Gebieten leben, hat und zu großem Leid der Zivilbevölkerung führen wird“. Nun sind bereits zwei Monate vergangen - und mit Trauer müssen wir feststellen, daß unsere damaligen Befürchtungen nicht nur Realität geworden sind, sondern das Leid der zivilen Bevölkerung an vielen Orten Jugoslawiens noch wesentlich größer ist als wir es uns haben vorstellen können: Zahlreiche unschuldige Menschen - Albaner, Montenegriner, Serben und Angehörige anderer Völker - haben den Kelch des Leidens trinken, ja nicht wenige von ihnen ihr Leben lassen müssen - und täglich nimmt die Zahl der Opfer zu.

Jeder Krieg, gleich, wer an seinem Ende als „Sieger“ und wer als „Besiegter“ gilt, ist eine moralische und existentielle Niederlage der Menschheit. Dabei stehen die Mächtigen in besonderer Gefahr, in jene Versuchung zu fallen, vor der unser Herr und Heiland so eindringlich warnt: „Ihr wißt, daß die Herrscher der Völker gewalttätig herrschen über sie und die Großen ihre Macht mißbrauchen gegen sie“ (Mt 20,25).

Alle Menschen, die bei den Vertreibungen zugrunde gehen, und ebenso jene, die den Bomben und Raketen zum Opfer fallen, sind geschaffen „nach dem Bild und Gleichnis“ Gottes (Gen 1,26). Vergessen wir nie, daß „dem menschlichen Leben höchste Bedeutung zukommt, daß der Herr über das Leben jedes einzelnen Menschen nur sein Schöpfer ist - Gott, und daß wir deshalb nicht das Recht haben, uns dieses wertvollsten göttlichen Geschenkes zu berauben“, wie es der für das Kosovo zuständige Bischof Artemije in seiner diesjährigen Osterbotschaft ausgedrückt hat.

Wir beklagen die immer mehr steigende Zahl der Opfer und fürchten, daß die Raketen und Bomben, die zunehmend die Lebensgrundlagen, die Gesundheit und das Leben der Bürger ganz Jugoslawiens bedrohen, mit jedem neuen Toten den Weg zu einer friedlichen Lösung des Konfliktes weiter erschweren. Indem man das Leid immer mehr verteilt und vergrößert, kann man keine Basis für jene Aussöhnung legen, die für die Zukunft aller Völker Jugoslawiens notwendig ist und ohne die der derzeitige ethnische Konflikt und die daraus resultierende menschliche Katastrophe auf Generationen hinaus verlängert werden. Damit Versöhnung überhaupt eine Chance hat, dürfen die Zahl unschuldiger Opfer wie auch das Ausmaß der materiellen Zerstörungen, die das Leben der Menschen auf dem Balkan zunehmend bedrohen, nicht noch mehr werden.

In unserer Sicht kann es daher nur einen moralisch gerechtfertigten Ausweg aus der derzeitigen Situation geben - den Weg zurück zum friedvollen Umgang miteinander, denn „die Frucht des Geistes ist Frieden!“ (Gal 5,22) Konkret heißt das: Einleitung einer unverzüglichen Waffenruhe und erneute Verhandlungen mit allen, die dazu beitra-

gen können, daß die Waffen auf Dauer schweigen - auch mit den derzeitigen Machthabern in Belgrad. Wer wirklich den Frieden will, muß bereit sein, nicht nur jeden irgendwie erfolgversprechenden Schritt dazu zu machen, sondern er muß ihn auch als erster gehen: „Die Frucht der Gerechtigkeit wird gesät ... für jene, die Frieden stiften!“, sagt der hl. Apostel Jakobus (Jak 3,18). Wir rufen daher die kriegführenden Parteien zur Einstellung der Kriegshandlungen zum kommenden orthodoxen Pfingstfest auf, also zu einer Waffenruhe ohne Vorbedingungen, damit endlich die verhängnisvolle, nur weiter ins Unglück führende Spirale der Gewalt unterbrochen wird - gerade in diesen Tagen, da der Heilige Geist die Menschen zusammenruft zur Einheit. Möge Gott uns vor dem Sündenfall behüten, daß wir den Ruf des Geistes nicht in unser Herz lassen und statt dessen durch immer mehr Gewalt dem Ruf des Bösen folgen.

Im Namen der Zukunft nicht nur Jugoslawiens, sondern ganz Europas, der Welt und der Menschheit appellieren wir eindringlich an die Führer der NATO-Staaten wie der Bundesrepublik Jugoslawien, an die Menschen guten Willens in den Regierungen aller Staaten, sich auf diese Waffenruhe einzulassen und aus ihr heraus den Weg zu neuen Verhandlungen zu gehen: Ziel dieser Verhandlungen muß das Ende des Brudermords auf dem Kosovo, muß die Erlangung eines freien und menschenwürdigen Lebens für alle Bürger Jugoslawiens sein - unbeschadet ihrer Nationalität, ihres Glaubens und ihrer politischen Ansichten. Sie alle haben das Recht auf ein Leben ohne Angst vor Vertreibungen, Gewalttaten und Bombardierungen. Verschiedene Friedenspläne sind in den letzten Tagen vorgelegt worden, die Anlaß zu neuer Hoffnung geben. Es kann nicht unsere Sache sein, zu beurteilen, welcher davon politisch wie umgesetzt werden kann oder wie verbessert werden sollte: Aber wir sind fest davon überzeugt, daß die Verfolgung eines jeden von ihnen besser ist als die Fortsetzung von Bombardierungen und Gewalttaten.

Möge Gott uns, den „in Finsternis und Todesschatten Sitzenden, erscheinen, um hinzulenken unsere Füße auf den Weg des Friedens“ (Lk 1,79), daß nicht auch wir einst die Worte hören müssen, die unser Herr unter Tränen über das verstockte Jerusalem sprach: „Wenn du doch an diesem Tag erkannt hättest, was zum Frieden dient!“ (Lk 10,41), sondern vielmehr seinen Gruß: „Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden!“ (Mt 5,9).

26. Mai 1999

Metropolit Augoustinos von Deutschland

Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und Exarchat von Zentraleuropa

Erzbischof Longin von Klein

Ständige Vertretung des Moskauer Patriarchats in Deutschland

Erzbischof Feofan von Berlin und Deutschland

Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats

Bischof Konstantin für Mitteleuropa

Serbische Orthodoxe Diözese für Mitteleuropa

Metropolit Dr. Serafim von Deutschland und Zentraleuropa

Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa

Metropolit Simeon von West- und Mitteleuropa

Bulgarische Diözese von West- und Mitteleuropa
Erzpriester Dr. Elias Esber
Rat der Griechisch-Orthodoxen Kirche von Antiochien in Deutschland

Aus der russischen orthodoxen Kirche

Aufruf des Patriarchen von Moskau zu den Militäraktionen gegen Jugoslawien am 25. März 1999

Gestern Abend und während der ganzen Nacht hat die NATO zahlreiche Luftschläge gegen Jugoslawien gerichtet. Wovor häufig gewarnt worden ist, das ist geschehen: Blut wurde vergossen, darunter das Blut zahlreicher Zivilisten, während die Situation auf dem Kosovo und in seiner Umgebung völlig destabilisiert worden ist. Über ein Dutzend Länder stehen jetzt gegen eine einzige Nation und zerstören sowohl militärische wie auch rein zivile Objekte. Der derzeitigen Weltordnung, die über fünfzig Jahre Europa und die ganze Menschheit vor einem größeren Krieg bewahrt hatte, ist enormer Schaden zugefügt worden.

Man sagt uns, daß die bewaffnete Aktion darauf ausgerichtet sei, den Frieden zu erlangen. Ist das nicht Heuchelei? Wenn Menschen „um des Friedens willen“ getötet werden, wenn das Recht einer ganzen Nation, ihr eigenes Schicksal zu bestimmen, niedergetreten wird, stehen dann nicht doch andere Ziele hinter diesen Rufen nach Frieden? Eine Gruppe von Staaten hat sich - ohne irgendeine Legitimation von der Weltgemeinschaft erlangt zu haben - das Recht angemaßt, zu beurteilen, was gut und was schlecht ist, wer hingerichtet und wer begnadigt werden soll. So wird versucht, uns an den Gedanken zu gewöhnen, daß die Macht der einzige Maßstab von Wahrheit und Moralität ist. Die grobe ökonomische und politische Druckausübung, welche von den westlichen Staaten während der ganzen letzten Jahre im Dienste ihrer eigenen Interessen ausgeübt worden ist, hat nun offener Gewalt Platz gemacht.

Die gute Welt sollte klar erkennen, daß das, was wir jetzt sehen, ein Versuch ist, einer anderen Nation den Willen aufzuzwingen, die legitimen Ansprüche der Menschheit durch die Interessen einer kleinen Gruppe von Menschen zu ersetzen. Es muß klar gesagt werden: Nicht alles, was für einige bestimmte Kreise im Westen gut ist, ist auch gut für die Welt. Heute möchte ich zuerst meinen Appell an die Christen in jenen Ländern richten, deren Truppen an den Militäraktionen beteiligt sind. Was dort geschieht, ist eine Sünde vor Gott und ein Verbrechen vom Gesichtspunkt des internationalen Rechtes aus. Viele gesetzlose Handlungen sind schon angeblich für den Frieden und zur vorgeblichen Verbreitung von „Freiheit und Zivilisation“ begangen worden. Doch die Geschichte lehrt uns, daß eine souveräne Nation nicht ihrer Geschichte, ihrer Heiligtümer, ihres Rechtes, gemäß ihrer eigenen Identität zu leben, beraubt werden darf. Wenn die westlichen Nationen dies nicht verstehen, wird das Urteil der Geschichte fatal sein, denn Grausamkeit zerstört nicht nur das Opfer, sondern auch den Aggressor.

Ich appelliere an das serbische Volk und die Kosovo-Albaner: Beendet den Streit und beginnt unverzüglich mit dem Dialog. Es ist völlig klar, daß die Serben niemals einer Ausgliederung des Kosovo-Gebietes zustimmen werden, das seit unvordenklichen Zeiten ihr geistliches Zentrum war und ist. Es ist aber gleichermaßen klar, daß die Albaner immer in diesem Land gelebt haben, und dass der Bruderstreit immer wieder neu aufflammen wird, wenn nicht für beide die bestmöglichen Lebensbedingungen geschaffen werden. Beide Seiten sollten die Wirklichkeit anerkennen, die in dieser Region herrscht, und ihr Leben so ausrichten, daß es auf den berechtigten Ansprüchen beider Seiten aufbaut.

Die NATO-Militäraktionen haben den Frieden nicht näher gebracht, sondern weiter weg rücken lassen. Mehr noch: Sie haben die Befürchtung geweckt, daß der Konflikt gegenüber heute noch um ein Vielfaches sich ausweiten mag, denn sie haben die Weltordnung bedroht. Wenn ich mich heute mit dem Gebet für alle Verletzten und Getöteten an Gott wende, so bringe ich noch einmal die Hoffnung zum Ausdruck, daß Frieden und gesunder Verstand obsiegen werden und das Schwert, das jetzt über dem noch freien Volk von Jugoslawien schwebt, gestoppt werden kann.

Aleksij, Patriarch von Moskau und der ganzen Rus'

Ansprache des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. nach der Göttlichen Liturgie in Belgrad am 20. April 1999

Christus ist auferstanden !

Wieder ist Ostern auf der geheiligten serbischen Erde. Vor kurzem haben wir zum wiederholten Male in den Kirchen die Worte des hl. Bischofs Johannes Chrysostomos gehört: „Niemand fürchte den Tod, denn uns hat der Tod des Erlösers befreit!“ Uner-schütterlich ist unsere Freude über den auferstandenen Christus, der, indem er den Tod und die Sünde besiegte, uns das ewige Leben geschenkt hat. Nichts vermag diese Freude zu verdunkeln - auch nicht das Leiden und die Zerstörung, die rings um uns herrschen, nicht einmal die Bacchanalien der Sünde, die aus bösem Willen am Vorabend der heiligen Tage ausgebrochen sind und bis heute andauern.

Ja, wir sind wieder Zeuge schreiender Gesetzlosigkeit geworden: Einige starke und reiche Länder, die sich vermessen für den Weltmaßstab von Gut und Böse halten, unterdrücken den Willen eines Volkes, das anders zu leben wünscht. Bomben und Raketen werden auf dieses Land nicht deshalb abgeworfen, um irgend jemanden zu verteidigen. Die Kriegshandlungen der NATO haben ein anderes Ziel - die unter großen Blutopfern nach dem Krieg gewonnene Weltordnung zu zerstören, den Menschen eine ihnen fremde Ordnung aufzuzwingen, die auf dem Diktat grober Gewalt gegründet ist. Aber die Ungerechtigkeit und die Heuchelei werden niemals den Sieg davontreiben. Denn gemäß einem alten Spruch, „ist Gott nicht in der Stärke, sondern in der Wahrheit“. Mag auch die Gewalt des Gegners übermächtig sein - so ist doch auf unserer Seite, meine Lieben, die Hilfe Gottes und der Sinn aller historischen Lektionen. Gedenken wir insbesondere der allerhärtesten Lektion - der Lektion des Zweiten Weltkrieges. Gedenken wir auch

der Worte des Herrn: „Meine Stärke vollendet sich in der Schwachheit“ (2 Kor 12,9); „Ihr werdet wehklagen und weinen, aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet traurig sein, aber euer Kummer wird sich in Freude kehren“ (Joh 16,20).

Jetzt, da wir am Vorabend des dritten Millenniums seit der Geburt Christi stehen, müssen wir erkennen, daß der Krieg kein Mittel zur Lösung irgendwelcher Probleme sein kann. Er vertieft sie nur um ein Vielfaches, was schon die dramatische Erfahrung des zu Ende gehenden Jahrhunderts bezeugt. Nur der gute Wille, der auf Frieden ausgerichtet ist, und auf die Erlangung eines freien und würdigen Lebens für alle, unbeschadet ihrer Nationalität, ihre Glaubens und ihrer politischen Ansichten, kann das Blutvergießen beenden und euer Vaterland in seiner Gänze bewahren. Nur ein gerechter Frieden kann beständig sein. Und so bitte ich euch heute und flehe euch an: Tut alles, damit die Völker die Güte eurer Herzen erkennen, damit das alte Kosovo - die historische heilige Erde des serbischen Volkes - nicht noch mehr von Brudermord befleckt werde. Helft mit, daß dorthin friedliche und wohlgesinnte Menschen zurückkehren, die ihre Häuser verlassen haben. Sorgt dafür, daß Versöhnung und Eintracht herrschen. Dann kann euch niemand sündiger Handlungen beschuldigen und so seine eigene Sünde rechtfertigen.

Eure Heiligkeit, verehrte Bischöfe, liebe Brüder und Schwestern! Heute ist „Radonica“ - der Tag des besonderen österlichen Gedenkens der Toten. Und jetzt bitten wir für die zahlreichen Opfer des Blutvergießens - die Söhne und Töchter des serbischen Volkes, aller anderen Völker, die Jugoslawien bewohnen, für die orthodoxen Christen, für die Gläubigen anderer Religionen und Bekenntnisse, für die nichtreligiösen Menschen. Ewige Ruhe sei ihnen geschenkt und ewiges Gedenken.

Ich sende meine Gebete empor für alle, die Gesundheit, Blut und Besitztum verloren haben, für die, die aus ihren Häusern vertrieben worden sind. Der Herr möge die Wunden dieser Menschen heilen und er möge ihnen das Verlorene zurückgeben.

Mein besonderes Gebet gilt der Rückkehr des Friedens in euer schönes Land. Mit Hoffnung auf Gottes Hilfe rufe ich immer wieder die Führer der NATO-Staaten und der Bundesrepublik Jugoslawien dazu auf, alle Kriegshandlungen einzustellen und den Friedensprozeß zu beginnen. Ich bezeuge: Die Russische Orthodoxe Kirche mit ihrer viele Millionen zählenden Gläubigenschar wie auch andere wohlgesinnte Menschen auf dieser Erde sind bereit, überall in der Welt der Versöhnung zu helfen.

Ich glaube, daß auf dieser Erde die prophetischen Worte des Psalmisten erfüllt werden können: „Der Herr schenkt Stärke seinem Volke, der Herr segnet sein Volk mit Frieden“ (Ps 28,11).

Zum Zeugnis dafür, daß die Russische Orthodoxe Kirche jetzt für das leidende Volk Jugoslawiens betet, daß die Heiligen, welche auf der russischen Erde verherrlicht worden sind, wie ich glaube, Fürbitter für euch sind, möchte ich euch dieses Bild des ehrwürdigen Serafim von Sarov mit einem Teil seiner heiligen Reliquien übergeben. Der ehrwürdige Serafim von Sarov hat gesagt: „Gewinne den friedlichen Geist, und Tausende um dich herum werden das Heil erlangen“. Gebe Gott, daß durch seine heiligen Gebete dem vielleidenden Volk von Jugoslawien Friede und Eintracht geschenkt werden.

Heute haben wir hier die Göttliche Liturgie in Anwesenheit einer großen Menge des orthodoxen serbischen Volkes gefeiert. Ich möchte gleichermaßen diese Eucharistiegeräte übergeben, daß in dieser wunderbaren Kathedralkirche des heiligen Savva mit ihnen die göttliche Eucharistie gefeiert wird und daß sie ein Zeugnis der Liebe sind der Russischen Orthodoxen Kirche zur Serbischen Orthodoxen Kirche. Auch unsere heutige Anwesenheit hier und der gemeinsame Dienst mit dem hochheiligen Patriarchen Pavle, mit den Hierarchen und dem Klerus, sind ein Zeugnis dafür, daß wir uns in einer immer währenden Gebetsgemeinschaft befinden. Zum Feste der lichten Auferstehung Christi beglückwünsche ich euch alle, liebe Brüder und Schwestern. Christus ist auferstanden!

Aus der serbischen orthodoxen Kirche

Öffentliche Erklärung der Heiligen Synode der Bischöfe der serbischen orthodoxen Kirche vom 25. März 1999

Angesichts des Unglücks, das unser Heimatland durch die Bombardierung der NATO getroffen hat, ruft die Serbische Orthodoxe Kirche die Regierungen aller Länder der Welt dazu auf, darauf hinzuwirken, daß das Bombardement gestoppt wird und daß eine gerechte Lösung für ein Ende der aktuellen Krise durch Verhandlungen gefunden wird.

Die Serbische Orthodoxe Kirche ruft die militärischen und zivilen Behörden Serbiens und Jugoslawiens auf, alles zu tun, daß Frieden geschaffen wird. Wir fordern alle Diözesanbischöfe in Serbien und im Ausland, Priester und Gläubige unserer heiligen Kirche auf, in diesem Unglück, das über uns kam, ihre Gebete zu dem Guten Gott, dem Einzigen, der im Besitz des Friedens ist, zu verstärken, daß Frieden gewährt möge unserer leidenden und gequälten Nation, aber auch anderen Völkern, die mit uns zusammenleben. Möge dieser unser Aufruf an die Welt und die heimische Öffentlichkeit nicht nur eine „Stimme des Rufers aus der Wüste“ bleiben.

*Patriarch Pavle,
Präsident der Heiligen Synode der Bischöfe
der serbischen orthodoxen Kirche*

Osterbotschaft an das serbische Volk im Kosovo und Metohija

CHRISTUS IST AUFERSTANDEN!

Seit Jahren werden wir in die Ausweglosigkeit geführt, in eine Richtung, die freiwillig niemand einschlagen würde, und hier sind wir nun, nicht an der Schwelle zum Untergang, sondern an seinem tiefsten Punkt. Dazu hat nicht nur beigetragen und Pate gestanden ein inneres Übel, sondern auch ein äußeres. Deshalb fallen tagtäglich Bomben und Raketen auf unsere Heiligtümer, unsere Häuser, unsere Dörfer und Städte, und nehmen uns Stück für Stück unseres geistigen, nationalen und biologischen Wesens. Als

Trost und Gegenleistung für das, was wir verlieren, bieten uns unsere derzeitigen Machthaber, die uns mit ihrer unseligen Politik der letzten zehn Jahre hierher gebracht haben, Tag für Tag und Nacht für Nacht Filmaufnahmen der Partisanenverherrlichung, des brudermordenden Hasses und der offenen Gottlosigkeit, zeitweise unterbrochen durch Nachrichten, die voller Unwahrheiten und Halbwahrheiten sind.

Doch trotz aller bitteren Tatsachen gibt es und kann es keine Rechtfertigung für dieses verständnislose und verbrecherische Vorgehen des NATO-Pakts geben, der mit seiner wahnsinnigen Politik und der ihr eigenen Verblendung glaubt, ein Übel durch das andere heilen zu können, daß er durch die Anwendung von Macht und Gewalt die Leiden unschuldiger Opfer im Kosovo und Metohija, unabhängig von ihrer Volks- oder Religionszugehörigkeit, aufhalten oder lindern könnte. Dieses wird man, wahrlich, niemals und durch nichts rechtfertigen können, und es wird als schwärzester Fleck in das Gewissen der Menschen im ausgehenden 20. Jahrhundert eingeprägt sein. Hier geht es um einen kausalen, sich gegenseitig bedingenden Zusammenhang, wo ein Übel das andere hervorbringt, oftmals noch schlimmer und größer als das Erstere, wodurch die Spirale des Übels und der Gewalt einerseits vergrößert und erweitert wird und andererseits das Leiden unschuldiger Menschen. Genauso, wie es in der göttlichen Verkündigung steht: „Ein Wehe ist dahin; siehe, es kommen noch zwei Wehe nach dem“ (Offb. 9,12).

Die Übel, die wir erdulden und ertragen müssen, sei es von den Machthabern, albanischen Terroristen oder jenen der NATO, hängen nicht mit uns zusammen, noch können wir sie oder ihre Dauer beeinflussen, noch wissen, wann sie ein Ende finden werden. Das liegt in der Macht derjenigen, die bis heute überleben und über den Tod eines ganzen Volkes entschieden haben. Das dritte Übel, das für uns alle das Verderblichste ist, hängt ausschließlich mit uns selbst zusammen: Wollen wir Menschen sein und bleiben - oder zu Unmenschen werden, möchten wir untereinander Brüder sein und gute Nachbarn mit den Völkern anderer Nationalität und Religion, wollen wir diese chaotische Situation nutzen, um unseren Nachbarn Gutes oder Schlechtes zuzufügen, hängt allein und ausschließlich von uns ab. Wenn wir Christen sind, wenn wir Menschen sind, müssen wir uns an die Worte des Evangeliums halten: „Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch“ (Mt 7,12).

Niemand von uns möchte von einem anderen erniedrigt, gefoltert, beraubt oder getötet werden. Fügen wir also nicht anderen solche Übel zu. Zu unserer Schmach und Schande müssen wir aber hören, daß sich vielerorts solche Dinge ereignen, begangen von unvernünftigen Einzelnen oder Gruppen; diese nutzen die Abwesenheit strenger Gesetze und von Recht und Ordnung aus und fügen einander Böses zu, brechen in die Geschäfte und Häuser ihrer Nachbarn ein und rauben sie aus, erpressen und entführen, foltern und töten einander. Durch ein solches Verhalten wächst das Übel und vermehrt sich, um am Ende zu uns zurückzukommen wie ein Bumerang, nur mit noch größerer Wut und Wucht.

Deshalb appellieren wir an euch und bitten euch, als euer geistlicher Hirte: Wenn wir wollen, daß das Übel, die Gewalt und das Leiden des Volkes von Kosovo und Metohija, die wir schon so lange ertragen müssen, aufhört: richten wir die Augen unserer

Herzen gen Himmel, flehen und bitten wir um die Gnade und den Schutz unseres einzigen Freundes und Beschützers - Gott, da uns jetzt auf Erden kein anderer Freund und Helfer geblieben ist. Gleichzeitig müssen wir alles tun, was in unserer Macht steht, die Übel zu verringern, böse Taten zu vermeiden und Gutes zu tun für diejenigen, die bedürftig sind, denn wir alle sind Menschen, und vieles ist uns gemeinsam: Freude und Schmerzen, und Leiden und Leben und Tod. Vergessen wir nicht, daß dem menschlichen Leben höchste Bedeutung zukommt, daß der Herrscher über das Leben jedes einzelnen Menschen nur sein Schöpfer ist - Gott, und daß wir deshalb nicht das Recht haben, uns gegenseitig dieses wertvollsten göttlichen Geschenks zu berauben. Hüten wir uns besonders davor, uns an Gegenständen des Glaubens, an Kulturdenkmälern und Heiligtümern von Völkern anderen Glaubens und anderer Volkszugehörigkeit zu vergehen. Ich appelliere an euch, meine Gläubigen, daß ihr besonnen und würdevoll, als Menschen, eure Meinungsverschiedenheiten löst, sowohl untereinander, als auch mit Menschen anderen Glaubens und anderer nationaler Abstammung. Nur wenn wir so handeln und uns verhalten, meine lieben Kinder im Geiste, dürfen wir die Hoffnung haben, daß wir ein Ende der Übel und des Unglücks, das über uns gekommen ist, sehen können, und uns bessere und glücklichere Zeiten in der Zukunft erwarten. Es ist unsere Schuldigkeit und heilige Verpflichtung, den Geschlechtern, die nach uns kommen, unseren Nachkommen, jenes Erbe zu hinterlassen, das wir von unseren heiligen Ahnen empfangen haben, und das ist wahrhaftiger Glaube und Menschlichkeit, wie auch unsere guten Taten und Tugenden. Nur so können wir ihnen zu einem Vorbild werden, das es nachzuahmen gilt, und Anlaß werden zu Stolz, daß sie solche Vorfahren gehabt haben. Sollten wir uns anders verhalten, nämlich als Unmenschen, müssen wir uns fragen, was für ein Erbe wir ihnen hinterlassen werden. Nur eines, für das sie sich schämen werden vor sich und anderen, weil sie die Nachkommen solcher, unwürdiger Ahnen sind.

Mögen diese kurzen Gebete täglich vor unseren Augen, auf unseren Lippen, in unserem Herzen sein:

Gib mir, Herr, die Kraft, das zu ändern, was ich ändern kann!

Gib mir, Herr, die Kraft, das zu ertragen, was ich nicht ändern kann!

Und gib die Weisheit, diese zwei zu unterscheiden!

Am Schluß, in diesen Tagen der Leiden Christi und unserer eigenen, grüßen wir euch alle mit dem Gruß der ewigen Hoffnung und Freude:

Christus ist auferstanden! - Er ist wahrhaftig auferstanden!

Euer Fürsprecher im Angesicht des Auferstandenen Gottes

*Artemije, Erzbischof von Raōka und Prizren
Prizren, 27. März 1999*

Aus der Kirche von Griechenland

Erklärung des Erzbischof von Athen und Ganz Griechenland Christodoulos zu den Feierlichkeiten vom 25. März und zum Kosovo

Die heutigen Feierlichkeiten bringen uns die Opfer unserer Vorväter und ihre spirituellen Stärken, die das Wunder von 1821 geschaffen haben, in den Sinn. Es ging um Gottesglauben, die Nation, Freiheit und Gerechtigkeit. Diese immer währenden Ideale inspirierten die Herzen unserer Helden und schenkten ihnen den Sieg, entgegen alle logischen Überlegungen.

Diese Ideale haben endlosen Wert und Bedeutung, auch heute, und sie gelten für uns alle, die wir wünschen, daß sie eine bedeutende Rolle in unserem Leben spielen. Aber heute werden diese Prinzipien schamlos mit Füßen getreten von denen an der Macht, die eigentlich unsere Vorbilder sein sollten und allen anderen den rechten Weg weisen sollten.

Ich bin unruhig und sehr besorgt wegen dem, was auf dem Kosovo geschieht, denn ich glaube, und ich habe den Mut, dies zu sagen, daß dies alles um das schamlose Niedertrampeln von Idealen und Prinzipien wie Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenrechte geht, auf denen die Grundlagen der Demokratie beruhen.

Diejenigen an der Macht hätten sehr vorsichtig sein sollen, bevor sie die gestrige Entscheidung und Initiative machten. Sie haben die Büchse der Pandora geöffnet. Die enormen gesellschaftlichen Probleme werden nicht mit Gewalt und Waffen gelöst. Sie werden mit Zusammenarbeit gelöst. Ich schäme mich für diejenigen, die den Namen Christen tragen und die Werte der christlichen Zivilisation verraten. Ich schäme mich für jeden, der sich gegen eine heroische Nation wendet so wie diese der gleichen orthodoxen Konfession und gleichen Glaubens, gegen die Serbische Nation, der ich von dieser Stelle aus meine völlige Unterstützung erkläre. Ich bin sicher, daß Recht und Gerechtigkeit siegen werden und daß Gottes Hilfe zu einer Lösung führen wird.

Nun sind wir alle gezwungen, darüber nachzudenken. Das Feuer, das sich in unserem Nachbarland entzündet hat, darf sich nicht ausbreiten und unsere Leben beeinflussen. Ich bete, daß die Predigten von Frieden und Gerechtigkeit, für Wahrheit und Zusammenleben, für das, wofür Christus gekreuzigt wurde und was die Essenz unseres christlichen Glaubens und der christlichen Lehre ausmacht, schließlich von all denen angenommen wird, die an sie glauben oder die an sie zu glauben scheinen. Leider beweisen die Mächtigen dieser Welt wieder einmal, daß sie Heuchler sind.

Erklärung der Ständigen Heiligen Synode der Kirche von Griechenland vom 29. März 1999

Die Ständige Heilige Synode der Kirche von Griechenland ist heute, am 29. März, zusammengetreten. Nachdem sie durch ihren Präsidenten, seine Seligkeit Erzbischof Christodoulos von Athen und Ganz Griechenland, die Beschreibung der tragischen Situation, in der sich die orthodoxe unbewaffnete Zivilbevölkerung des Nachbarlandes Jugoslawien nach den Luftangriffen, die von der NATO durchgeführt und leider fortgeführt werden, befindet, gehört hat, und nachdem sie den Inhalt der Erklärung, die von

dem Heiligen Synod ihrer Schwesterkirche, der Kirche von Serbien, veröffentlicht wurde, gehört hat, hat die Synode beschlossen:

1. ihre Trauer über die Militärschläge gegen die Serben, eine heldenhafte und glorreiche christliche Nation, und gegen Jugoslawien, einen unabhängigen europäischen Staat, auszudrücken. Ihre Trauer ist um so größer, weil nach Presseberichten die Angriffe in dieser heiligen Zeit intensiviert werden, in der sich Christen in Besinnung, Fasten und Gebet befinden, da sie sich auf die Verehrung des Leidens und der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus vorbereiten.

2. energisch die tragischen Konsequenzen der Bombardierungen, nämlich den Verlust von Menschenleben und die Zerstörung wertvoller Schätze und Denkmäler der historischen und christlichen Tradition der Serben im Kosovo, die unter dem Schutz der Vereinten Nationen und der UNESCO stehen, zu verurteilen.

3. im Lichte des großen Festes von Ostern, einem Fest des Friedens und der Liebe par excellence, an die Vereinten Nationen, die NATO und die Europäische Gemeinschaft zu appellieren, einen sofortigen Waffenstillstand zu suchen, aber auch an die Regierung Jugoslawiens und an die bewaffneten albanischen Truppen im Kosovo zu appellieren, alle Feindseligkeiten einzustellen. Die Haltung der Kirche ist immer klar in solchen Angelegenheiten: Sie ist für Frieden und gegen Krieg, und sie ordnet sich nicht den momentanen Zweckmäßigkeiten einer einseitigen internationalen Diplomatie unter.

4. ihre Verwunderung darüber auszudrücken, daß die großen und beherrschenden Mächte dieser Welt trotz der vielen tragischen Erfahrungen in diesem Jahrhundert bis jetzt noch nicht bemerkt haben, daß Gerechtigkeit nicht durch Macht und nicht selektiv auferlegt werden kann. Welche Fehler auch immer im Kosovo gemacht wurden, sie können nicht durch Bombardierung korrigiert werden, noch kann Ungerechtigkeit, ungeachtet ihrer Herkunft, jemals sanktioniert werden. Die Geschichte hat ihre eigenen Gesetze, und alle die, die es wagen, sie zu verletzen, werden von Gott selbst gestraft werden.

5. diejenigen, die sich, um ihren Angriff zu rechtfertigen, auf die moralischen Prinzipien des Christentums berufen, daran zu erinnern, daß der Tadel unseres Herrn sich meist gegen die Heuchler und die Pharisäer richtete. Wir erinnern sie an seine Worte: „Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge, und dann magst du zusehen, daß du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst“ (Math 7,5).

6. die Regierung unseres Landes in ihrem festen Beschluß zu unterstützen, jede direkte oder indirekte Beteiligung unseres Landes an Kampfhandlungen auf dem Boden des Kosovo durch die NATO zu vermeiden.

7. die Heiligsten Vorsteher der Orthodoxen Kirchen und alle christlichen Führer Europas aufzurufen, ihre Stimmen mit der der Kirche von Griechenland zu vereinen, dass Frieden auf dem Balkan herrschen möge und daß die Eskalation des Konflikts und seine Ausweitung auf andere Teile des Balkans vermieden werde.

8. mit einer dringenden Botschaft an alle Diözesen der Kirche Griechenlands darum zu bitten, daß besondere Gebete für Frieden auf dem Balkan und um Göttlichen Trost

für alle unsere leidenden Brüder im benachbarten Jugoslawien am nächsten Sonntag, Palmsonntag, gesprochen werden.

9. daß auch ein besonderer Sammelkorb am kommenden Sonntag, Palmsonntag, in allen Kirchen herumgereicht wird, dessen Einnahmen dazu verwendet werden sollen, Medizin für unsere heimgesuchten Brüder in unserem Nachbarland, ungeachtet ihrer Rasse oder religiösen Zugehörigkeit, anzuschaffen.

10. schließlich, daß dieser Text seiner Exzellenz, dem Präsidenten der Griechischen Regierung, den Botschaftern der USA, Englands, Deutschlands und Italiens, dem Weltkirchenrat (ÖRK), den Internationalen Kirchenorganisationen und den Vertretern der Vereinten Nationen und der Europäischen Gemeinschaft in Griechenland zugeleitet wird.

Aus der orthodoxen Kirche von Albanien

Erklärung der Heiligen Synode der orthodoxen autokephalen Kirche von Albanien vom 29. März 1999

Mit ganzem Herzen nehmen wir Anteil am Leid aller, die unter Ungerechtigkeit und Gewalt wegen der Krise im Kosovo leiden. Wir sind angesichts dieser schwierigen Situation nicht in der Lage, beredte Ansprachen zu halten oder leichtfertige Erklärungen abzugeben. Aber indem wir tagtäglich „für die, die uns hassen, und die, die uns lieben“ Fürbitte halten, beten wir demütig zum Gott der Wahrheit und der Liebe, daß er ein Wunder wirken möge, damit Friede und Gerechtigkeit wieder in unsere geplagte Region einkehren. Wir haben schon in großem Rahmen geholfen und arbeiten beständig mit unseren Möglichkeiten für die Unterstützung der Flüchtlingen in diesem Konflikt, die in Albanien Zuflucht nehmen.

Eingesandte Schriften

Angelopoulos, Ioannis K., Ἡ Μετάνοια κατὰ τὴν ὁρθόδοξον καθολικὴν ἐκκλησίαν, Διδακτορική Διατριβή, Athen 1998, 450 S.

Baloglou, Christos, Ὁ Θεόδωρος Δηλιγιάννης καὶ τὸ Λαυρεωτικὸ Ζήτημα, in: *Mnemosyne* 13 (195-7) 321-332

Ders., The influence of the work „Oeconomica“ in the formation of economic thought and policy in the middle ages and the renaissance, Ανάπτυπο ἀπὸ τα πρακτικὰ του Β΄ διεθνoῦς συνεδρίου „Η Πολιτικὴ φιλοσοφία του Ἀριστοτέλη καὶ οἱ επιδράσεις της“ (29-31. Μαρτίου 1997), Athen 1999.

Ders., Τὸ πρόγραμμα δημοσιονομικῆς καὶ κοινωνικῆς πολιτικῆς τοῦ Ἀριστοτέλη, (Συμβολή στὴν οἰκονομικὴ σκέψη καὶ πρακτικὴ τῶν μέσων τοῦ 4ου αἰῶνα π. Χ.), Athen: Eleftheri Skepsis 1998, 100 S. (ISBN 960-7931-06-8)

Beinert, Wolfgang - Feiereis, Konrad - Röhrig, Hermann-Josef (Hgg.), Unterwegs zum einen Glauben, FS für *Lothar Ullrich* zum 65. Geburtstag, (Erfurter Theologische Studien 74), Leipzig: Benno-Verl. 1997, 672 S. (ISBN 3-7462-1216-2)

Byzantin Tutkimuksen Seura: The Finnish Society for Byzantine Studies (Hg.), Byzantium and the North. *Acta Byzantina Fennica*. Vol. IX 1997-1998, Helsinki 1999, 214 S. (ISSN: 0356-1879)

Chrysostomou, Georgios Ch. (Archim.), Ο ὑμνογράφος Γεράσιμος Μοναχός Μικραγιαννανίτης καὶ οἱ ἀκολουθίες του σε ἀγίους τῆς Θεσσαλονίκης. Συμβολή στὴ μελέτη του βίου καὶ τοῦ ἔργου του, Thessaloniki: Organismos Politistikis Protevousas tis Evropis 1997, 415 S. (ISBN 960-260-857-9)

Feige, Gerhard, Die Lehre Markells von Ankyra in der Darstellung seiner Gegner, (Erfurter Theologische Studien 58), Leipzig: St.-Benno Buch u. Zeitschriften Verlagsges. 1991, XIX, 269 S. (ISBN 3-7462-0388-0)

Finnish Orthodox Clergy Association published together with Department of Orthodoxy and East European Church Studies University of Helsinki, Ortodoksia 47, Kuopio 1998, 208 S. (ISSN 0355-5690)

Gerhards, Albert (Hg.), Ökumene am Scheideweg? Ein Beitrag der Theologie, (Kleine Bonner Theologi-

sche Reihe, Bonn: Borengässer 1999, XX, 64 S. (ISBN 3-923946-44-9)

Griechische Gesellschaft für Biblische Studien (Hg.), Ἡ πρὸς Γαλάτας Ἐπιστολή τοῦ Ἀπόστολου Παύλου. Προβλήματα φιλολογικά, ἱστορικά, ἐρμηνευτικά, θεολογικά. Μεσημβρία Βουλγαρίας 10-14 Σεπτεμβρίου 1995, (ΕΙΣΗΓΗΣΕΙΣ Η΄ ΣΥΝΑΞΕΩΣ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΒΙΒΛΙΚΩΝ ΘΕΟΛΟΓΩΝ), Thessaloniki: Pournaras 1997, 366 S. (ISBN 960-242-143-6)

Guardini, Romano, Psalter und Gebete, Mainz (Paderborn): Matthias-Grünwald-Verl. (Verl. Ferdinand Schöningh) 1998, 344 S. (ISBN 3-7867-2128-9)

Henrich, Franz (Hg.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, Regensburg: Verl. Friedrich Pustet 1999, 173 S. (ISBN 3-7917-1646-8)

Hilberath, Bernd Jochen - Pannenberg, Wolfhart (Hgg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Mit Beiträgen von Reinhard Frieling u.a., Regensburg: Friedrich Pustet Verlag 1999, 184 S. (ISBN 3-7917-1626-3)

Hintner, Dietmar, Die Ungarn und das byzantinische Christentum der Bulgaren, (Erfurter Theologischen Studien 35), Leipzig: St. Benno-Verlag 1976, XIX, 238 S.

Kallinikos, Konstantinos, Κώμη καὶ γένειον παρὰ τοῖς κληρικοῖς, (Themata Orthodoxou Katichiseos 1), Ekdosis Mygdonia 1999, 47 S. (ISBN 960-7666-05-4)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Christliche Patientenverfügung. Handreichung und Formular der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Verbindung mit den übrigen Mitglieds- und Gastkirchen der AG Christlicher Kirchen in Deutschland, (Gemeinsame Texte 15), Bonn: o.A., 23 S.

Kotiranta, Matti, Persoonan perikoreesina. Vladimir Lossky kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan, (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisu-ja 197), Helsinki 1995, 446 S. (ISBN 952-9791-10-0)

Kourembeles, Ioannis, Τό άνώνυμο κοντάκιο „Εἰς ἁγίους Πατέρας“: Ἕνα μονοθελητικό κοντάκιο τοῦ 7ου αἰώνα ἢ Ἕνα κοντάκιο τοῦ Ρωμανοῦ τοῦ Μελωδοῦ; Sonderdruck aus: *Orthodoxo Idryma Paideias kai Politismou. Ieras Mitropoleos Thessalonikis*, Thessaloniki 1999, S. 47-135

Ders., Νεοχαλκηδονισμός καί ὁρθόδοξη ὁρολογία, Thessaloniki 1999, 62 S.

Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz. Geschichte des ost-römischen Reiches, (C.H.Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2085), München: Beck 1999, 128 S. (ISBN 3 406 41885 6)

Loudovikos, Nikolaos, Ἡ κλειστή πνευματικότητα καί τό νόημα τοῦ ἑαυτοῦ. Ὁ μυστικισμός τῆς ἰσχύος καί ἡ ἀλήθεια φύσεως καί προσώπου, Athen: Ellinika Grammata 1999, 340 S. (ISBN 960-344-663-7)

Mantzaridis, Georgios I., Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ. Πέμπτη ἀνανεωμένη ἐκδόση, Θεσσαλονίκη 1999, Πουρναρά, 430 S. (ISBN 960-242-174-6)

Markantonis, John S. - Rigas, Anastasia - Valentine (Ed.), Qualitative Analysis in Human Sciences. New perspectives in Methodology. 1st International Meeting, December 18th - 19th 1993, Athen: D. Mavrommatis Editions, XXVIII, 394 S. (ISBN 960-7184-31-9)

Mrousia, Charalampous M., Ἀκολουθία καί παρακλητικός κανών εἰς τόν ἐνδόξον ἱερομάρτυρα Κύριλλον τόν ΣΤ΄ πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως, hg. v. d. Hl. Metropole von Didymoteichou, o. A., 57 S.

Nikolakopoulos, Konstantine, The Language of the New Testament as an Example for the Historical Unity of the Greek Language, *The Greek Orthodox Theological Review* 42 (1997) 259-271

Ders., Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, (Liturgische Texte und Studien 2), Schliern b. Kőniz: Klimmeck Verl. 1999, 91 S. (ISBN 3-906596-04-4)

Ders., Die Historizität und Wirklichkeit der Auferstehung Jesu - Orthodoxe Stellungnahme zu einem aktuellen Streit, *Kleronomia* 30 (1998) 139-175

Nikolaou, Th., Η φιλοσοφία κατά την ελληνική πατερική παράδοση. Μερικά χαρακτηριστικά γνωρίσματα, Sonderdruck aus: Broschüre über die 2. Tagung (1996-1997) des Studentenvereins der Theologi-

schen Fakultät von Thessaloniki über die Tagung: ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΣΥΝΕΔΡΙΟΥ Η ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΚΑΙ Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΗΝ ΠΑΤΕΡΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ, S. 5-18

Papathanassiou, Athanassios N., The Language of the Church and the Language of the World: An Adventure of Communication or Conflict?, Sonderdruck aus: *Souroz. A. Journal of Orthodox Life and Thought* 76 (1999) 36-43

Patrunjel, Serafim, Die Orthodoxe Spiritualität der Osterzeit. Kommentar zum Pentekostarion, Würzburg: Verl. „Der Christliche Osten“ 1998, 180 S. (ISBN 3-927894-27-3)

Ο πνευματικός προσανατολισμός τῆς Ευρώπης. Η συμβολή του ανατολικού και δυτικού χριστιανισμοῦ, (Πρακτικά του Δ΄ Διαχριστιανικοῦ συμπόσιου Ἀλεξανδρουπόλεως, 3-7 Σεπτεμβρίου 1995), (Εκκλησία - Κοινωνία - Οικουμένη 12), Thessaloniki: Paratiritis 1997, 334 S. (ISBN 960-260-896-X)

Phidas, Vlassios I., Droit canon. Une perspective orthodoxe, (Analecta Chambesiana 1), Chambésy-Genève: Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique: 1998, 228 S.

Preobrazenskij, Antonin, Die Kirchenmusik in Rußland. Von den Anfängen bis zum Anbruch des 20. Jahrhunderts, hg. u. m. Essay eingeleitet v. Andreas Wehrmeyer, übers. v. Ernst Kuhn u. Andreas Wehrmeyer, m. Anhang, (studia slavica musicologica 14), Berlin: Verl. Ernst Kuhn 1999, 206 S. (ISBN 3-928864-59-9)

Psariotis, Theodoros I., Περιβαλλοντολογικοῦ ἐνδιαφέροντος περιπλανήσεις στήν ὕμνογραφία τῆς ἀρχῆς τῆς Ἰνδίας, Sonderdruck aus *Ephimerios* 46 (1997) 259-261 bzw. 5-15 (Athen 1997)

Ders., Τά „οἰκολογικά“ τοῦ „φλογεροῦ λαοπαυ-δευτῆ“, Sonderdruck aus: *Ephimerios* 47 (1998) 221-222, 237-238 bzw. 5-15 (Athen 1998)

Pyhän Johannes Teologin kirkko, Joensuu 1998, 37 S.

Religion et société (= Θρησκεία καί κοινωνία), (Études Théologiques de Chambésy 12), Chambésy-Genève: Éditions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique 1998, 302 S.

Rothe, Hans (Hg.), Das Dubrovskij-Menäum. Edition der Handschrift F.I. I 36 (RNB).- Besorgt und

kommentiert von M.F. Mur'janov, überarbeitet und mit deutschen Übersetzungen versehen von *Hans Rothe und Arnd Wöhler*. *Patristica Slavica* (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Bd. 104). Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag GmbH 1999, LXIX, 322 S. (ISBN 3-531-05125-3)

Ders., Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember auf der Grundlage der Handschrift Sin. 162 des Staatlichen Historischen Museums Moskau (GIM), Historisch-Kritische Edition, Teil 3: 20. bis 24. Dezember einschließlich der Sonntage vor Christi Geburt besorgt u. kommentiert v. *Dagmar Christians - Dieter Stern - Arnd Wöhler*, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 105; *Patristica Slavica* 6), Opladen-Wiesbaden: Westdeutscher Verl. 1999, XL, 802 S. (ISBN 3-531-05126-1)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz. 29. Oktober 1998, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 20), Bonn: o.A., 17 S.

Dass., Zum gemeinsamen Dienst berufen. Die Leitung gottesdienstlicher Feiern - Rahmenordnung für die Zusammenarbeit von Priestern, Diakonen und Laien im Bereich der Liturgie. 8. Januar 1999, (Die deutschen Bischöfe 62), Bonn: o.A., 56 S.

Dass., Kongregation für den Klerus. Der Priester, Lehrer des Wortes, Diener der Sakramente und Leiter der Gemeinde für das dritte christliche Jahrtausend. 19. März 1999, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 139), Bonn: o.A., 52 S.

Staikos, Michael (Metropol.), Γερμανός Καραβαγγέλης Μητροπολίτης Ἀμασειᾶς καί Ἑξαρχος Κεντρῶς Εὐρώπης (1924-1935), Μέρος Α', Thessaloniki 1998, 626 S. (ISBN 960-90875-0-7)

Stichel, Rainer, Scenes from the Life of king David in Dura Europos and in Byzantine Art, Sonderdruck

aus: *Jewish Art*, Bd. 23/24 1997/98 100-116 (Thematik: The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art)

Ders., L'occidente davanti all'icona russa nell'ottocento: un testo ignoto di Johann Joachim Winckelmann, Sonderdruck aus: *Il mondo e il sovramondo dell'icona*, Firenze: Leo S. Olschki Editore 1998, S. 107-113.

Thöle, Reinhard (Hg.), Zugänge zur Orthodoxie m. 41 Abb., 3., neubearbeitete Aufl., (Bensheimer Hefte 68), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 331 S. (ISBN 3-525-87176-7)

Timiadis, Emilianos (Metropol.), Lectures on Orthodox Ecclesiology, Part 1 + 2, (Publications of the Department of Orthodox Theology of the University of Joensuu 2 + 3), Joensuu/Finnland: Joensuun Yliopisto 1992, 220 pp/233 pp (ISBN 951-708-024-7/951-708-025-5)

Tsamis, Dimitrios G., Λειτουργική, Thessaloniki 1993, 126 S.

Tsioumis, Kostis A., Οι Ποιμένες στο ελληνικό κράτος (1920-1950). Ιστορική προσέγγιση, Thessaloniki 1997, 206 S. (ISBN 960-7592-06-9)

The Uspenski Cathedral, Helsinki Finland, 31 S.

Vanco, Christos, Ἱεραποστολική, Thessaloniki 1999, 286 S.

Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente von Lutherischem Weltbund und Vatikan, *Texte aus der VELKD* Nr. 87, Juni 1999

Vletsis, Athanasios B., Τό προπατορικό ἁμάρτημα στή θεολογία Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ. Ἑρευνα στίς ἀπαρχές μιᾶς ὀντολογίας τῶν κτιστῶν, Katerini: Tertios o.A., 368 S. (ISBN 960-8449-28-6)

Wenz, Gunther, Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 91), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, S. 326 S. (ISBN 3-525-56298-5)

Autoren

Adamtziloglou, Evanthia

Dr. theol.

Nigdisstr. 13-15, GR-54454 Thessaloniki

Baumgartner, Alois

Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Moraltheologie und christlicher Sozialethik der Katholisch-Theol. Fakultät der Universität München

Lärchenstr. 62, D-85646 Anzing

Dimitrov, Ivan

Univ.-Prof. Dr. theol.

Rakovski Str. 125, BU-1000 Sofia

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.

Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Fedorov, Vladimir

Erzpriester Univ.-Prof. Dr. theol.

Post Box 650, RUS-120068 St.Petersburg

Heldrich, Andreas

Univ.-Prof. Dr. jur., Vorstand des Instituts für Internationales Recht und Rektor der Universität München

Kolbergstr. 29, D-81679 München

Kaufmann, Thomas

Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Kirchengeschichte der Evang.-Theol. Fakultät der Universität München

Moosewacht 16, D-82549 Königsdorf

Kourembeles, Johannes

Dr. theol.

Th. Kolokotroni 12, GR-56728 Thessaloniki

Levin, Christoph

Univ.-Prof. Dr. theol., Vorstand des Instituts für Alttestamentliche Theologie der Evang.-Theol. Fakultät der Universität München

Professor-Huber-Platz 1, D-80539 München

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof. Dr. theol., Professor an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München

Jakob-Huber-Str. 22, D-82110 Germering

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

Rantzou, Maria

Dipl. theol.

Adrianoupoleos 17, GR-54636 Thessaloniki, 40 Ekklesies

Seidnader, Martin

Dipl. theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH)

Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Terezis, Christos

Dr., Professor an der Universität Patras

Themistokleous Str. 60, GR-26222 Patras

Wolf, Andreas

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Dammweg 1, D-85655 Großhelfendorf

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.
- KNA-ÖKI** Katholische Nachrichten-Agentur GmbH - Ökumenische Information, Bonn 1987 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.)
- SOP** Service Orthodoxe de Presse, Courbevoie, 1993 ff.
- ThEE** Θερησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
- VIOTh** Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 1999

Heft 1

Martin Seidnader , Die Witwenregel des ersten Timotheusbriefes in ethisch-ökumenscher Perspektive.....	5
Martin Wallraf , Das siebte ökumenische Konzil (Nikaia 787) in der lutherischen Kirchengeschichtsschreibung.....	21
Georgios Martzelos , Die Anfänge und die Voraussetzungen des filioque in der theologischen Überlieferung des Abendlandes.....	31
Herwig Aldenhoven , Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Ausgang einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?.....	47
Theodor Nikolaou , Gedanken über die Zukunft des Christentums.....	126

DOKUMENTE

A) <i>Amtliche orthodoxe Stellungnahmen zur Ökumene und zur Mitarbeit im ÖRK (Harare, 3.-14. Dezember 1998)</i>	57
B) <i>Botschaft der Versammlung der Hierarchie des Ökumenischen Thrones vom 1. September 1998: Umweltschutz – ein Thema für die orthodoxe Kirche?</i>	74

REZENSIONEN

C. Coman, Die Bibel in der Kirche. Abhandlungen mit biblischem Hintergrund (Mercea Basarab)	
C. Peppa, Die Töchter der Kirche Christi und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre besonderen Dienste im Frühchristentum und in Gemeinden der ungeteilten Alten Kirche (Maria Brun)	
K. I. Belezos, Χρυσόστομος καί σύγχρονη βιβλική έρευνα. Η χρονολογική ταξινόμηση τών έπιστολών του Άπ. Παύλου (Konstantin Nikolakopoulos)	
O. Gillet, Religion et Nationalisme - L'Ideologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le regime communiste (Viorel Ionita)	
C. Oman, Die Orthodoxie unter dem Druck der Zeit (Mircea Basarab)	
R. Prokschi, Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der serbischen orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert (Zoran Andric)	75

CHRONIK..... 89

Anhang zur Chronik I: Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Th. Nikolaou durch die »Hll. Kyrill und Method« Universität von Veliko Taronov, Bulgarien	119
Anhang zur Chronik II: Ansprache von Prof. Konstantin Nikolakopoulos am 16.11.1998 zum Eröffnungsgottesdienst im WS 1998/99	135

EINGESANDTE SCHRIFTEN	139
AUTOREN	142
ABKÜRZUNGEN	143

Heft 2

Geleitwort.....	147
Evanthia Adamtziloglou , Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas.....	151
Ivan Dimitrov , Die Kirche als „Haus Gottes“ und „Leib Christi“ in den paulinischen Schriften.....	163
Konstantin Nikolakopoulos , Grundprinzipien der orthodoxen patristischen Hermeneutik.....	171
Christos Térézis , La Notion de Matière chez Plotin et Grégoire de Nysse.....	187

DOKUMENTE

A) <i>Besuch Papst Johannes Pauls II. in Rumänien</i>	203
B) <i>Gemeinsame Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland (Bonn, 1999): Die Sakramente der Heilung: Buße und Heilige Ölung</i>	209

REZENSIONEN

<i>F. Kleinschmid</i> , Ehefragen im Neuen Testament (Martin Seidnader).....	215
<i>Ch. Stamoulis</i> , Περί φωτός: Προσωπικὴς ἢ φυσικὴς ἐνέργειες; (Johannes Kourembeles).....	218
<i>G. Mantzaridis</i> , Grundlinien christlicher Ethik (Vladimir Fedorov).....	222
<i>O. Grizopoulou</i> , - <i>P. Kazlari</i> , - <i>A. Mparlos</i> , - <i>G. Tsananas</i> , Ο Ιησούς Χριστός, ο Καινούργιος Κόσμος του Θεού και Εμείς (Maria Rantzou).....	224

CHRONIK..... 229

Anhang zur Chronik I: Dies academicus oecumenicus an der Universität München (27. Mai 1999).....	253
Ansprachen.....	253
Alois Baumgartner, Legimation der Theologie in der staatlichen Universität ..	256
Thomas Kaufmann, „Päpstlich – Lutherisch – Orthodoxisch“ ..	261
Konstantin Nikolakopoulos, Der Gewinn der theologischen Wissenschaft beim Zusammenfinden der drei großen christlichen Konfessionen ..	266
Christoph Levin, Predigt im Ökumenischen Gottesdienst in der Universitätskirche St. Ludwig.....	271

Anhang zur Chronik II: Schlüsselrückgabe der Salvatorkirche (27. Juni 1999).... 276

Anhang zur Chronik III: Zum Jugoslawienkrieg..... 282

EINGESANDTE SCHRIFTEN..... 295

AUTOREN..... 299

ABKÜRZUNGEN..... 300

Orthodoxes Forum (OFo)

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

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 zweimal im Jahr und umfaßt ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt DM 62,-. Einzelheft: DM 35,-

An den bislang erschienen Heften des OFo (13 Jahrgänge), die über 4000 Seiten umfassen, haben über 150 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z.B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen.“

Ökumenisches Forum

„Πρόκειται για μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἓνα οὐσιώδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο.“

Σύναξη

„Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ...“

Revue des Etudes juives

„Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen.“

Zeitschrift für Katholische Theologie

„... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὅλην θεολογικὸν περιοδικόν ...“

Ἐκκλησία

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag

c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München

Ludwigstr. 29, D- 80539 München

