

theol

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

14. Jahrgang

2000

Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien



7A 7136

71

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

14. Jahrgang

2000

Heft 1

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
Homepage: www.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

2A 7136

INHALTSVERZEICHNIS

Theodor Nikolaou , Der Begriff ἔθνος („Nation“) in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche.....	5
Mircea Basarab , Rumänische Orthodoxe Kirche. Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa	25
Athanasios Vletsis , Dogmatik oder Ethik? Prolegomena zur systematischen Theologie in der Orthodoxie.....	35
John Chrysavgis , Ministry and Brokenness. Orthodox Insights into the “Authority“ of the Priesthood.....	51
Michael Altripp , Bothros oder Thalassa und die Frage nach der Funktion der Apsisnebenräume.....	63

DOKUMENTE

A) <i>Patriarchal- und Synodaltomos zur Segnung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei</i>	73
B) „Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000)“	79
C) <i>Weitere gemeinsame Orthodox-Lutherische Texte</i>	85
D) <i>Botschaft an die Öffentlichkeit der außerordentlichen Versammlung der Heiligen Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche in Belgrad (Belgrad 13.-18. September 1999)</i>	93

REZENSIONEN

<i>Ralph-Johannes Lilie</i> , Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches 326–1453 (Franz Tinnefeld).....	95
<i>Christos E. Skoutelas</i> , Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. Ο “ἀναγεννησιακός Ἕλληνα” στα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου (Christos Baloglou).....	97
<i>Georges Gémiste Pléthon</i> , Manuel d’Astronomie par Anne Tihon et Raymond Mercier (Christos Baloglou)	99
<i>Nicolae Dură</i> , Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire œcuménique du Ier millénaire (Mircea Basarab)	101
<i>Georgios I. Mantzaridis</i> , Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ (Andreas Wolf).....	103
<i>Konstantin Nikolakopoulos</i> , Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie (Franz Tinnefeld).....	106
<i>Hansjakob Becker - Hermann Ühlein</i> (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Judentum und Ostkirchen (Wassilios Klein).....	108

CHRONIK.....111

Anhang zur Chronik: „Komme und siehe!“, Ansprache von <i>Theodor Nikolaou</i> anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 1999-2000 am 15.11.1999.....	143
---	-----

EINGESANDTE SCHRIFTEN

AUTOREN

ABKÜRZUNGEN

Der Begriff ἔθνος („Nation“¹) in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche²

von Theodor Nikolaou, München

Wenn in den westlichen Massenmedien, aber gelegentlich auch in der westlichen theologischen Literatur von den orthodoxen Kirchen die Rede ist, wird des öfteren von „Nationalkirchen“ gesprochen. Auch die üblichen Präfixe „griechisch“, „russisch“, „rumänisch“ etc. -orthodox werden immer wieder in der gleichen, „nationalen“, Richtung interpretiert. Dadurch wird zum einen der Eindruck erweckt, dass die orthodoxe Theologie und Kirche die Begriffe „Kirche“ und „Nation“ gewissermaßen gleichsetzt bzw. die Kirche in den Dienst der Nation stellt; zum anderen wird oft ein nur lockerer Zusammenschluss, wenn nicht sogar eine Spaltung zwischen den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen vermutet. Den Grund für diese Betrachtungsweise liefert wohl die Tatsache, dass im Westen besonders im zweiten Jahrtausend eine neuartige Ekklesiologie entwickelt wurde. Im Römischen Katholizismus hängt die Lehre von der Kirche eng mit der angeblichen Machtfülle (plenitudo potestatis) des Bischofs von Rom zusammen, während der Protestantismus durch die Ablehnung der zentralistischen Ekklesiologie Roms die Einheit der Kirche in Theorie und Praxis vernachlässigt hat. In beiden Fällen erfolgte eine Entfernung von ekklesiologischen Konstanten der Alten Kirche.

Eine dieser Konstanten ist das in der Alten Kirche entfaltete Autokephaliesystem, welches der orthodoxen Theologie erlaubt, in ekklesiologisch korrekter Terminologie von der Orthodoxen Kirche (im Singular) oder von den orthodoxen Kirchen (im Plural) zu reden. Die Bezeichnung im Singular weist auf die Einheit der Orthodoxie in Glauben, Kult und Verfassung hin, der Plural unterstreicht hingegen die von Anfang an überlieferte ekklesiologisch grundlegende Erscheinung und Organisation der Kirche als **Ortskirche**; als Ortskirche erscheint die Kirche nicht nur im Sinne der Eucharistieversammlung, sondern auch des Bistums und später auch der Bistümer eines größeren geografischen Sprengels bzw. einer „Nation“. Wegen der Nichtbeachtung des Autokephaliesystems sehen Katholiken in diesem Plural manchmal einen Mangel an Einheit der Orthodoxie, während Protestanten ihn oft mit dem kirchlichen Pluralismus vergleichen, der aus der Reformation hervorgegangen ist.

¹ Die Anführungsstriche sollen von vorneherein klarstellen, dass die Übersetzung des Begriffs ἔθνος mit Nation weitgehend unzutreffend ist; dies ergibt sich auch aus den Ausführungen dieses Artikels. Der deutsche Begriff „Volk“ ist - vor allem durch die Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte - ebenfalls problematisch.

² Der vorliegende Beitrag ist die bearbeitete Fassung meines Vortrags mit dem Thema „The Term ἔθνος („nation“) in its relevance for the autocephalous status in the Orthodox Church“, der beim wissenschaftlichen Symposium der Universität Helsinki über „Religion and national identity“, in Majvik bei Helsinki, am 3.6.1999 gehalten wurde.

Gerade für das Autokephaliesystem ist unter anderem der griechische Begriff ἔθνος („Nation“) von Bedeutung. Die nachfolgenden Erörterungen befassen sich mit dem Verständnis dieses Begriffs anhand vor allem altkirchlicher Zeugnisse. Gleichzeitig verfolgen sie das Ziel, unter Berücksichtigung ekklesiologischer Gegebenheiten die Bedeutung dieses Begriffs für das Autokephaliesystem herauszuarbeiten. Der Beitrag teilt sich in drei Einheiten:

1. Einige Bemerkungen zum Verständnis des Begriffs ἔθνος („Nation“)
2. Das Verhältnis von Kirche und Nation
3. Die Unabhängigkeit (Autokephalie) der Ortskirche.

1. Einige Bemerkungen zum Verständnis des Begriffs ἔθνος („Nation“)

Wenn in diesem Beitrag der griechische Begriff ἔθνος mit dem modernen Terminus „Nation“ (lat. natio) wiedergegeben wird, so folgen wir einer alten Tradition, die auf kirchlich-theologischem Gebiet spätestens mit der Vulgata³ angefangen hat. Aber diese Übersetzung darf nicht darüber hinweg täuschen, dass **die beiden Begriffe nur teilweise deckungsgleich sind**. Es ist darum hier zuerst beabsichtigt, einige Bemerkungen zum Verständnis des Ausdrucks ἔθνος anzuführen. Sie erfolgen anhand antiker und altkirchlicher Zeugnisse. Was sich daraus ergibt, wird anschließend mit dem Begriff Nation kurz verglichen.

Etymologisch gilt als wahrscheinlich, dass der Begriff ἔθνος vom Wort ἔθος (Gewohnheit, Brauch, Sitte) abzuleiten ist⁴. Ethnos bedeutet somit Menge, Schar, Gruppe, die „durch dieselbe Gewohnheit, Sitte oder sonstige Eigentümlichkeiten verbunden ist“⁵. Dies gilt sowohl für Menschen als auch für Tiere, Vögel, Insekten etc. Der Begriff weist somit von Anfang an eine Vielfalt von Bedeutungen und Nuancen auf.

So ist beispielsweise im klassischen Griechisch die Rede von „ἔθνεα“ d.h. Scharen, Mengen, Herden von Tieren, Vögeln, Fischen und Insekten⁶. Homer spricht auch von Ethnos im Sinne einer Anzahl von Menschen, die zusammen gehören bzw. etwas gemeinsam haben (Ethnos von Kameraden, Ethnos von Toten)⁷; auch in der Bedeutung einer Gruppe, eines Volkes (einer Rasse) bzw. vieler Menschen ist der Begriff anzutreffen (z.B. Ethnos der Lykier, der Achäer, der Kreter, einfach vieler Menschen)⁸. Im Sinne des Volkes begegnet uns der Ausdruck auch bei späteren Autoren: z.B. bei Herodot⁹, der vom Volk (ἔθνος) der Meder spricht, das sich in Geschlechter (γένεα) un-

³ Vgl. Gen 10,5; Lev 20,23; Luk 2,32.

⁴ H. Frisk, Griechisches Etymologisches Lexikon, Heidelberg ²1973, s.v. ἔθνος.

⁵ K. L. Schmidt, ἔθνος im NT, in: ThWNT Bd. 2, S. 366.

⁶ Homer, Odyssee 14,73: ἔθνεα χοίρων (Schweine), Ilias 2,87: μελισσάων (Bienen), 2,459: ὀρνίθων (Vögel), 2,469: μυιάων (Fliegen). Sophokles, Antigone 344: ἔθνη θηρῶν ἀγρίων (wilder Jagdbeute); Philoktetes 1147: ἔθνη θηρῶν (Jagdbeute). Platon, Timaeus 92 b: ἰχθύων ἔθνος καὶ τὸ τῶν ὀστρεῶν ... γέγονεν. Theokrit, Idyll. 17,77: ἔθνεα μυρία φωτῶν (Mengen von Zehntausenden von Lichtern).

⁷ Vgl. Homer, Ilias 3,32: ἔθνος ἑτάρων. 11,724: ἔθνεα πεζῶν. Odyssee 10,526 und 11,34: ἔθνεα νεκρῶν. Vgl. auch Aeschylos, Perser 56: τὸ μαχαιοφόρον τ' ἔθνος (Ethnos von Messerträgern).

⁸ Vgl. Homer, Ilias 13,330: Λυκίων μέγα ἔθνος. 17,552: Ἀχαιῶν ἔθνος. Ilias 13,495: ἔθνος λαῶν (vieler Menschen). Vgl. Aeschylos, Perser 43. Platon, Nomoi VI, 751 e: Κρητῶν ἔθνη.

⁹ Herodot, Hist. I,101: Μηδικὸν ἔθνος ... ἔστι δὲ Μήδων τσάδε γένεα, Βοῦσαι, Παρητακηνοί Vgl. auch I,56: dort spricht er von den Lakēdāmoniern, die vom „dorischen Geschlecht“ stammen, und von den Athenern, die vom „ionischen Geschlecht“ herkommen (τοὺς μὲν τοῦ Δωρικοῦ γένους, τοὺς δὲ τοῦ Ἰωνικοῦ).

terteilt. Der Begriff Ethnos bedeutet ebenfalls einen Stamm (Τὸ Θετταλῶν ... πενεστικὸν ἔθνος, der Thessalische Stamm der Penesten)¹⁰ oder eine besondere Gruppe von Menschen, die sich durch etwas Besonderes, z.B. durch Reichtum oder eine spezielle Beschäftigung, auszeichnet, d.h. eine besondere Klasse bzw. Zunft bildet (z.B. das Ethnos der Rapsoden, der Landwirte, der Händler etc.)¹¹. Schließlich kommt der Begriff im Sinne des weiblichen bzw. des männlichen Geschlechts (das Ethnos der Frauen oder der Männer)¹² vor.

Aufgrund dieser Beispiele lässt sich im Hinblick auf die Menschen feststellen, dass bei der Verwendung des Begriffs Ethnos im klassischen Griechisch auf verschiedene Gemeinsamkeiten Bezug genommen wird. Gelegentlich ist die gemeinsame völkische Herkunft eine dieser Gemeinsamkeiten. Aber von Ethnos im Sinne einer gemeinsamen politischen Organisation wird nicht gesprochen.

Von besonderem Interesse im klassischen Griechisch ist auch die Verwendung des Begriffs Ethnos im Plural zur Bezeichnung der barbarischen, d.h. nicht griechischen, Völker (ἔθνη βάρβαρα), die sich durch andere Sitten, hauptsächlich durch eine andere Sprache, von den Griechen unterscheiden und im Gegensatz zu diesen stehen¹³. Diese Verwendung läuft gewissermaßen parallel zum hebräischen Ausdruck „gowim“, der die Völker im Gegensatz zum auserwählten Volk Israel meint. Während jedoch im Griechischen der Akzent auf der anderen Sprache und den unterschiedlichen Sitten der sogenannten Barbaren liegt, besteht der Gegensatz der Völker im AT zu Israel in der unterschiedlichen Religion.

Diesen religiösen Hintergrund bewahrt der Begriff Ethnos weitgehend auch im NT. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, dass von den ca. 160 Ethnos-Stellen im NT ca. 40 aus dem AT (konkret aus der Septuaginta) zitiert werden, während viele andere an einschlägige Stellen des AT erinnern. Zusammenfassend¹⁴ lassen sich im NT zwei Grundbedeutungen erkennen: An 64 Stellen wird von ἔθνος und ἔθνη ohne besondere Akzentsetzung gesprochen, womit einfach das Volk (λαὸς) gemeint ist¹⁵; an einigen dieser Stellen bezieht sich der Begriff Ethnos konkret auf das jüdische Volk¹⁶, oder

ταῦτα γὰρ ἦν τὰ προκεκριμένα, ἔόντα τὸ ἀρχαῖον τὸ μὲν Πελασγικόν, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν ἔθνος). Thukydides, Hist 1,3,2,4: κατὰ ἔθνη δὲ ἄλλα τε καὶ τὸ Πελασγικόν. 2,96,3,2 (passim). Platon, Soph 242.d: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος.

¹⁰ Platon, Nomoi VI, 776 d.

¹¹ Platon, Politeia 420 d: ἔθνος διαφερόντως εὐδαίμων. Politicus 290 b: τὸ κηρυκικὸν ἔθνος. Tim 19.d: δῆλον ὡς τὸ μυμητικὸν ἔθνος. Xenophon, Convivium 3,6: ἔθνος ρασιωδῶν. Für Ethnos im Sinne eines Teils eines Stadtstaates vgl. Demosthenes, (Or. 9) Philippikos 3,26, wo von Ethnos der Phokeer (Φωκίων) gesprochen wird und anschließend: μὴ μόνον κατὰ πόλεις, ἀλλὰ καὶ κατ' ἔθνη. (Or. 23) Gegen Aristokrates 146: τὰ ἐν τῇ πόλει πάντα ἔθνη, d.h. die Landwirte, die Händler etc.

¹² Xenophon, Oeconomicus 7,26: πότερα τὸ ἔθνος τὸ θῆλυ ἢ τὸ ἄρρεν;

¹³ Vgl. z.B. Platon, Critias 109 a. Auf weitere Belege wird hier verzichtet, da es viele gibt.

¹⁴ Vgl. die betreffenden Stellen bei: K. L. Schmidt, ἔθνος im NT, in: Th WNT Bd. 2, S. 366-369.

¹⁵ Vgl. Basileios der Große, Hom. in Jes. 1,16: BEP 56, 59: Ἐθνος καὶ λαὸς πολλαχοῦ συνεzeugμένως λέγεται. Hom. in Jes. 2,67-68: BEP 56, 100, wo Basileios die Stelle Jes 2,2-3: καὶ ἤξουσιν ἐπ' αὐτὸ πάντα τὰ ἔθνη, καὶ πορεύσονται ἔθνη πολλὰ auslegt. Seiner Meinung nach bedeutet der Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη im ersten Satz die vielen „Völker“ der Erde (Kappadokier, Galater, Armenier etc), unter denen „allen“ der christliche Glaube bekannt wird. Dagegen weisen die Worte ἔθνη πολλὰ im zweiten Satz auf die „einzelnen Menschen, die unter dem gemeinsamen Begriff ἔθνος zusammengefasst werden“, hin (οἱ καθ' ἓνα ἄνθρωποι, ὅσοι τῇ κοινῇ προσηγορίᾳ τοῦ ἔθνους συμπεριλαμβάνονται); viele, aber nicht alle dieser einzelnen Menschen werden ein christliches Leben führen.

¹⁶ Vgl. bes. Apg 10,22: ἔθνος τῶν Ἰουδαίων.

auch auf die Christen, das ἔθνος ἅγιον (das heilige Volk, 1 Petr 2,9). An den restlichen ca. 100 Stellen entspricht der Ausdruck ἔθνη dem hebräischen „gowim“ und steht als terminus technicus **für die Heiden im Gegensatz zu den Juden oder auch im Gegensatz zu den Christen**. In dieser letzteren Bedeutung ist der Begriff ἔθνη synonym mit dem Wort Ἑλληνες, die als die Vertreter der Heiden schlechthin galten (lat. gentes). Diesem Befund entspricht auch die Verwendung des Adjektivs ἔθνικός, d.h. heidnisch (lat. gentiles und später pagani).

Die biblische Bedeutung, nach der τὰ ἔθνη (die Völker, die Heiden) speziell im Gegensatz zu den Christen stehen (indem sie das Christentum nicht angenommen haben), hat sich nicht nur bei den Apostolischen Vätern¹⁷, sondern auch bei späteren griechischen und lateinischen¹⁸ christlichen Autoren durchgesetzt: z.B. Eirenaios¹⁹, Origenes²⁰, Eusebios von Kaisareia²¹, Athanasios der Große²², Basileios der Große²³ etc. In diesem spezifischen Sinne gehören die ἔθνη nach Basileios dem Großen²⁴ zu denjenigen, die insgesamt ein unnutzes, vergebliches, d.h. ein dem Heil in Christus fremdes Leben führen und darum gerichtet werden (τοῖς δὲ μάρτην βεβιωκόσι τὸ κρῖνεσθαι); sie leben außerhalb der Frömmigkeit, der wahren Gotteserkenntnis (ἔξω τῆς εὐσεβείας). Darum, so lautet Kanon 39 des Konzils von Laodikeia (zwischen 343 und 381), „dürfen (sc. die Christen) nicht mit Heiden mitfeiern und an ihrer Gottlosigkeit teilnehmen“²⁵. Oft sprechen die Kirchenväter von den ἔθνη (Völkern), welche die christliche Lehre angenommen haben. Waren sie vorher „barbarische“, so wurden sie nach ihrer Bekehrung „gesetzestreue“ (νόμιμα) Völker²⁶; sie bilden die „Kirche aus den Völkern“ (ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκκλησία)²⁷ und stehen nun im Gegensatz zu den Ju-

¹⁷ Vgl. die Belege bei H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolorum* ..., Darmstadt 1963, s.v. ἔθνος (S. 129-130). Unter diesen Belegen ist die Stelle *Martyrium Polycarpi* 9,2 (BEP 3, 23: ἄνομα ἔθνη) von besonderem Interesse.

¹⁸ Vgl. einige Belege bei U. Dierse/H. Rath, *Nation, Nationalismus, Nationalität*, in: *HWP*, Bd. 6, Sp. 412, Anm. 12.

¹⁹ *Adversus haereses* 2,32,4: BEP 5, 142.

²⁰ *Origenes*, *Contra Celsum* 6,80: BEP 10, 122, wo er die Meinung von Kelsos über die ἐνθεώτατα ἔθνη der Ägypter, Perser etc. ablehnt. Hom. in Jer. 5,3: BEP 11, 35. Comm. in Joh. 28,12: BEP 12, 269: καὶ τὸ ἔθνος (Israel) ὑπὸ τῶν ἐθνῶν ἦρθη.

²¹ *Demonstratio evangelica* 1,1,10: BEP 25, 14. 7,16,11: BEP 25, 264.

²² *Expositio in Psalm.* 45: BEP 32, 115.

²³ Hom. in Psalm. 32,7: BEP 52, 70: ἄπιστα ἔθνη. 32,6: BEP 52, 70, wo er ebenfalls von den „ungläubigen Völkern“ (ἄπιστα ἔθνη) spricht; diese unterscheidet er von den „zwei auserwählten Völkern“ (δύο ἐκλεκτοὶ λαοί), den Juden und den Christen, wobei er nur Letztere, die unter allen Völkern auserwählten Christen (τὸ ἔθνος par excellence), für selig hält. Die Begründung: Ἡμεῖς γὰρ ἐσμεν τὸ ἔθνος, ὃν ἐστι Κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν· ἡμεῖς ἐσμεν καὶ λαός, ὃν ἐξελέξατο εἰς κληρονομίαν ἑαυτῶν· ἔθνος μὲν, διὰ τὸ ἐξ ἐθνῶν πολλῶν συνεiléχθαι· λαὸς δέ, διὰ τὸ ἀντὶ τοῦ ἀποβληθέντος λαοῦ προσκληθῆναι (32,7: BEP 52, 71). Von Interesse sind an dieser Stelle folgende Aspekte: erstens die Unterscheidung zwischen τὸ ἔθνος, über das Gott herrscht, und ὁ λαός, der von Gott auserwählt wurde; zweitens, dass die Bezeichnung der Christen als Ethnos mit ihrer Auserwählung „aus vielen Völkern“ (ἐξ ἐθνῶν πολλῶν) zusammenhängt; drittens, dass die durch Gott zu seinen Erben auserwählten Christen an die Stelle des Volkes (λαός) der Juden treten.

²⁴ *Basileios der Große*, In Jes. 73: BEP 56, 102.

²⁵ Ὅτι οὐ δεῖ τοῖς ἔθνεσι συνορτάζειν, καὶ κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν. Diese Vorschrift gilt auch in bezug auf die Juden; vgl. die Kanones 7, 70 und 71 der Apostel; Kanon 1 des Konzils von Antiochien; Kanones 29, 37 und 38 des Konzils von Laodikeia; Kanones 59, 72 und 123 des Konzils von Karthago.

²⁶ Vgl. z.B. *Eusebios*, *Demonstratio evangelica* 1,4,6: BEP 25, 20, wo als Beispiele die Perser und die Skythen genannt werden. *Basileios der Große*, Hom. in Psalm. 45,7: BEP 52, 111: τὰ πρότερον πολέμια καὶ στασιώδη ἔθνη πρὸς ἡσυχίαν μετέβαλε.

den, die das Christentum ablehnen²⁸. Indem Christus durch die Apostel alle Völker zu sich gerufen hat, entstand daraus das „Volk der Christen“ (ἔθνος χριστιανῶν)²⁹.

Vergleicht man die bisherigen Ausführungen mit dem Begriff Nation, so ergeben sich einige zum Teil gravierende Unterschiede:

- **erstens**, während Ethnos von seiner Etymologie her sich allgemein auf dieselbe Gewohnheit (ἔθος) oder sonstige Eigentümlichkeit bezieht, durch die eine Gruppe sich verbindet bzw. von anderen unterscheidet, betont der Begriff Nation (lat. natio, hergeleitet von nasci³⁰, geboren werden) die Geburt und Abstammung bzw. den Herkunftsort; er bedeutet eine konkrete „Völkerschaft“ bzw. einen „Volksstamm“³¹.

- **zweitens** ist der Terminus Ethnos auf dem eben genannten Hintergrund insgesamt viel offener als der Begriff Nation. Darum weist der Begriff Ethnos in der klassischen Antike, aber auch in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern eine Vielfalt von Bedeutungen und Nuancen auf, die sich mit dem Begriff Nation für dieselbe Zeit nicht einmal annähernd decken. Dies trifft noch stärker auf die spätere Entwicklung zu. Schon im lateinischen Mittelalter, aber vor allem im 18. Jh. bezeichnet der Begriff Nation (meist im Plural) die Verbindung von Menschen nicht nur durch das Moment der Abstammung, sondern auch durch Sitten, Sprache, Charakter und Gesetze³². Auf dieser Grundlage erfolgte die Bildung von Nationalstaaten sowohl im 18. Jh. als auch in der darauffolgenden Zeit. Erst im Anschluss daran fängt man z.B. auch in Griechenland an, von Ethnos im ähnlichen Sinne zu sprechen.

- **drittens**, wenn man einen dem Begriff Nation äquivalenten griechischen Terminus suchen will, so ist dieser eher durch das Wort γένος (lat. gens) gegeben. Das Genos bedeutete zwar in der klassischen Antike, z.B. bei Herodot³³, eine Unterteilung des Ethnos, aber in der mittelalterlichen Gräzität, vor allem nach der ersten griechi-

²⁷ Origenes, hom. in Jer. 18,8: BEP 11, 128. Hom. in Mt. 17,7: BEP 14, 136 f. In Psalm.: BEP 15, 252: Jesus Christus ist ὁ τῶν ἔθνων ἀπάντων Σωτήρ. ecl. in Psalm. 9,37: BEP 15, 316: Ἐν γὰρ ἔθνος πᾶσα ἡ γῆ, ἐὰν ὁμονοῇ. [Athanasios der Große], In Psalm.: BEP 34, 105.

²⁸ Vgl. z.B. Eusebios, Demonstratio evangelica 1,3,14: BEP 25, 18. Origenes, Contra Celsum 2,78: BEP 9, 180.

²⁹ Vgl. Hippolyt, Comm. in Dan. 4,9: BEP 6, 79: „Volk der gläubigen Christen“ (ἔθνος πιστῶν χριστιανῶν). [Gregor von Nyssa], Testimonia adversus Judaeos 1: BEP 70, 211 (PG 46,228 C): Τοῦτο δ' ἂν εἴη τὸ Χριστιανῶν ἔθνος. Johannes Damaskenos, De imag., Or. 3,3: PG 94, 1320 D: τὸ ἔθνος τῶν χριστιανῶν τὸ ἅγιον. Origenes, hom. in Jer. 18,4: BEP 11, 123 f: περὶ δύο μάλιστα ἔθνων πρόκειται πᾶσα ἡ οἰκονομία τοῦ θεοῦ τοῖς ἐν τῷ κόσμῳ ἀνθρώποις. γέγονε πρῶτον ἔθνος ἐκεῖνο ὁ Ἰσραὴλ, δεύτερον ἀπὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας τοῦτο τὸ ἔθνος Die Bezeichnung des Patriarchen von Konstantinopel als Ethnarchen mit Zuständigkeiten für alle Christen im Osmanischen Reich knüpft wohl weniger an diese Wendung (ἔθνος χριστιανῶν) an. Sie hat vielmehr mit der konkreten Trennung im Islam zwischen „Gläubigen“ (Muslimen) und „Ungläubigen“ (Christen) zu tun. Während nämlich alle Muslime die islamische Gemeinde (Umma) bildeten, waren die orthodoxen Christen (unabhängig davon, ob sie Griechen, Bulgaren, Serben etc. waren) ein „millet“. Eine Analogie lässt sich allerdings nicht ganz leugnen.

³⁰ Auf diese etymologische Herkunft des Wortes hat bereits Isidor von Sevilla (Etym. IX, 2,1: PL 82, 328 B. IX, 4,4: PL 82, 549 C) hingewiesen.

³¹ Tacitus, Germ. 38. Ann XIV, 44. Plinius d. Ä., Nat. hist., XXXII, 62.

³² Nach einer Lexikon-Definition bedeutet der Terminus „Nation“ „eine soziale Großgruppe, die durch die Gemeinsamkeit von Abstammung, Wohngebiet, Sprache, Religion, Welt- und Gesellschaftsvorstellungen, Rechts- und Staatsordnung, Kultur und Geschichte sowie durch die Intensität der Kommunikation konstituiert wird“, wobei nicht immer alle diese Merkmale vorhanden sein müssen (MEL, s.v. Nation, Bd. 16, Mannheim 1976, Sp. 772).

³³ Siehe oben S. 6, Anm. 9.

schen Renaissance im 9. Jh., taucht der Begriff Genos als Bezeichnung der griechischen „Nation“ auf³⁴.

Über diese Unterschiede hinaus dürfte hier als Gesamtergebnis dieses Abschnitts festgehalten werden, **dass der Begriff Ethnos von seinem sprachlichen Gebrauch her in der Heiligen Schrift und bei den griechischen Kirchenvätern weder im Sinne des modernen Terminus Nation noch in der Richtung eines nationalen Einschlags in der Kirche verwendet werden kann.** Zu den bisher angeführten Stellen gehört allerdings auch Kanon 34 der Apostel, in dem das Wort ἔθνος vorkommt und der für das gewählte Thema wichtig erscheint. Aber darauf wird im dritten Abschnitt dieses Beitrags eingegangen werden. Vorher erfolgen einige grundlegende theologische Gesichtspunkte zum Verhältnis von Kirche und Nation.

2. Das Verhältnis von Kirche und Nation

Auch wenn der Begriff Ethnos in den für die orthodoxe Theologie und Kirche relevanten Quellen mit dem modernen Terminus Nation äußerst wenig zu tun hat, so stellt sich jedoch hier die Frage: Wie beurteilt die orthodoxe Theologie heute das Verhältnis zwischen Kirche und Nation?

Das Verhältnis von Kirche und Nation muss im Rahmen des Heilsplanes betrachtet werden. Diesen Rahmen macht die Einheit der Menschheit sowohl bei der Erschaffung, als auch bei der Erlösung aller Menschen durch Jesus Christus und ihre Vollenendung im Eschaton aus. Steht zu Beginn der Menschheitsgeschichte die Erschaffung „des ganzen Menschengeschlechts (πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων) **aus einem Menschen**, damit es die ganze Erde bewohne“ (Apg 17,26), so ist die Unterscheidung der Menschen in Völker, Nationen, die Folge der Ursünde. Als solche wurde sie von Gott herbeigeführt und dient dem göttlichen Heilsplan in der Geschichte. Ihre objektive Abschaffung in Jesus Christus vollzieht sich durch die Annahme seiner Botschaft und die Einverleibung eines jeden Menschen in die Kirche durch die Taufe: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus als Gewand angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Jesus Christus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Kosmas von Maiuma, der Dichter des Kontakions zum Pfingstfest, drückt diesen Sachverhalt folgendermaßen aus: „Als der Höchste herabstieg, verwirrte Er die Sprachen und zerstreute die Völker (Gen 11,6 ff.). Als Er die Feuerzungen verteilte, rief Er alle zur Einheit“.

³⁴ Vgl. K. Georgoulis, "Ἔθνος, in: *ThEE* 5, Sp. 357. Nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzritter sagten die griechischen Bewohner dem lateinischen Kaiser, dass sie einem anderen Genos (γένος) angehören und dass die lateinische Herrschaft nicht auch ihre geistige Unterwerfung bedeutet: ... 'ἡμεῖς μὲν' ἔφασαν ἄλλου γεγονότες γένους καὶ ἄλλον ἀρχιερέα ἔχοντες, ἑαυτοὺς τῷ κράτει σου ὑπετάξαμεν ὥστε σωματικῶς κατάρχειν ἡμῶν, οὐ μὴν γε πνευματικῶς καὶ ψυχικῶς. ...', *Georgios Akropolites*, *Χρονική Συγγραφή* 17: A. Heisenberg (Hg.), *Opera* Bd. I, 30,5-8. Umfasst der Begriff Genos an dieser Stelle wohl auch die christliche Identität der Griechen (πνευματικῶς καὶ ψυχικῶς), so beinhaltet er diese mit Sicherheit nicht bei Georgios Gemistos Plethon, der als Merkmale des griechischen Genos die Sprache (φωνή) und die väterliche Bildung (πάτριος παιδεία) anführte (Ad regem Emmanuelem ..., 3: *PG* 160, 824A. Ad principem Theodorum ..., 2: *PG* 160, 844A. Vgl. auch *Th. Nikolaou*, *Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ*, Thessaloniki ²1989, S. 98 ff.). Bekanntlich trat Plethon für die Wiederbelebung der altgriechischen Religion ein.

Die Vielfalt der Völker ist somit Bestandteil dieser Welt. Erst im Eschaton wird sie völlig überwunden. Die Kirche, die am Pfingsttag in actu getreten ist, hat den Auftrag, „zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη)“ (Mt 28,19 par). Dies bedeutet, dass sie alle Völker zur Einheit ruft und durch den einen Glauben an Christus der jeweiligen völkischen Besonderheit und Kultur eine neue geistige Dimension und Identität zu verleihen sucht. Die Kultur und die Besonderheiten eines jeden Volkes werden deshalb nicht abgeschafft, sondern sie werden bereichert und dienen der ökumenischen Erfahrung des Glaubens. Die Kirche hat somit einen **doppelten Auftrag**: Einen übergeordneten und übernationalen, einen **ökumenischen Auftrag**, und einen untergeordneten, welcher der Ausbreitung und der konkreten **Inkulturation des Christentums** dient. Der erste zielt auf die Einheit der Völker in der ökumenischen Erfahrung des Glaubens; der zweite, der manchmal fälschlicherweise auch als „nationaler“ Auftrag bezeichnet wird, bedeutet im Grunde Bejahung und Bereicherung der besonderen Kultur eines jeden Volkes. Die Bejahung verhilft dem Christentum zu seiner Ausbreitung, während die Bereicherung den Sinn einer Öffnung der spezifischen völkischen Kultur dem Geist der ökumenischen Erfahrung des Glaubens gegenüber hat.

Von solchen Inkulturationsprozessen des Christentums in einem jeden Volk unterscheidet sich seine erste und unüberholbare Inkulturation, die sich durch die Begegnung des Christentums mit dem Hellenismus verwirklichte. Mit Hilfe des Hellenismus erfolgte in der Alten Kirche die Ausbreitung des Christentums und die Erfahrung des einen Glaubens in der damaligen Ökumene (οἰκουμένη = bewohnte Erde). Der Hellenismus mit seiner übernationalen Dimension diente daher unmittelbar der Ökumenizität und Universalität des Evangeliums. Aber auch wenn der Hellenismus sich für das Christentum als sehr nützlich und wichtig erwiesen hat³⁵, darf dies nicht zu seiner Überbewertung führen. Denn er bleibt ein menschlicher Beitrag, welcher der geoffenbarten Wahrheit untergeordnet ist. Die übernationale Dimension der griechisch-christlichen Kultur bedeutet demnach nicht Bevorzugung eines konkreten Volkes, etwa des griechischen. Denn die Kirche steht über jedem Volk und dient der Einheit der Völker. Sie vereinigt die Völker in dem einen gemeinsamen Glauben.

Gerade dieser ökumenische Auftrag der Kirche führte im multinationalen Oströmischen Reich zur Bildung der „christlichen Ökumene“, so wie sie sich in den Ökumenischen Konzilen und ihren Entscheidungen widerspiegelt. Auch das Zusammenleben von Mönchen aus verschiedenen Völkern auf dem Berg Athos (nicht nur aus der Ost-, sondern auch aus der Westkirche) bis zum endgültigen Schisma im 13. Jh. ist ein gutes Beispiel sowohl für die „christliche Ökumene“, als auch für die Überwindung nationaler Unterschiede innerhalb der Kirche. Der ökumenische Auftrag der Kirche lässt sich von ihrer Katholizität nicht trennen. Deshalb wurde die Ökumenizität und Katholizität der Kirche im Osten durch die innere Fülle des Glaubens, die Orthodoxie, hervorgehoben. Im Westen dagegen wurde sie unter besonderer Betonung der Univer-

³⁵ Zu dem positiven Beitrag des Hellenismus vgl. 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. Griechisch [übersetzt von G. Panagopoulos]: Ἑλληνισμός - ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας - Εὐρώπη, in: *Kloster Koutloumoussiou* (Hg.), Ὁρθοδοξία Ἑλληνισμός. Πορεία στήν τρίτη χιλιετία, Heiliger Berg Athos 1996, S. 153-163).

salität verstanden. Diese Betonung der Universalität der Kirche konkretisierte sich im vermeintlichen universellen Jurisdiktionsprimat des Papstes. Im Osten dagegen fand der ökumenische Auftrag der Kirche im Erzbischof von Konstantinopel, dem Ehrenprimas der Orthodoxie und Ökumenischen Patriarchen, zwar einen wichtigen Exponenten, der sich aber den kirchenrechtlichen Gegebenheiten zu unterwerfen hatte. Die Orthodoxie bewahrte somit sowohl im Byzantinischen als auch später im Osmanischen Reich das „Gleichgewicht zwischen übernationalem und nationalem Auftrag, indem sie nie den ersten (d.h. den übernationalen) dem zweiten (d.h. dem nationalen Auftrag) geopfert hat, sondern umgekehrt ... Bezeichnend dafür ist es, dass die Kirche Konstantinopels - sobald von ihr verlangt wurde, nicht im Geiste dieses doppelten Auftrags zu handeln - nicht gezögert hat, einen Bruch der Beziehungen selbst mit den volksangehörigen Griechen hinzunehmen; für sie hatte der ökumenische Auftrag immer Vorrang“³⁶.

Aber dieser Auftrag der Kirche gerät immer dann in Gefahr, wenn nationalpolitische und auch kirchenpolitische Zweckmäßigkeiten die Oberhand gewinnen und die kirchenrechtlichen Gegebenheiten außer Acht gelassen werden. Die Geschichte der orthodoxen Völker hat leider mehrere solche Fälle aufzuweisen. Aber bei solchen Anlässen hat die Orthodoxe Kirche unter der Führung des Ökumenischen Patriarchats stets ohne Wenn und Aber an der übergeordneten Bedeutung der Kirche gegenüber der Nation festgehalten. Um diese Position zu dokumentieren, reichen in diesem Zusammenhang folgende Beispiele, die besonders aus der Zeit des 19. und 20. Jhs. stammen, in die auch das Erwachen des nationalen Bewusstseins der Balkanvölker und ihre nationale Befreiung fällt. So kam es z.B. **erstens** nach der politischen Unabhängigkeit Griechenlands zur einseitigen und unkanonischen Ausrufung des Autokephalons der griechischen Kirche im Jahr 1833. Dieser Akt der Regentschaft unter Beteiligung kirchlich verantwortlicher Personen hatte in erster Linie politische Beweggründe³⁷ und führte zum Schisma mit dem Ökumenischen Patriarchat. Das Autokephalon der Kirche Griechenlands wurde kanonisch erst im Jahr 1850 durch das Ökumenische Patriarchat verliehen. Nationalpolitische Beweggründe hatte, **zweitens**, auch die unkanonische Erklärung einer autokephalen Kirche in der ehemaligen „Jugoslawischen Teilrepublik Makedonien“ im Jahr 1945, d.h. zu einem Zeitpunkt, in dem keine politische Unabhängigkeit bestand; sie diente der Schaffung einer neuen nationalen, der sogenannten „makedonischen“, Identität und ist bis heute von keiner autokepha-

³⁶ G. Konidaris, *Ἡ Ἑλληνικὴ Ἐκκλησία ὡς πολιτιστικὴ δύναμις ἐν τῇ ἱστορίᾳ τῆς Χερσονήσου τοῦ Αἰῶνος*, Athen 1948, S. 144-145. Zum Thema Kirche und Nation aus orthodoxer Sicht vgl. auch M. St. Zankow, *Kirche und Nation im orthodoxen Osten*, in: *Die Kirchen und das Staatsproblem in der Gegenwart*, hg. vom Ökumenischen Rat für Praktisches Christentum, Genf 1935, S. 207-213. Ders., *Nation, Staat, Welt und Kirche im orthodoxen Osten als theologisches Problem*, Sofia 1937. Ders., *Kirche und Staat*, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 389-399. Ham. Alivisatos, *Kirche, Staat und Volk vom orthodoxen Standpunkte aus*, in: *Procès-Verbaux ...*, Athen 1939, S. 370-389. Ders., *Kirche, Staat und Gesellschaft in orthodoxer Sicht*, *Lutherische Rundschau* 9 (1959) 177-182. J. Karmiris, *Ὁ ἐθνικισμὸς ἐν τῇ Ὁρθόδοξῳ Ἐκκλησίᾳ*, *Πρακτικὰ Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 58 (1977) 181-198. G. Metallinos, *„Kirche und Staat“ in der orthodoxen Tradition*, in: *Kloster Hl. Hiob von Pocaev* (Hg.), *Theosis - die Vergottung des Menschen (Begegnung mit der Orthodoxie 4)*, München 1989, S. 68-81.

³⁷ Th. Nikolaou, *Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik*, in: G. Grimm und Th. Nikolaou (Hgg.), *Bayerns Philhellenismus, (VIOTh 1)*, München 1993, S. 47 ff. Vgl. auch G. Metallinos, *Ἑλλαδικὸν αὐτοκεφάλου παραλειπόμενα*, Athen ²1983.

len orthodoxen Kirche anerkannt worden³⁸. Viel interessanter ist aber, **drittens**, das Beispiel der **bulgarischen Kirche**: Schon seit 1860, d.h. noch bevor die Bulgaren ein unabhängiges Volk waren (ihre nationale Befreiung erfolgte 1878), stellten sie die Forderung nach der Errichtung einer bulgarischen nationalen Kirche. Dieser Forderung entsprach der Sultan am 27.2.1870, als er durch einen Erlass die Selbständigkeit der bulgarischen Kirche und das Exarchat Bulgarien unbefugterweise anerkannte. Als dann 1871 die bulgarische Kirche eine Verfassung der autokephalen bulgarischen Kirche ausgearbeitet hatte, stieß dieser unkanonische Akt in Konstantinopel auf Widerstand. In einem Konzil der Orthodoxen Kirche in Konstantinopel (16.9.1872) wurde die Unabhängigkeit der bulgarischen Kirche „wegen Phyletismus“ (Überbetonung der Rasse bzw. der Nation gegenüber der Kirche) abgelehnt; der „Phyletismus“ sei dem Evangelium und der Kirchenverfassung nicht nur „völlig fremd, sondern auch gänzlich feindlich“³⁹. Es kam zu einem Schisma, welches bis 1945 andauerte⁴⁰. Aber betrachten wir das Problem der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche etwas näher.

3. Die Unabhängigkeit (Autokephalie) der Ortskirche

Der Terminus technicus für Unabhängigkeit bzw. Selbständigkeit einer Ortskirche innerhalb der einen katholischen Kirche ist von alters her „αὐτοκέφαλον“⁴¹ (Autokephalon bzw. Autokephalie). Wenn hier von der Unabhängigkeit der Ortskirche die Rede ist, so hebt dies nicht die Ökumenizität und Katholizität der Kirche auf. Vielmehr handelt es sich um die konkrete, irdische Gestalt und Organisation der einen katholischen Kirche. Die eine Kirche zeigt sich in der Geschichte:

Erstens als Ortskirche in der „feierlichen Eucharistieversammlung und der sakramentalen Gemeinschaft des Volkes Gottes“⁴². Die paulinische Bezeichnung sowohl der Kirche, als auch der Eucharistie als „Leib Christi“ (1 Kor 10, 16-7; 11, 29; 12, 22; Kol 1, 24) weist darauf hin, dass wir in der eucharistischen Versammlung nicht bloß

³⁸ Vgl. Th. Nikolaou, MAKEΔONIA. Wiege des Hellenismus, München 1992, S. 25. Dass das Autokephalon einer nationalen Identität und Politik dienen sollte, ergibt sich eindeutig aus verschiedenen Erklärungen kirchlicher Vertreter der betreffenden Kirche. Vgl. z.B. den „Bericht der Bischofssynode der Makedonischen Orthodoxen Kirche ... vom Oktober 1958“, der zu Beginn des sog. III. Volkskirchlichen Konzils vom Juli 1967 vom Metropoliten Dositej verlesen wurde: Es „... ist der entscheidende Moment gekommen, in dem die nationale Freiheit und die Gleichberechtigung des makedonischen orthodoxen Volkes mit seiner vollen kirchlichen Selbständigkeit gekrönt wird.“ (J. Žečenić Božić, Die Autokephalieerklärung der Makedonischen Orthodoxen Kirche, Das Östliche Christentum, N.F., Bd. 42, Würzburg 1994, S. 160.)

³⁹ I. Karmiris, Τα Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. 2, Graz 1968, S. 1015. Vgl. auch S. 1040 f. Vgl. hierzu auch die Aussagen der III. Panorthodoxen Konferenz (Chambéry/Genf 1986) zum Thema „Der Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Verwirklichung des Friedens, der Gerechtigkeit, der Einheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern sowie zur Beseitigung der Rassen- und anderen Diskriminierungen“, VI., 1-4, OFo 5 (1991) 347-348.

⁴⁰ Vgl. die Dokumente in: Ὁρθοδοξία 20 (1945) 47-90.

⁴¹ Zum ersten Mal taucht der Begriff in der Kirchengeschichte von Theodoros Anagnostes auf, die um 540 n. Chr. verfasst wurde (Hist. eccl. 2, 2: PG 86, 184 C). Vgl. mehr Zeugnisse bei J. H. Erickson, Autocephaly in orthodox canonical literature to the thirteenth century, SVTQ 15 (1971) 29 f., wo er hinzufügt: „However, the reality of autocephalous churches existed much earlier.“ Zur Entstehung der Autokephalie siehe auch J. Meyendorff, Imperial Unity and Church Divisions. The Church 460-680 A.D., Crestwood, New York 1989, S. 59 ff. 127 ff.

⁴² J. Karmiris, Δογματικὴς Τμῆμα Ε', Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athen 1973, S. 94.

einen Teil Christi, sondern den ganzen und ungeteilten Christus haben. In der Ortskirche, im Sinne der Gemeinde, in der die Eucharistie gefeiert wird, kommt somit „das Pleroma (die Fülle) der Kirche Gottes in Christus“ zum Ausdruck. Sie ist Kirche in vollem Umfang, in der die Fülle des Heils erfahren wird. Damit wird gesagt: Jede Ortskirche, die das Mysterium der Eucharistie feiert und an dem Leib und Blut Christi teilhat, ist die Kirche in ihrer Fülle, nicht zuletzt deshalb, weil die Eucharistie nicht nur für die Ortskirche, sondern auch für die Gesamtkirche dargebracht wird⁴³. Sie bildet die Gemeinschaft (κοινωνία - communio) der Glaubenden untereinander und mit Christus (eucharistische Gemeinschaft).

Zweitens tritt die Kirche in Ort und Zeit als **Ortskirche in der Gestalt des Bistums** auf. Da die eben angesprochene Identifizierung von Kirche und Eucharistie zweifelsohne die Gefahr der Isolation der Eucharistieversammlung birgt, gehören deshalb von Anfang an zur rechten Eucharistiefeier der eine **Glaube** und die eine **Liebe** der katholischen Kirche. Garant dieser Erfahrung ist zunächst die Einheit von Klerus und Volk um den Bischof⁴⁴. **Das Bistum ist darum seit früher Zeit die im strengen Sinne autokephale Gestalt der Ortskirche und der Kern der kirchlichen Verfassung.** Dass der Bischof mit dem Klerus und dem Volk eine selbständige Einheit auf lokaler Ebene bildet, beruht nicht zuletzt auf der „ontologisch“ absoluten Amtsgleichheit der Bischöfe untereinander. Durch die Person des Bischofs ist die Ortskirche auf Bistumsebene „mit allen übrigen Kirchen, welche dieselbe apostolische Sukzession, dieselben Mysterien, dieselbe Überlieferung und dieselbe Glaubensüberzeugung haben, organisch verbunden und würdegleich. Dort, wo die Einheit von Bischof, Klerus und Volk tatsächlich stattfindet und denselben Leib bildet, dort ist auch die ganze Fülle der kirchlichen Gnadengaben.“⁴⁵

Drittens erscheint das Autokephalon in der Geschichte in der Gestalt, dass **viele Bistümer zusammen eine autokephale Kirche** bilden. Den Rahmen für diesen Zusammenschluss lieferten von Anfang an die politischen Gegebenheiten, an die gewöhnlich die kirchlichen angepasst wurden⁴⁶. Das Metropolitansystem⁴⁷, dessen Spu-

⁴³ Vgl. Hippolyt, *Anaphora: Anton Hänggi - Irmgard Pahl* (Hgg.), *Prex Eucharistica, Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg ²1968, S. 81: ... τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας (ἥν) ἐνώσας δόξης ... (Et petimus, ut mittas Spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae Ecclesiae; in unum congregans, des omnibus qui percipiunt <de> sanctis in repletionem Spiritus sancti, ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Iesum Christum). *Serapion von Thmuis*, *Euchologion* 3,13: *Anton Hänggi - Irmgard Pahl* (Hgg.), a.a.O., S. 130: Καὶ ὡςπερ ὁ ἄρτος οὗτος, ἐσκορπισμένος ἦν ἐπάνω τῶν ὁρέων καὶ συναχθεὶς ἐγένετο εἰς ἓν, οὕτω καὶ τὴν ἁγίαν σου Ἐκκλησίαν συναξον ἐκ παντὸς ἔθνους καὶ πάσης χώρας καὶ πάσης πόλεως καὶ κώμης καὶ οἴκου καὶ ποιήσον μίαν ζῶσαν καθολικὴν ἐκκλησίαν. *Basileios der Große*, *Anaphora: Anton Hänggi - Irmgard Pahl* (Hgg.), a.a.O., S. 238: Ἐτι σοὶ δεόμεθα μνήσῃτι, Κύριε, τῆς ἁγίας σου καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ἀπὸ περὰτων ἕως περὰτων τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνευσον αὐτήν ...

⁴⁴ *Ignatios*, *Smyrn.* 8, 1-3: *BEP* 2, 281: "Niemand tut etwas unter jenen, die der Kirche angehören, ohne den Bischof. Man sollte jene Eucharistiefeier für unbestritten (βεβαία) halten, die unter dem Bischof stattfindet, oder unter dem, dem er es gestattet. Wo der Bischof erscheint, dort soll das Volk sein; so wie die katholische Kirche dort ist, wo Christus Jesus ist. Es ist ohne den Bischof nicht gestattet, weder zu taufen noch Eucharistie (ἁγάπη) zu feiern".

⁴⁵ *Maximos von Sardes*, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*. Auftrag zur Einigung, Freiburg i. Br. 1980, S. 18.

⁴⁶ Dieser Satz kommt mit gleichem Wortlaut in zwei Kanones von Ökumenischen Synoden vor: Im 17. von Chalkedon (Εἰ δὲ καὶ τις ἐκ βασιλικῆς ἐξουσίας ἐκαινίσθη πόλις, ἢ αὐθις καινισθεῖν, τοῖς πολιτικοῖς καὶ δημοσίοις τύποις καὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν παροικιῶν ἢ τάξεις ἀκολουθεῖτω.) und im 38. des Trullanum. Auch Kanon 3 des zweiten Ökumenischen Konzils argumentiert in derselben Richtung. Zwar wird in

ren uns bereits am Anfang des 2. Jhs begegnen, ist „bis zu Beginn der byzantinischen Ära ... so gut wie abgeschlossen. Und zwar entspricht im allgemeinen einer politischen Metropole, d. h. einer Provinzhauptstadt, auch eine kirchliche Metropole“⁴⁸. Diese Deckungsgleichheit von politischer Provinz (ἐπαρχία) und kirchlicher Metropole geht eindeutig bereits aus den Kanones des ersten ökumenischen Konzils (Nikaia 325) hervor.

Viertens wuchs aus dem oben genannten Autokephalon auf Metropoleiebene der Zusammenschluss noch größerer kirchlicher Gebiete bzw. mehrerer Metropolien heraus und führte – auch unter Berücksichtigung der Apostolizität und der kirchlich-theologischen Bedeutung bestimmter Bischofsthronen – zur Schaffung der fünf alten Patriarchate und zur Anerkennung weiterer autokephaler Kirchen.

Auf die Frage, worin die Selbständigkeit der Ortskirche in diesem erweiterten Sinne besteht, bemerkt Nikodemus Milasch⁴⁹, dass die Konzile selbst folgende Gesichtspunkte anführen:

„a) In der Unabhängigkeit der Hierarchie einer Kirche von der anderen (Siehe 8. Kanon des III. allgem. Konzils, mit welchem die Autokephalie der Kirche von Cypern bestimmt und das bezügliche kanonische Prinzip zum Ausdrucke gebracht wird.),

b) in den hierarchischen Rechten und Privilegien, welche einigen Kirchen vor den anderen zukommen (7. Kanon des I. allgem. Konzils und 28. Kanon des IV. allgem. Konzils. Vergl. 131. Nov. Justin. 2. Kap.),

c) in den Rechten der eigenen Gesetzgebung und der unabhängigen Gerichtsbarkeit (37. Kan. Apost.; II. allgem. Konzil 2. Kan. Vergl. das erwähnte Sendschreiben der afrikanischen Synode (Siehe oben S. 302, Anm. 4.), und

d) in den besonderen lokalen Gebräuchen und kirchlichen Riten (Vergl. die Einleitung in dem Sendschreiben der orientalischen Patriarchen vom Jahre 1724, mit welchem sie die Beschlüsse des Konzils von Jerusalem von 1672 den Christen Großbritanniens mitteilen [Ausgabe Moskau 1848. Blatt 13b]. Über den Unterschied der Riten und Gebräuche in den Kirchen der älteren Zeit, siehe *Sokrates*, Kirchengeschichte. V, 22.). Wenngleich die Kanones die Selbständigkeit der Partikularkirchen anerkennen, so gestatten sie mit Rücksicht auf die Einheit der Kirche doch nicht, daß in diesen Partikularkirchen

diesen Kanones die Frage der Autokephalie nicht konkret angeschnitten und die Kanones haben in erster Linie mit Ehrentiteln zu tun (vgl. auch *Sp. Troiannos*, Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon* 5 [1981] 158; und Griechisch: Παρατηρήσεις ἐπὶ τῶν τυπικῶν καὶ οὐσιαστικῶν προϋποθέσεων τῆς ἀνακηρύξεως τοῦ αὐτοκεφάλου καὶ τοῦ αὐτονόμου ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, in: Honorary Dedication to the most Rev. *Barnabas*, Metropolitan of Kitros, Athens 1980, S. 337-353.), aber der Sachverhalt als solcher ist deutlich angesprochen. Davon ausgehend formulierte der Patriarch Photios den Grundsatz, dass die kirchliche Verwaltung die weltliche zum Vorbild hat: ...τὰ Ἐκκλησιαστικά, καὶ μάλιστα γὰρ τὰ περὶ τῶν ἐνοριῶν δίκαια, ταῖς πολιτικαῖς ἐπικρατεῖαις τε καὶ διοικήσεσι συµμεταβάλλεσθαι εἶωθεν (Epistula 3, 9: *J. Baletas*, S. 162).

⁴⁷ Bereits *Balsamon* (*G. Rhallès - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 [Nachdruck 1966], S. 171) verwendet hierfür den Begriff αὐτοκέφαλον.

⁴⁸ *H.-G. Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ²1977, S. 27. Vgl. auch *Ev. Chrysos*, Zur Entstehung der autokephalen Erzbistümer, *BZ* 62 (1969) 263-268.

⁴⁹ *Nikodemus Milasch*, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, übers. v. *Alexander R. v. Pessic*, 2. verb. u. vermehrte Aufl., Mostar 1905, S. 302-303. Die Textpassagen des zitierten Abschnitts in Klammern geben die Anmerkungen von Milasch wieder.

a) eine neue Glaubenslehre geschaffen, oder daß die allgemeine Lehre in irgendeiner Beziehung vernachlässigt werde (III. allgem. Konz. 7. Kan.; 1. Trull. Kan.),

b) daß in der Kirchenverwaltung von den fundamentalen Gesetzen der allgemeinen Kirche abgewichen werde (2. Trull. Kan.; VII. allgem. Konz. 1. Kan.),

c) daß Neuerungen in dem eingeführt werden, was durch die apostolische Tradition geheiligt erscheint und durch Jahrhunderte in der Kirche bewahrt wurde (13.28. 29. 32. 55. 56. 81. Trull. Kan.; VII. allgem. Konz. 7. Kan.; Gangra, 21. Kan.),

d) daß die geistliche Einheit mit den übrigen Kirchen aufgehoben werde (Siehe oben, § 51, S. 211 ff.), und

e) daß die lokalen Rechte und Gebräuche der übrigen Kirchen verletzt werden (III. allgem. Konz. 8. Kan.; 39. Trull. Kan.; Basilius d. Gr. 1. Kan. Siehe die Schlußworte des 70. Kan. von Karthago).“

Dass eine solche beschreibende Definition des Autokephalons nicht erschöpfend ist, versteht sich von selbst. Darum scheint es mir darüber hinaus in diesem Zusammenhang wichtig anzumerken, dass das Verhältnis der Bischöfe einer solchen autokephalen Kirche untereinander **Kollegialität** und **Gleichberechtigung** kennzeichnet, die in der synodalen Struktur der Kirche ihren Ausdruck finden. Außerdem lief mit dieser erweiterten Autokephalie schon in den ersten Jahrhunderten die Herausbildung des **Ehrenprimats** in der Kirche einher. Dies bedeutet, dass unabhängig von der sakramentalen Würdegleichheit aller Bischöfe untereinander einige von ihnen im Laufe der Zeit einen Ehrenrang und damit Ehrentitel wie Erzbischof, Metropolit, Katholikos, Patriarch, Papst etc. erhalten haben. **Alle diese Titel sowie der Ehrenprimat sind geschichtlichen Ursprungs (nicht de jure divino) und heben die Amtsgleichheit der Bischöfe nicht auf; der Ehrenprimas ist primus inter pares.** Der Ehrenprimat, mit dem übrigens keine jurisdiktionellen Ansprüche des Ehrenprimas über andere Bischöfe verbunden sind und der deshalb nicht zu einer „universellen Ekklesiologie“⁵⁰ im monarchischen Sinne führt, ist der einzige legitime in der Kirche. Er bezieht sich unmittelbar auf die Synodalität und die Einheit der Kirche in der einen Eucharistie, in der apostolischen Überlieferung und in der Liebe. Ein solcher Ehrenprimat ist in der Alten Kirche bekanntlich den Bischofssitzen von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem in den jeweiligen größeren geographischen Regionen zuerkannt worden. Diese geschichtliche Entwicklung wurde in einer Reihe von Kanones ökumenischer Konzile festgehalten⁵¹ und führte zur sogenannten

⁵⁰ N. Afanassieff, der Vater und einer der wichtigsten Vertreter der Eucharistischen Ekklesiologie, hat die Meinung vertreten, dass die orthodoxe Kirche „offiziell“ die katholische Doktrin lehrt, „welche die *universelle Ekklesiologie* als Axiom hinnimmt.“ (Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: B. Bobrinskoy etc. [Hgg.], Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, S. 9 ff.) Diese Ansicht ist nicht richtig, weil sie zwischen dem Ehrenprimat in der Orthodoxie und dem Jurisdiktionsprimat in der römisch-katholischen Kirche nicht unterscheidet. Im Jurisdiktionsprimat besitzt der Bischof von Rom die kirchliche Machtfülle (plenitudo potestatis), kraft derer er zum Garanten und sichtbaren Träger der Einheit der römisch-katholischen Kirche wird. Im Ehrenprimat dagegen wird die Einheit der Kirche durch die ekklesiologischen Grundpfeiler gewährleistet, wie z.B. die Autokephalie der Ortskirche auf verschiedenen Ebenen, die absolute sakramentale Würdegleichheit aller Bischöfe, die Kollegialität und Gleichberechtigung in der synodalen Verfassung, die Kommemoration in der Eucharistie (Diptycha) oder die unbedingte Ablehnung eines sichtbaren Hauptes der Kirche „neben ihm, dem unsichtbaren Herrn“ (S. 17).

⁵¹ Vgl. Kanones 6 und 7 des ersten, 2 und 3 des zweiten, 28 des vierten, 36 des fünfzehnten ökumenischen Konzils (Quinisextum). Es ist erstaunlich, dass L. Perrone (LMA, Bd. 1, Sp. 1270, s.v. Autokephalie) unter

Theorie der Pentarchie⁵². Im Rahmen der ökumenischen Konzile der Alten Kirche wurde auch der Kirche Zyperns das Autokephalon zuerkannt⁵³.

Es ist wohl überflüssig, hier zu erwähnen, dass die Christen eines jeden dieser fünf Patriarchate keine völkische oder sprachliche Gemeinsamkeit besaßen. Vor allem hatten sie erst recht keine „nationale“ Identität im modernen Sinn. Selbst die politische Einheit des jeweiligen Gebiets war für die Entstehung des Autokephalons nicht ausschlaggebend. So hat beispielsweise entweder gar nicht oder nur vorübergehend eine solche Einheit für die Patriarchate von Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem bestanden. Das Prinzip einer politischen Einheit trifft bestenfalls auf das Patriarchat von Konstantinopel zu, das zeitweilig einen großen Teil und zeitweilig das gesamte Gebiet des Oströmischen (Byzantinischen) Reichs umfasste. Dass das byzantinische Reich trotz der herrschenden griechischen Sprache und Kultur multinational war, braucht man eigentlich kaum zu sagen. Neben der mehr oder weniger gesicherten Apostolizität und der kirchlich-theologischen Bedeutung, die diese fünf Bischofsthronen in der Alten Kirche erlangten, machte bei der Entstehung ihres Ehrenranges die **christliche Identität** der Bevölkerung im jeweiligen größeren Gebiet die hauptsächlichste Gemeinsamkeit aus.

Während nun das Autokephalon in Bezug auf die fünf Patriarchate und die Kirche Zyperns einerseits durch ökumenische Konzile und andererseits ohne Rücksicht auf völkische Zusammensetzung festgelegt wurde, sind bei der späteren Entwicklung diese beiden Faktoren nicht mehr gegeben. Wohl auch deshalb ist es schon im Mittelalter bei den Unabhängigkeitsbestrebungen der Kirchen orthodoxer Völker und bei der Frage der Verleihung des Autokephalons immer wieder zu Unregelmäßigkeiten gekommen⁵⁴. Es würde uns sehr weit führen, wollte man näher darauf eingehen. Nur ein paar charakteristische Bemerkungen bzw. Beispiele seien hier angeführt:

Vernachlässigung der Entwicklung im ersten Jahrtausend nur die vier östlichen Patriarchate (ohne Rom) nennt und somit die späte römisch-katholische Ekklesiologie zum Korrektiv der Kirchengeschichte macht.

⁵² Vgl. dazu *VI. Phidas*, 'Ο θεσμός τῆς πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, 2 Bde., Athen 1977. *Th. Nikolaou*, Patriarchalstruktur und Kircheneinheit, in: *Primum Regnum Dei*, Festgabe für Abt Johannes Hoeck, Ettal 1987, S. 32-36. *F. Gahbauer*, Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a.M. 1993.

⁵³ Vgl. Kanones 8 des dritten und 39 des fünfsechsten ökumenischen Konzils (Quinisextum). Der erste betrifft die Verselbstständigung der Kirche gegenüber dem Patriarchat von Antiochien und der zweite erneuerte das Autokephalon der Zyprier am Hellespont. Vgl. hierzu auch *G. Panagopoulos*, Zur Entstehung der Autokephalie der Kirche Zyperns, *Ofo* 11 (1997) 11-19.

⁵⁴ Heute ist die Orthodoxe Kirche dabei, die Frage des Autokephalons einmütig und verbindlich zu regeln. So hat die Interorthodoxe Vorbereitungskommission für die „Heilige und Grosse Synode“ in ihrer Tagung vom 7.-13. November 1993 in Chambésy/Genf folgenden Text verabschiedet:

„2. Die Autokephalie und die Weise ihrer Proklamation

Die Interorthodoxe Vorbereitungskommission erörterte die ekklesiologischen, kanonischen, pastoralen und praktischen Dimensionen der Institution der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche. Dies geschah auf der Grundlage der Beiträge der heiligen Orthodoxen Kirchen und der vorgesehenen Einführung des Sekretärs zur Vorbereitung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche zur **Frage der Autokephalie und der Weise ihrer Proklamation**. Sie kam zu folgenden Ergebnissen:

1. Die Institution der Autokephalie drückt in authentischer Weise eine der wesentlichen Sichtweisen der orthodoxen ekklesiologischen Tradition über die Beziehung der lokalen zur weltweiten Kirche Gottes aus. Diese tiefe Beziehung der kanonischen Institution der kirchlichen Autokephalie zur orthodoxen ekklesiologischen Lehre über die lokale Kirche erklärt sowohl die Empfindsamkeit der einzelnen autokephalen Orthodoxen Kirchen bei der Behandlung der bestehenden Probleme bezüglich der reibungslosen Funktion der

Erstens ging diese Frage hauptsächlich das Patriarchat von Konstantinopel an, einerseits weil diese Völker von dort aus missioniert worden waren und ihre kirchliche Unabhängigkeit von daher ihre Mutterkirche betraf, andererseits weil das Ökumenische Patriarchat nach der Spaltung zwischen dem westlichen, römischen Patriarchat und den übrigen vier Patriarchaten den ersten Ehrenrang unter diesen und darüber hinaus in der gesamten Orthodoxie innehat⁵⁵.

Zweitens dauerte der Abschluss eines jeden Falles sehr lange. So hatte z.B. der Großfürst Vassilij II. bereits im Jahr 1448 die Selbständigkeit der russischen Kirche dem Patriarchat von Konstantinopel gegenüber durchzusetzen versucht. Aber erst am 26.1.1589 wurde der Moskauer Metropolitensitz mit Zustimmung der übrigen drei Patriarchen vom Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. zum Patriarchat erhoben.

Drittens gab es bei den Unabhängigkeitsbestrebungen der Kirchen orthodoxer Völker Spannungen und Spaltungen in den Reihen der jeweiligen Kirche, wie z.B. der Graecophilen in Russland, die sich den Autokephaliebestrebungen widersetzen.

Viertens hatten diese Bestrebungen meistens politische Hintergründe, wie z.B. im Fall des Zaren Stefan Duschan, der sich im Jahre 1345 „Zar und Kaiser von Serben,

Institution, als auch deren Wunsch, selbst durch ausführliche Darstellungen zur Würdigung desselben und für die Einheit der Orthodoxen Kirche beizutragen.

2. Die Perichorese zwischen **lokal und weltweit (Örtlichkeit und Ökumenizität)**, welche sich aus der orthodoxen Ekklesiologie konsequent ergibt, bestimmt die liturgische Beziehung zwischen der verwaltungsmäßigen Organisation und der Einheit der Kirche. Aus diesem Grunde wurde bezüglich des Stellenwerts der Institution der Autokephalie im Leben der Orthodoxen Kirche volle Übereinstimmung festgestellt.

3. Volle Übereinstimmung wurde auch festgestellt bezüglich der notwendigen kanonischen Bestimmungen für die Proklamation der Autokephalie einer lokalen Kirche, d.h. bezüglich der Zustimmung und der Aktivitäten der Mutterkirche, bezüglich der **Herbeiführung der panorthodoxen Zustimmung** sowie bezüglich der **Rolle des Ökumenischen Patriarchats** und der übrigen autokephalen Orthodoxen Kirchen bei der Proklamation der Autokephalie. Gemäß dieser Übereinstimmung gilt:

a) Die **Mutterkirche** nimmt das Verlangen einer ihr unterstellten Kirchenregion an und würdigt so die bestehenden ekklesiologischen, kanonischen und pastoralen Voraussetzungen zur Verleihung der Autokephalie. Wenn die lokale Synode als das höchste kirchliche Organ ihre Zustimmung dazu gegeben hat, unterbreitet sie einen entsprechenden Vorschlag an das Ökumenische Patriarchat zur Feststellung der panorthodoxen Zustimmung und informiert diesbezüglich die übrigen lokalen autokephalen Kirchen.

b) Das Ökumenische Patriarchat teilt gemäß den panorthodoxen Gepflogenheiten durch ein Patriarchalschreiben alles hierzu Relevante mit und bemüht sich um die panorthodoxe Zustimmung. Die panorthodoxe Zustimmung wird durch die Einmütigkeit der Synoden der autokephalen Kirchen ausgedrückt.

c) Indem der Ökumenische Patriarch die Zustimmung der Mutterkirche und die panorthodoxe Zustimmung zum Ausdruck bringt, proklamiert er durch die Herausgabe des entsprechenden Patriarchaltomos offiziell die Autokephalie der Kirche, die diese erben hat. Dieser Tomos wird unterzeichnet vom Ökumenischen Patriarch. Es ist erwünscht, daß dieser auch von den Vorstehern der autokephalen Kirchen, auf jeden Fall vom Vorsteher der betreffenden Mutterkirche unterzeichnet wird.

4. Die Lokalkirche, die autokephal erklärt wurde, wird als gleichberechtigte Kirche in die Gemeinschaft der autokephalen Orthodoxen Kirchen eingeordnet und genießt alle panorthodox festgelegten kanonischen Vorrechte (Dyptichen, Gedenkgottesdienste, interorthodoxe Beziehungen usw.).

Anmerkungen: Der Inhalt des § 3c wurde zur besseren Ausarbeitung an die nächste Interorthodoxe Vorbereitungskommission verwiesen, welche sich auch um die einmütige Haltung der lokalen Orthodoxen Kirchen dazu bemühen wird. Auf diese Weise wird die Arbeit über dieses Thema abgeschlossen. (OFo 8 [1994] 117-118).

⁵⁵ Im Rahmen des Heiligen und Großen Konzils wird die Frage nach der Beteiligung der übrigen orthodoxen Kirchen bei der Verleihung der Autonomie und der Autokephalie durch das Ökumenische Patriarchat intensiv diskutiert. Ein erster Schritt wurde von der Interorthodoxen Vorbereitungskommission im Jahr 1993 erzielt; vgl. den entsprechenden gemeinsamen Text in: OFo 8 (1994) 117-118.

Griechen, Bulgaren und Albanern“ nannte; im Jahr darauf, 1346, gründete er ein serbisches Patriarchat, weil nach damaliger Auffassung die Krönung zum Kaiser durch einen Patriarchen erfolgte. Dadurch stellte er sich nicht nur staatlich, sondern auch kirchlich auf eigene Füße.

Über die oben genannten Kirchen (die vier alten Patriarchate: Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem sowie die Kirche Zyperns) hinaus genießen die Kirchen Russlands, Serbiens, Rumäniens, Bulgariens, Georgiens, Griechenlands, Polens, Albaniens und von Tschechien und der Slowakei (insgesamt 14 Kirchen) heute bekanntlich die Autokephalie, während die Kirchen von Finnland und Estland als autonom gelten⁵⁶. Allen diesen Kirchen wurde die Selbstständigkeit im Laufe des zweiten Jahrtausends, vor allem aber im 19. und 20. Jh. verliehen; diese Entwicklung hing fast immer mit der Tatsache zusammen, dass die betreffenden Völker in dieser Zeit ihre national-politische Unabhängigkeit erlangten.

Spyridon Troiannos⁵⁷ hat durch Auswertung nicht nur der altkirchlichen Praxis, sondern vor allem der Patriarchalakte⁵⁸, durch die das Ökumenische Patriarchat den meisten dieser Kirchen die Autokephalie bzw. die Autonomie verliehen hat, folgende Voraussetzungen für die Verleihung festgestellt:

1. Politische Integrität bzw. Unabhängigkeit: Hierbei beruft man sich auf den bekannten Satz: „Die kirchlichen Angelegenheiten werden gewöhnlich in Anlehnung an die staatlichen geregelt“⁵⁹.

⁵⁶ Nach Pant. Rodopoulos (Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon, *Kanon* 4 [1980] 92, Anm. 2) unterscheidet sich die **Autokephalie** von der **Autonomie** darin, dass, während die Bischöfe einer autokephalen Kirche ihren Ehrenprimas selbst wählen, die Wahl des Ehrenprimas einer autonomen Kirche die Bestätigung durch den Patriarchen von Konstantinopel bzw. durch seine Synode voraussetzt. Diese etwas verkürzte Sicht der beiden Begriffe wird mit Recht von Pr. Akanthopoulos (Οι θεομοί της „αυτονομίας“ και του „αυτοκεφάλου“ των Ορθοδόξων Εκκλησιών σύμφωνα με το θετικό δίκαιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου κατά τη διάρκεια του 19ου και 20ου αιώνα, Thessaloniki 1988, S. 34-35) dahingehend ergänzt und verdeutlicht: Die Autonomie beinhaltet die Selbstverwaltung einer Ortskirche „durch eigene Organe, welche zum einen der Synode des Patriarchats gegenüber, die auch ihren Ehrenprimas wählt, verantwortlich sind, und zum anderen unter Beteiligung der Kleriker und der Laien unwesentliche organisatorische Fragen gesetzgeberisch regelt...“. Die Autokephalie dagegen - verliehen durch einen Tomos des Ökumenischen Patriarchats - erhebt eine „Tochterkirche“ zur „Schwesterkirche“; von da an wird sie durch eine eigene Synode mit ihrem Ehrenprimas „frei und ungehindert von jeglicher anderen Einmischung im Heiligen Geist und gemäß den göttlichen und heiligen Kanones“ selbst verwaltet. Noch vor kurzem definierte der Ökumenische Patriarch Bartholomäos I. die Autokephalie zusammenfassend mit den Worten: „Jede autokephale Kirche verwaltet sich selbst und regelt ihre Angelegenheiten durch die eigene Synode, ohne jegliche Einmischung von außen; die Einmischung durch das Ökumenische Patriarchat beschränkt sich auf außerordentliche Fälle, in denen es aus zeitbedingten Gründen in einer Kirche keine Synode gibt, wie dies kürzlich in der autokephalen Kirche Albaniens und in der autonomen Kirche Estlands der Fall war oder, wenn innere Probleme auftauchen, welche die Einberufung einer größeren Synode (μεϊζών σύνοδος) erfordern, wie es in Bulgarien geschah.“, *Plerophoria. Informationsbulletin für interorthodoxe und ökumenische Fragen*, Athen, Heft 2, Mai-Juni 1999, S. 3. Weiterführende Literatur vgl. Gr. D. Papathomas, Sources et Bibliographie ad hoc concernant la question de l'Autoképhalie et de l'Autonomie, *Theol(A)* 69 (1998) 772-797.

⁵⁷ Sp. Troiannos, Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche, *Kanon* 5 (1981) 157 ff.

⁵⁸ Vgl. die Urkunden bei Pr. Akanthopoulos, Οι θεομοί της „αυτονομίας“ και του „αυτοκεφάλου“ των Ορθοδόξων Εκκλησιών σύμφωνα με το θετικό δίκαιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου κατά τη διάρκεια του 19ου και 20ου αιώνα, Thessaloniki 1988.

⁵⁹ Vgl. oben S. 14, Anm. 46.

2. Willenserklärung: Es handelt sich um die Willenserklärung des Volkes, d.h. der Mitglieder der orthodoxen Religionsgemeinschaft, die zur autokephalen oder autonomen Kirche erhoben werden soll; die zweite Voraussetzung geht zeitlich der ersten voran⁶⁰. In solchen Fällen - muss hier hinzugefügt werden - dient diese Voraussetzung wohl auch den politischen Unabhängigkeitsbestrebungen eines Volkes und bildet somit den Nährboden für Missverständnisse hinsichtlich eines angeblich „nationalen“ Charakters der Kirche.

Aus den Patriarchalakten, die Troiannos untersucht hat, treten zwei zusätzliche Gesichtspunkte zum Vorschein, die man nicht als Voraussetzungen bezeichnen kann. Sie stehen funktionell zwischen den beiden Voraussetzungen. Materiell gehören sie eigentlich eher zur subjektiven Voraussetzung; durch den eben genannten Charakter lassen sie sich jedoch von ihr deutlich unterscheiden; die beiden Aspekte sind

a. Die nationale Einheitlichkeit der Mitglieder der christlichen Gemeinde, deren Selbstverwaltung zur Diskussion steht, und

b. die Tatsache, dass diese ethnische Gruppe unter ein und derselben staatlichen Organisation lebt. Dabei ist es aber bestimmt nicht erforderlich, dass diese staatliche Organisation ausschließlich die besagte Nationalgruppe umfasst.

Als eine wichtige kanonische Grundlage für das Autokephaliesystem wird sehr häufig neben den Kanones von ökumenischen Konzilen Kanon 34 der Apostel (aus der Zeit um 380 n.Chr.) betrachtet. Allgemein wird dieser Kanon verwendet, um das Autokephalon auf der Ebene einer Nation bzw. eines Nationalstaates zu begründen. Es handelt sich um eine Sicht⁶¹, die sich im 19. und 20. Jh., d.h. in der Zeit des nationalen Erwachens der orthodoxen Völker auf dem Balkan und der Bildung von Nationalstaaten, mehr und mehr durchgesetzt hat, die aber sowohl vom historisch-philologischen, als auch vom theologischen Standpunkt aus nicht ganz zutreffend ist, ja sogar auch leicht missverständlich sein kann.

Die Beschäftigung mit diesem Kanon ist für das Thema dieses Beitrags von besonderem Interesse, zumal der Begriff ἔθνος darin vorkommt. Hier zuerst der Wortlaut des Kanons in Übersetzung: „Die Bischöfe eines jeden Volkes (ἔθνος) sollen den Ersten unter sich anerkennen und ihn als Haupt (κεφαλὴν) ansehen; sie sollen ohne seine Meinung nichts Außergewöhnliches tun; ein jeder aber soll nur das tun, was sich auf sein Bistum (παροικία) und die Gemeinden dort bezieht. Aber auch jener (der Erste) soll nicht ohne die Meinung aller etwas tun. Denn nur so wird Eintracht herrschen und Gott durch den Herrn im Heiligen Geiste verherrlicht“.⁶²

Es fällt direkt auf, dass der Kanon auf die Ordnung und die Einheit der Ortskirche abzielt. Die Christen und ihre Bischöfe haben diese Einheit in den verschiedenen

⁶⁰ Vgl. zahlreiche Beispiele bei P. Trempeles, Ἀρχαὶ κρατήσασαι ἐν τῇ ἀνακηρύξει τοῦ αὐτοκεφάλου, *Theol(A)* 28 (1957) 14 ff.

⁶¹ Diese Sicht liegt auch meinem Aufsatz *Th. Nikolaou*, Maurers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: G. Grimm und Th. Nikolaou (Hgg.), *Bayerns Philhellenismus*, (VIOTh 1), München 1993, S. 49, zugrunde.

⁶² Der Originaltext lautet: Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδὲν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνον πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ κυρίου ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Vgl. zum Kanon auch Pant. Rodopoulos, *Ecclesiological review of the thirty-fourth apostolic canon*, *Kanon* 4 (1980) 92-99.

Ortskirchen als ein hohes kirchliches Gut zu achten und zu pflegen. Konkret wird die Einheit in den jeweiligen Ortskirchen gewährleistet, erstens, wenn die Bischöfe unter sich einen als ihr „Haupt“, als ihren Ehrenprimas, anerkennen und zweitens, wenn sie alle in vollem Einverständnis miteinander leben und handeln; besonders betrifft dies das Verhältnis der Bischöfe der Ortskirche zum Ersten und umgekehrt.

Welche Bedeutung hat nun der Begriff Ethnos in diesem Kanon und auf welcher Ebene ist das Autokephalon gemeint? Zunächst sei hier daran erinnert, dass an den Stellen, die im ersten Abschnitt dieses Beitrags behandelt wurden, der Begriff Ethnos sich zum einen ausschließlich auf eine Schar bzw. Gruppe von Lebewesen bezieht, die eine Gemeinsamkeit haben, und zum anderen in keiner Weise mit dem modernen Begriff Nation deckungsgleich ist. Auch in diesem Kanon meint Ethnos nicht eine Nation im modernen Sinne des Begriffs, sondern ein Volk, d.h. eine Gruppe von Menschen, die durch eine oder mehrere Gemeinsamkeiten verbunden sind. Die wohl wichtigste Gemeinsamkeit in diesem Kanon besteht im Christsein dieser Menschen, die von einem zusammengehörenden und zusammenkommenden Episkopat geleitet werden. Dass sie somit auch denselben Ort, dasselbe Verwaltungsgebiet, bewohnen, versteht sich von selbst. Aber der Begriff bezieht sich nicht auf den Ort, auf das Verwaltungsgebiet an und für sich (auf die Provinz als solche), sondern in erster Linie auf die dort lebenden Christen und ihre Bischöfe, welche alle zusammen die betreffende Ortskirche ausmachen⁶³. Diese Feststellung wird auch vom Kanon selbst unterstützt. Denn

⁶³ Es ist darum irreführend, wenn P. Plank (Praktische Theologie als Disziplin der Orthodoxen Theologie im Kontext der deutschen Universität, *Ofo* 10, 1996, 43-44) bezüglich des 34. Kanons der Apostel und mit Hinweis auf das Greek-English Lexicon von Liddell-Scott (*Ofo* 10, 1996, 43, Anm. 13) schreibt: „... bei einer Reihe von Schriftstellern des 1.-3. Jahrhunderts n. Chr. meint es (sc. das Wort ἔθνος), was manchen überraschen wird, nichts anderes als eine Provinz des römischen Reiches“. Im angegebenen Lexikon, s.v. ἔθνος, liest man in der Tat u.a.: „c. at Rome, = provinciae, App. BC 2.13, Hdn. 1.2.1, *BStrassb* 22.19 (iii A.D.), D.C. 36.41, etc.: so in sg., province, ο τὴν ἀντίστας τοῦ ἔθνους D.Chr. 43.11; ο ἡγοῦμενος τοῦ ἔθνους the governor of the province, *POxy*. 1020.5 (iii A.D.)“. Ohne diese Stellen näher zu studieren, und weil ich dachte, dass Herr Plank auch andere, vor allem aus der altchristlichen Literatur stammende Belege hätte, schrieb ich ihm mit der Bitte, mir solche mitzuteilen. In seiner Antwort verwies er erneut lediglich auf den fraglichen 34. Kanon der Apostel und auf das genannte Lexikon. Ich habe daraufhin selber danach gesucht (anhand der CD „Thesaurus Linguae Graecae“, aber auch zahlreicher Sachregister und Lexika), fand aber in der altchristlichen Literatur keine diese Aussage eindeutig unterstützenden Belege. Was nun die Interpretation des Begriffs Ethnos im besagten Kanon angeht, ist genug oben angeführt worden. Interessant scheint es mir, hier kurz auf die im Lexikon zitierten Stellen einzugehen; neben dem griechischen Originaltext wird auch die Übersetzung ins Deutsche angeführt:

1. *Appian*, BC 2.13.89: Διασωθεὶς δ' οὕτω παραδόξως ὁ Καῖσαρ καὶ τὸν Ἑλλήσποντον περαιωθεὶς Ἰωσι μὲν καὶ Αἰολεῦσι καὶ ὅσα ἄλλα ἔθνη τὴν μεγάλην χερσόνησον οἰκοῦσι (καὶ καλοῦσιν αὐτὰ ἐν ὀνόματι Ἀσίαν τὴν κάτω), συνεγίνωσκε ... = Nachdem aber Cäsar auf diese Weise unerwartet gerettet worden war und den Hellespont durchquert hatte, verzieh er den Ionern und Äoliern und all den anderen Völkern (ἔθνη), die die große Halbinsel bewohnen (und die diese mit dem üblichen Namen Unteres Asien bezeichnen)

2. *Herodian*, Ab excessu divi Marci 1.2.1: ... Κόμοδον ... ὁ πατὴρ μετὰ πάσης ἐπιμελείας ἀνεθρέψατο, πάντοθεν τοὺς ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐπὶ λόγοις δοκιμωτάτους ἐπὶ συντάξεσιν οὐκ εὐκαταφροντοῖς καλῶν, ὅπως ... = ... der Vater (sc. Marcus Aurelius) hat Commodus mit aller Sorgfalt erzogen, indem er von überall her die bewährtesten Rhetoren unter den Völkern und die angesehensten Textschreiber rief, damit

3. *Papyrus Strassb* 22.19 (Fr. Preisigke, Griechische Papyrus der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg, Bd. 2, Strassburg [Leipzig] 1906-1920, S. 83): ... Διατάξεις εἰσὶν τῶν κυρίων περὶ τῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν οἰκούντων = Es gibt kaiserliche Entscheidungen (Reskripte, Konstitutionen) über jene, die in den Provinzen leben.

4. *Dion Casios*, Hist. Romanorum 36.41: Λούκιος δὲ δὴ Λούκουλλος τὴν μὲν στρατηγίαν τὴν οἴκοι διηρξε, τῆς δὲ δὴ Σαρδοῦς ἄρξαι μετ' αὐτὴν λαχὼν οὐκ ἠθέλησε, μισήσας τὸ πρᾶγμα διὰ τοὺς πολλοὺς τοὺς

der Kanon selbst gibt, wie Metropolit Maximos von Sardes mit Recht bemerkt, „eine eigene Erklärung, wenn er in folgender Weise den Inhalt des Begriffes Volk festlegt: '... Ein jeder (Bischof) soll tun, was sein Gebiet (sc. παροικία = Bistum) und die ihm unterstellten Regionen (sc. χωραί = Gemeinden) angeht'. Es ergibt sich also klar, dass hier von Ortskirchen und nicht von Nationalkirchen die Rede ist“⁶⁴. Es handelt sich also um Ortskirchen auf Metropolieebene.

Für dieses Verständnis des Begriffs ist ein weiterer verwandter Kanon aufschlussreich, nämlich Kanon 9 des Konzils von Antiochien, dessen Anfang lautet: „Die Bischöfe einer jeden Eparchie (καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν, d.h. in jeder kirchlichen Eparchie = Bistum) sollen den in der Metropole vorstehenden Bischof (τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστώτα ἐπίσκοπον) anerkennen ...“. Vergleicht man diesen Text mit dem des 34. Kanons der Apostel, so stellt man eine Äquivalenz einerseits zwischen den Begriffen ἐπαρχία und παροικία (=Bistum) und andererseits zwischen ἔθνος und μητρόπολις (=Metropole) fest. Anstelle des Begriffs Ethnos wird hier also der Terminus Metropole verwendet. Zwar wurden, wie oben angeführt⁶⁵, die kirchlichen Angelegenheiten, d.h. im vorliegenden Fall die Grenzen eines Bistums bzw. einer Metropole, gewöhnlich den politischen angepasst (vor allem im Byzantinischen Reich), aber das kirchliche Interesse dieser Anpassung galt nicht den Gebieten als solchen, sondern einer effektiven pastoralen Betreuung der dort lebenden Christen. Dass das Wesentliche im kirchlichen Verwaltungsgebiet (der ἐπαρχία im Sinne sowohl des Bistums als auch der Metropole) die Christen und nicht das Territorium bzw. das Verwaltungsgebiet ist, scheint mir selbstverständlich. Für die Verfasser beider Kanones ging es eben um die Ordnung in der Ortskirche, konkreter in der Metropole. Gerade

οὐδὲν ὑγιὲς ἐν τοῖς ἔθνεσι δρῶντας, = Lucius Lucullus hat andererseits, nachdem er zuhause sein Amt als praetor beendete und ihm danach das Regierungsamt von Sardinien zufiel, dieses nicht gewollt, weil er es wegen der Amtsführung der vielen, die unter den Völkern nichts Gutes bewirkten, verschmähte.

5. *Dion. Chrysostomos*, Or. 43.11: ... συμπράττων δὲ καὶ νῦν ἅπαντα τῷ τυραννήσαντι τοῦ ἔθνους, ... = indem er (sc. Dion) auch jetzt alles mit dem tut, der das Volk tyrannisiert hat, ...

6. *Pap. Oxyrhynchus*. 1020.5-6: εἰ τὴν ἐκ τῆς ἡλικίας ἔχεις β[οήθειαν]. ὁ ἡγούμενος τοῦ ἔθνους τὸν ἀγῶνα τῆς ἀφέσεως ἐκδικ[ήσει]. = wenn Du das volle Alter erreicht hast, wird der Führer des Volkes (der Präfekt) die Gerichtsverhandlung wieder aufnehmen.

Philologisch wäre es wichtig, auf die vielen weiteren Stellen aus den hier genannten Autoren bzw. Schriften hinzuweisen, die den Begriff ἔθνος enthalten und eindeutig die Bedeutung „Volk“ belegen. Was die oben zitierten Stellen angeht, so könnte man zwar den Begriff Ethnos statt mit „Volk“ eventuell auch mit „Provinz“ wiedergeben; aber diese Bedeutung wäre eine übertragene und sekundäre. Besonders deutlich ergibt sich dies z.B. aus der Stelle von Appian (Beleg Nr. 1), wo nach den Ioniern und Äoliern von „all den anderen Völkern (ἔθνη)“ die Rede ist; in Klammer wird hinzugefügt: καὶ καλοῦσιν αὐτὰ ἐν ὀνόματι Ἀσίαν τὴν κάτω = „und die diese (sc. die anderen Völker) mit dem Sammelnamen unteres Asien bezeichnen“. Während also der Begriff ἔθνη nach den Äoliern und Ioniern eindeutig mit Völkern wiedergegeben werden muss, bezieht sich der übliche Name der Region „unteres Asien“ auf αὐτὰ, d.h. er wird auf die Völker übertragen. Oder aus der Stelle von Dion Chrysostomos (Beleg Nr. 5), wo der Tyrann ohne Zweifel auch ein Tyrann des Landes ist, in dem er herrscht. Aber hauptsächlich ist er Tyrann der Bewohner der entsprechenden Provinz und nur im übertragenen Sinne kann er Tyrann der Provinz genannt werden. Auch, wenn man annehmen würde, dass der Autor zwar Ethnos (=Volk) geschrieben hat, aber die Provinz als solche gemeint hat, wäre dies allenfalls die Stilfigur der Metonymie. Aber eine solche Annahme ist m.E. überflüssig. Mit Sicherheit haben wir die Stilfigur der Metonymie beim Beleg Nr. 3: Dort lesen wir das Wort ἔθνεσιν, das anstelle des Begriffs Provinzen steht. Es stehen die Völker, d.h. die Bewohner, anstelle der Ortschaft, der Provinz, die sie bewohnen (οἰκούντων).

⁶⁴ *Maximos von Sardes*, Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche ..., S. 402.

⁶⁵ Vgl. oben S. 14 mit Anm. 46.

in diesem Sinne haben auch die byzantinischen Kanonisten den Begriff Ethnos verstanden und gedeutet⁶⁶.

Über die Bedeutung des Begriffs Ethnos für das Autokephalon der Kirche ergibt sich aus dem vorliegenden Beitrag:

Erstens, die Übersetzung des Begriffs Ethnos mit „Nation“ ist ziemlich unpassend. Der Begriff Ethnos ist insgesamt viel offener als der Terminus Nation und lässt sich daher nicht ohne weiteres im Hinblick auf das Autokephalon verwenden.

Zweitens, die Verwendung des Begriffs Ethnos in der Heiligen Schrift und bei den Kirchenvätern bzw. in den Kanones der Alten Kirche scheint für das Autokephalon in der heutigen orthodoxen Theologie und Kirche – wenn überhaupt – nur im weitesten Sinne als „Grundlage“ richtig. Denn der Kanon 34 der Apostel hat die Einheit und Ordnung einer Ortskirche (und nicht einer Nationalkirche) im Blick und betrifft somit das Autokephalon auf der Ebene der Metropole; unter Ethnos ist dort das christliche Volk einer Metropole gemeint, das selbstverständlich eine konkrete geografische Ortschaft, eine konkrete Provinz, bewohnt. Aber der Begriff Ethnos bedeutet nicht eine „Provinz“ im politisch-geografischen Sinne an und für sich.

Drittens, wenn vom Autokephalon einer Ortskirche im erweiterten Sinne, nämlich auf der Ebene einer Nation bzw. eines Nationalstaates die Rede ist, so darf dies nur im Rahmen der obigen Ausführungen über das Verhältnis der Kirche zur Nation in der Orthodoxen Theologie und Kirche geschehen. Dies bedeutet, dass die Kirche in der Orthodoxie in keiner Weise in den Dienst der Nation gestellt werden darf. Ebenso wenig erscheint eine Überbetonung der Nation gegenüber der Kirche gerechtfertigt oder wird die krankhafte Erscheinung des Nationalismus begünstigt.

Viertens läuft aufgrund des bisher Gesagten die gelegentliche Bezeichnung der Orthodoxen Kirchen als „Nationalkirchen“ dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Orthodoxie zuwider.

⁶⁶ Vgl. Johannes Zonaras: ...ὁ παρὼν κανὼν τοὺς ἐκάστης ἐπαρχίας πρῶτους ἐπισκόπους, τοὺς τῶν μητροπόλεων δηλονότι ἀρχιερεῖς, κεφαλὴν ἡγεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας κελεύει, ... (... der vorliegende Kanon befiehlt, dass die ersten Bischöfe einer jeden Eparchie, nämlich die Bischöfe der Metropolen, von den anderen Bischöfen derselben Eparchie als Haupt angesehen werden ...): G. Rhalles - M. Potles, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 2, Athen 1852 (Nachdruck 1966), S. 45. Theodoros Balsamon, In can. II conc. II, 2: PG 137, 317 CD.

Rumänische Orthodoxe Kirche

Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa

von Mircea Basarab, München

Aus der Geschichte der Mutterkirche¹

Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist eine autokephale Kirche im Rang eines Patriarchats. Sie bildet zusammen mit den anderen orthodoxen Schwesterkirchen die Familie der Orthodoxie, die in einer vollkommenen Gemeinschaft lebt. Das bedeutet, dass die orthodoxen Kirchen denselben Glauben bekennen, dieselbe kirchliche Disziplin respektieren und dieselbe Liturgie feiern. In der Art und Weise, wie das Evangelium von verschiedenen Kirchen erlebt und durch unterschiedliche Kulturen ausgedrückt wird, besteht auch das Spezifikum jeder orthodoxen Kirche. Unter diesem Aspekt ist eine orthodoxe Kirche griechisch, russisch, serbisch oder rumänisch. Die orthodoxen Kirchen aus Südost-Europa haben das Volk durch seine Geschichte begleitet, betreut und sehr oft einen wesentlichen Beitrag zur Erhaltung der ethnischen Identität und nationalen Einheit geleistet.

Historische Berichte wie auch archäologische, linguistische und historisch-logische Beweise weisen sehr früh die Verbreitung des Christentums auf dem heutigen Territorium Rumäniens nach. Der Kirchenhistoriker Eusebios von Caesarea (+330) weiß von Origenes (+254), dass der hl. Apostel Andreas bei den Skythen das Evangelium verkündigte.² Dasselbe erfahren wir auch aus dem *Sinaxarion ecclesiae Constantinopolitanae* und Tertullian, ein bekannter Apologet (+240), schrieb, dass in seiner Zeit das Christentum unter den Sarmaten, Daken, Germanen und Skythen verbreitet wurde.³ Aus der Kirchengeschichte erfahren wir, dass Kirchen aus Scythia Minor (die heutige Dobrudscha) und nördlich der Donau die ganze Zeit über mit der universalen Kirche in Gemeinschaft standen. Ebenso zählt die Kirchengeschichte unter den Teilnehmern bei den ökumenischen Konzilen von Nikaia (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431), Chalzedon (451) oder bei den Lokalsynoden, Bischöfe aus Scythia Minor und behält die Beziehungen der Kirche dieser Gegend mit Konstantinopel in Erinnerung. Die Kirche aus Scythia Minor zählte am Anfang des 6. Jhs. neben Tomis (dem heutigen Constanta) 14 weitere Bischofsstühle und war die Heimat einiger bekannter Theologen wie Johannes Cassian (+431), Dionysius Exiguus (der Kleine +545) oder der

¹ Für den Anfang der rumänischen Geschichte und Kirchengeschichte siehe in deutscher Sprache Mircea Păcurariu, *Geschichte der rumänischen orthodoxen Kirche* (Oikonomia 33), Erlangen 1994, S. 12-70 und die auf den Seiten 71-77 angegebene Bibliographie.

² *Eusebius von Caesarea*, *Historia ecclesiastica* III, 1: PG 12, 91-92

³ *Tertullian*, *Liber adversus iudaeos* 7: PL 2, 650

sogenannten „skythischen Mönche“ (Leontios, Johannes Maxentios und Petros Diacynos aus dem 6. Jh.).⁴

Die archäologischen Funde christlichen Charakters aus dem 4. Jh. mit Inschriften in lateinischer Sprache beweisen die frühe Bekehrung der dako-römischen Bevölkerung (die Vorfahren der Rumänen) zum Christentum, aber auch ihre Kontinuität auf dem Territorium Rumäniens nach dem Rückzug der römischen Verwaltung und Armee südlich der Donau (271-275). Das Votivtäfelchen mit der Inschrift „ego Zenovius votum posui“ (Biertam, Kreis Sibiu/Hermannstadt), die Gemme von Potaisa (Turda, Kreis Cluj/Klausenburg), die Kirche von Slăveni (Kreis Olt) sind aus dem 4. Jh. und bilden nur einige Beispiele für die Kontinuität und Bekehrung der dako-römischen Bevölkerung.

Die Anwesenheit der Märtyrer nördlich der Donau (z. B. der hl. Sabas, Kreis Buzău) weist darauf hin, dass hier eine lebendige Kirche existierte. Der Briefwechsel zwischen Basilius dem Großen und dem Gouverneur von Scythia Minor über den hl. Sabas bekundet die Existenz eines organisierten christlichen Lebens in Gothien.⁵ Es handelt sich um dasselbe Territorium nördlich der Donau, in dem früher Bischof Ulfila bis zur Verfolgung der Christen unter dem gotischen Fürsten Avrich (348) tätig war. Dasselbe gilt für die Existenz eines organisierten christlichen Lebens auf dem Territorium Rumäniens im frühen Mittelalter. Das christliche Leben bildete also das Umfeld für die Entstehung des rumänischen Volkes. Das berechtigt die Rumänen als Nachfolger der Dako-Römer zu behaupten, dass sie in der Geschichte als Christen erscheinen und deshalb nicht wie die benachbarten Völker ein festes Jahr als Christianisierungsdatum haben.

Der anonyme Notar des ungarischen Königs Bela vermerkt beim Einmarsch der Ungarn in Siebenbürgen (9. Jh.) die Existenz der rumänischen politischen Strukturen. Es handelt sich um Gelu „Fürst der Rumänen“ (in der Nähe von Cluj/Klausenburg), wie auch um Menemoruth in Bihor oder Glad im Banat, die die Rumänen im Kampf gegen die Ungarn führten.

Nach der Gründung der zwei außerkarpatischen rumänischen Fürstentümer wurde die vorhandene kirchliche Struktur der beiden Länder im Rang einer Metropole vom ökumenischen Patriarchat anerkannt (Muntenien-Walachei 1359, Moldau 1401). Die Bildung der rumänischen Metropolen in den Donaufürstentümern erscheint als Folge der Gründung der zwei rumänischen Staaten. Obwohl der erste Erzbischof Transsilvaniens (Siebenbürgen) uns erst 1377 bekannt wird, sind die Spuren einer kirchlichen Struktur in dieser alten und mehrheitlich von Rumänen bevölkerten Provinz viel älter. In Transsilvanien wurde das Leben der orthodoxen Rumänen durch den Kampf gegen den reformierten und katholischen Proselytismus geprägt. Die Annahme der Reform wurde von den reformierten Fürsten Siebenbürgens im 17. Jh. unterstützt, wobei die Annäherung an Rom unter dem Einfluss der Jesuitenpatres stand. Unter diesen Umständen und unter dem Druck des Wiener Hofes hat ein Teil der Rumänen aus Transsilvanien die Union mit Rom angenommen (1698-1701).

Am Anfang war die Sprache des Kultus die gängige Sprache des Volkes, d.h. das Volkslatein, das im östlichen Teil des römischen Reiches gesprochen wurde. Das lässt sich beweisen durch die Grundbegriffe des christlichen Glaubens in der rumänischen

⁴ M. Păcurariu, Geschichte der rumänischen orthodoxen Kirche, S. 50-58.

⁵ M. Păcurariu, a. a. O., S. 45-46.

Sprache, die alle einen lateinischen Ursprung haben. Das bedeutet: als die Slawen kamen, war die Christianisierung der Rumänen schon beendet. Die slawische Sprache setzte sich im 10. Jh. als Kultussprache durch, blieb für das Volk aber unverständlich. Deshalb wird mit Sicherheit angenommen, dass für die Predigt, die Katechese und die Beichte weiterhin die Sprache des Volkes benutzt wurde. Der Diakon Coresi engagierte sich sehr bewusst durch die Übersetzung und den Druck von Kultusbüchern (1560-1581, Brasov-Kronstadt) für die Wiedereinführung der rumänischen Sprache in den Gottesdiensten: „damit die rumänischen Priester verstehen“.⁶ Die Einführung der rumänischen Sprache in die Liturgie wurde im 17. Jh. mit der Veröffentlichung der Homiliensammlung (Cazanie 1643), des Neuen Testaments (1648), der Psalmen (1673), des Liturgiebuches (1679 u. 1683) und der vollständigen Bibel (1688) fortgesetzt.

Nach der Vereinigung der rumänischen Länder (Moldau und Walachei 1859) und der Unabhängigkeitserklärung (1877/8) erhielt die orthodoxe Kirche Rumäniens vom Ökumenischen Patriarchat die Anerkennung der Autokephalie (1885) und erlangte 1925 nach der Vereinigung Transsilvaniens und Bessarabiens mit Rumänien (1918) den Status eines Patriarchats mit Sitz in Bukarest. Die Rumänische Orthodoxe Kirche hat sich für die Ökumene engagiert und ist seit 1961 (New Delhi) Mitglied im ÖRK. Sie gehört auch der KEK an. Mit ihren 19,8 Mio. Gläubigen (86,7% der Bevölkerung) gilt die Rumänische Orthodoxe Kirche als zweitgrößte orthodoxe Kirche der Welt.

Die rumänische Diaspora

Die Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa ist eines der fünf Bistümer der Rumänischen Orthodoxen Kirche in der Diaspora. Ihr Vorsteher ist Mitglied der Hl. Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche und die Eparchie erfreut sich der Verwaltungsautonomie eines Bistums im Ausland.

Die rumänische Diaspora⁷ und ihre kirchlichen Gemeinden in Zentral- und Westeuropa blicken auf eine lange Geschichte zurück. Die mit festem oder vorübergehendem Wohnsitz in den großen europäischen Metropolen lebenden rumänischen Intellektuellen versuchten mit Unterstützung der Rumänischen Orthodoxen Kirche, sich in kirchlichen Gemeinden zu organisieren. Es gab bereits Ende des 18. Jh.s eine starke rumänische Gemeinde in Wien, der es 1906 gelang, eine Kapelle einzurichten, die am 8. Januar 1907 geweiht wurde. In Lemberg bestand schon 1787 eine rumänische Kapelle und 1860 kam sogar eine eigene Kirche hinzu. In Paris wurde 1853 für die dort ansässigen Rumänen eine Kapelle eingerichtet. Die rumänische Regierung kaufte 1882 im Quartier Latin eine ehemalige Dominikaner-Kirche, die auch heute dem größten Teil der Rumänen in Paris als geistliche Heimat dient.

Die Anwesenheit rumänischer Geistlichkeit in Deutschland ist mit den rumänischen Handelsleuten in Leipzig verbunden. Für ihre religiösen Bedürfnisse wurde zwischen 1858 und 1881 eine Kapelle errichtet. In Baden-Baden stiftete (1864-1866) der rumänische Fürst Michael Stourdza in Erinnerung an seinen Sohn eine rumänische Kirche. Zu den Gottesdiensten kamen Rumänen aus der Umgebung und sogar aus

⁶ Das Vorwort vom Evangelium, Brasov-Kronstadt 1560-1561.

⁷ M. Păcurariu, Die rumänische Diaspora in der Vergangenheit und heute, *Deisis* 1 (1995) 29-34 (rumänisch).

den benachbarten Städten Frankreichs, wie auch rumänische Stipendiaten aus Heidelberg, Freiburg, Straßburg oder Karlsruhe. Seit 1882 steht die Kapelle in Baden-Baden nach dem Wunsch ihres Stifters unter der Jurisdiktion der Metropole der Moldau. Heute noch übt die Kapelle mit ihren Gottesdiensten in rumänischer Sprache eine besondere Anziehungskraft auf die Rumänen in Deutschland, Frankreich und der Schweiz aus.

Die rumänische Geschichte registrierte im 19. und noch zu Beginn des 20. Jh.s (bis 1920) eine starke Auswanderungstendenz, besonders aus Siebenbürgen, aus dem Buchenwald und aus dem Banat nach Zentral- und Westeuropa und auch nach Amerika. Nach dem 1. Weltkrieg hat sich die Lage völlig geändert. Die mit dem neuen rumänischen Staat verbundenen Hoffnungen setzten der Auswanderung ein Ende.

Zwischen den zwei Weltkriegen führten die Kirchengemeinden in Paris, Wien und Baden-Baden ihre Existenz fort. Ihnen schloss sich die rumänische Gemeinde aus Berlin an⁸, die ihre Gottesdienste seit September 1940 in einer Kapelle feierte. Bald wurde die rumänische Kapelle zu klein, so dass die rumänische Regierung im August 1943 eine evangelische Kirche in der Jerusalemstraße zusammen mit einem Haus kaufte, dessen Räume als Pfarramt, Museum und Wohnung für den Pfarrer dienen sollten. Die Kirche wurde nach der orthodoxen liturgischen Tradition eingerichtet. Am 24. Januar 1944 feierten die Rumänen in Berlin mit Erzpriester Emilian Vasiloschi ihren ersten Gottesdienst in der neuen Kirche. Die Existenz dieses rumänischen Zentrums war von kurzer Dauer, da infolge des Luftangriffs vom 2. März 1945 die Kirche bis auf die Mauern zerbombt und die benachbarten Gebäude völlig zerstört wurden. Nach dem Krieg entschieden die Stadträte, die zerstörten Gebäude abzureißen und dem Viertel ein neues Gesicht zu geben.

Die neue Auswanderung nach dem 2. Weltkrieg

Das Ende des letzten Weltkriegs überraschte im Westen Europas eine große Zahl von Rumänen. Es waren Diplomaten, Studenten, Armeeingehörige, Arbeiter und Lehrlinge, die sich nicht mehr in die von der sowjetischen Armee besetzte Heimat trauten. Ihnen schlossen sich im Laufe der Jahre zahlreiche Rumänen an, die vor der Machtergreifung der Kommunisten flüchteten oder durch Heirat in den Westen kamen. Die rumänische Diaspora nahm von Tag zu Tag einen betont politischen Charakter an. Unter der Mehrheit der Rumänen, die sich nach dem Krieg im Westteil Europas niederließ, waren auch Geistliche und sogar ein rumänisch-orthodoxer Hierarch.

Visarion Puiu⁹, der ehemalige Metropolit des Buchenwaldes (1935-1940) und Metropolit von Transnistrien (1942-1944) mit Sitz in Odessa wurde beim Einmarsch der Russen in Rumänien außerhalb der Heimat überrascht. Als Gesandter des Patriarchen Nikodim nahm er am 15. August 1944 in Zagreb an der Weihe eines kroatisch-orthodoxen Bischofs (ein kurzlebiger und trügerischer Versuch während des 2. Welt-

⁸ G. Vasilescu, Die rumänische Kirche in Berlin, *Deisis* 3-4 (1996) 70-72.

⁹ Für die Tätigkeit des Metropoliten Visarion nach dem 2. Weltkrieg siehe Jean-Paul Besse, *L'Église orthodoxe roumaine de Paris*, Paris 1994. G. Vasilescu, Das rumänisch-orthodoxe Bistum für Zentraleuropa, Ms. S. 1-4.

kriegs) teil. Weil die Front nach Westen vorrückte, flüchtete Metropolit Visarion für eine Weile nach Wien. In der ehemaligen Hauptstadt der Habsburger versuchte er das kirchliche Leben der Rumänen zu organisieren, worüber er Patriarch Nikodim auch benachrichtigte. Als Konsequenz einiger Intrigen, die ihre Wurzeln in den damaligen rumänischen politischen Kreisen der Donau-Metropole hatten, musste Metropolit Visarion Wien verlassen. Sein Domizil wurde nach Kitzbühl in Tirol verlegt, wo ihm das Verlassen der Ortschaft wie auch jeder Briefwechsel verboten wurde. Es gelang ihm später nach Italien und dann in die Schweiz auszuwandern. 1949 kam Metropolit Visarion auf Wunsch der Rumänen aus Paris in die Seine-Metropole und setzte die Organisierung des christlichen Lebens der Rumänen in einem Bistum für Westeuropa fort.

Weil Visarion Puiu 1942-1944 Metropolit der Rumänen in den besetzten Gebieten jenseits des Dnjestr (Transnistrien) gewesen war, wurde er nach der Machtübernahme der Kommunisten in Rumänien am 20. Februar 1946 vom Gerichtshof des Volkes zum Tode verurteilt. Die Kirche wurde gezwungen dem Beispiel des Staates zu folgen. Vier Jahre später wurde dem Metropoliten Visarion am 28. Februar 1950 „wegen der Tätigkeit gegen den rumänischen Staat“ von der Hl. Synode - kraft des 84. Apostolischen Kanons und des 18. Kanons des IV. Ökumenischen Konzils - die Bischofswürde aberkannt. Nach der Wende von 1989 hat die Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche am 25. September 1990 den Metropoliten Visarion posthum rehabilitiert. Die Verurteilung von 1950 wurde zum politischen Willkürakt erklärt. Aufschlussreich wäre eine Monographie über das Leben von Visarion Puiu, die uns wichtige Details über seine Tätigkeit in Westeuropa enthüllen könnte.

Der Metropolit Visarion hatte konkrete Pläne für die Organisation aller orthodoxen Rumänen fern der Heimat. Er wollte alle Rumänen in einer Metropole mit einer autonomen Synode organisieren. Diese Pläne hat er teilweise auch dem Patriarchen Nikodim mitgeteilt. Sie konnten aber wegen der rivalisierenden politischen Gruppen von Rumänen und auf Grund des Missverständnisses anderer orthodoxer Kirchen nicht verwirklicht werden¹⁰.

Visarion Puiu war das einzige Mitglied der Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche im Ausland und kraft seiner Bischofsweihe fühlte er sich für das Schicksal der rumänisch-orthodoxen Priester und Gläubigen, die außerhalb der sowjetischen Zone lebten, verantwortlich. Er verglich seinen Zustand mit der in den Kanones dargestellten Lage: „als Zeit der christlichen Verfolgung und Flucht vor den Barbaren“¹¹. Er sah sehr schnell ein, dass die Hl. Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche Gefangene einer besonderen politischen Lage war. Mit dieser Überzeugung und dank der Tatsache, dass er kein ordentlicher Metropolit mehr war, versuchte Visarion, „in der Erwartung der Befreiung des rumänischen Volks und der Rumänischen Orthodoxen Kirche von der Besatzung und der Unterdrückung der Gottlosen“¹², das christliche Leben der Rumänen in Westeuropa, als deren geistlicher Leiter er sich betrachtete, zu organisieren. Den Grundstein legte er in seiner Wiener Zeit (Ende 1944-Anfang 1945). Aus einem Brief an den Patriarchen Nikodim (20. Mai 1946) erfahren wir, dass der

¹⁰ G. Vasilescu, Die rumänische Kirche in Berlin, *Deisis* 3-4 (1996) 2-4.

¹¹ Grammata bei der Bischofsweihe des Bischofs Teofil Ionescu 1954. Das Archiv des Rumänischen Patriarchates.

¹² Ebd.

Versuch der Organisierung eines rumänischen Bistums die Genehmigung der damaligen deutschen Behörden erhielt. Wir haben schon daran erinnert, dass aufgrund der politischen Intrigen einiger rumänischer Kreise Visarion Wien verlassen musste und auf diese Weise die normale Entwicklung eines rumänischen Bistums verhindert wurde. Wichtig bleibt aber die Tatsache, dass Visarion die Wiener Zeit als Anfang seines Bistums in Westeuropa sah. Auf seinem Siegel ist zu lesen: „Die Diözese der Rumänen im Ausland 1945“ und im erwähnten Grammata wird das Jahr 1954 als das zehnte Jahr „unseres Hirtendienstes“ gerechnet. Wenn wir diese Tatsachen in Betracht ziehen, dann ist die Tätigkeit des Metropoliten Visarion in Paris eine Fortsetzung seiner Anfänge in Wien.

In Wirklichkeit gelang dem Metropoliten Visarion 1949 die Einrichtung eines Bistums für die Rumänen aus Westeuropa mit Sitz in Paris. Zu dieser Diözese gehörten auch rumänisch-orthodoxe Gemeinden in Deutschland, Schweden, der Schweiz, Belgien, England und Kanada¹³.

Weil die rumänische Kultusstätte in Paris vom rumänischen Staat gekauft worden war, versuchte die kommunistische Regierung aus Bukarest wiederholt, die Kontrolle über die Kirche zu erlangen, wobei sogar Gerichtsverfahren stattfanden. Dem früher staatlich kontrollierten rumänischen Patriarchat waren manche Handlungen, die sich gegen die Gemeinde der französischen Hauptstadt richteten, nicht ganz fremd. Der wiederholte Umstand von versuchten Kirchenbesetzungen belastete die Beziehungen zwischen der Gemeinde in Paris und der Mutterkirche in Rumänien. Die Kirche in Paris wurde zum Symbol eines hartnäckigen und tapferen Widerstands gegen die Tendenz einiger Funktionäre aus der rumänischen Botschaft, sich in das geistliche Leben der Rumänen einzumischen. Das friedliche Leben der Gemeinde war oft von kirchenfremden Einflüssen gestört und führte manchmal zu Entscheidungen und Handlungen, die nicht immer kirchlich-kanonisch zu rechtfertigen waren¹⁴. Übrigens nicht nur in Paris, sondern auch an anderen Orten wurde das geistliche Leben der rumänischen Gemeinden im Ausland von nichtkirchlichen Meinungen beeinflusst, die manchmal zu nichtkanonischen Entscheidungen führten. Auf diese Weise entstanden Stellungnahmen, die mit der kirchlichen Tradition und den kirchlichen Rechtsvorschriften nicht in Einklang zu bringen sind.

Als Weihbischof für die rumänische Diözese in Paris wurde Archimandrit Teofil Ionescu gewählt. Die Bischofsweihe fand am 26. Dezember 1954 in der St. Nikolaus Kirche in Versailles statt. Konsekratoren waren Metropolit Visarion, Erzbischof Johannes von Bruxelles und Bischof Nathanael von Cartagena und Tunesien. Die letzten zwei gehörten der russischen Synode im Ausland an¹⁵. Am 3. Januar 1955 erhielt Weihbischof Teofil die Vollmacht, die rumänisch-orthodoxen Gemeinden aus Deutschland und Österreich zu besuchen und sie kanonisch zu organisieren. Er wurde auch zur Visitation der rumänisch-orthodoxen Gemeinden in den USA und Kanada bevollmächtigt¹⁶.

¹³ J.-P. Besse, *L'Église roumaine de Paris*, Paris 1994, S. 159.

¹⁴ J.-P. Besse, a. a. O., S. 112-114.

¹⁵ Grammata bei der Bischofsweihe des Bischofs Teofil Ionescu 1954. Das Archiv des Rumänischen Patriarchates.

¹⁶ Das Archiv des Rumänischen Patriarchates.

Visarion Puiu fiel einigen Intrigen zum Opfer und wurde 1958 gezwungen, sich aus dem aktiven kirchlichen Leben zurückzuziehen. Er ist am 10. August 1964 in Viels-Maisons (Aisne) nicht weit von Château-Thierry gestorben. Sein Nachfolger wurde Weihbischof Teofil Ionescu, der sich um das geistliche Leben der Rumänen kümmerte. Er weihte Priester, unternahm Pastoralbesuche und beteiligte sich an ökumenischen Begegnungen. Trotz seiner Bemühungen ist es ihm nicht gelungen, die rumänische Diaspora geistlich zu vereinigen. Sie blieb weiterhin verschiedenen Jurisdiktionen unterstellt (dem Ökumenischen Patriarchat, der Rumänischen Orthodoxen Kirche oder der russischen Synode im Ausland).

Die Wende

In einem Brief und „Aide-mémoire“ bat Bischof Teofil am 17. Januar 1972 den Patriarchen Justinian um seine Rückkehr unter die Jurisdiktion der Rumänischen Orthodoxen Mutterkirche. Er verlangte dieselbe Autonomie, die auch Erzbischof Victorin Ursache aus den Vereinigten Staaten genoss. Die Wiederaufnahme des Bischofs Teofil unter die Jurisdiktion der Mutterkirche wurde in der Sitzung der Ständigen Synode vom 10. März 1972 in Anwesenheit des Präsidenten und des Vize-Präsidenten des Departements für religiöse Angelegenheiten diskutiert. Bei dieser Gelegenheit wurde im Protokoll vermerkt: „Die Bischofsweihe S.E. Teofil ist gültig. Sie wurde nicht bestritten und auch die kanonische Eigenschaft der Konsekratoren nicht verneint“. Die Ständige Synode entschied und die Generalsynode ratifizierte am 28. April den Beschluss über die Wiederaufnahme des Bischofs Teofil unter die Jurisdiktion der Rumänisch-Orthodoxen Kirche¹⁷.

Die Anerkennung der Bischofsweihe, die von einem laiierten Metropoliten sowie von zwei Hierarchen erteilt wurde, die nicht in Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen standen, wirft natürlich besondere theologische Fragen auf. Aber das Problem hat nicht nur einen theologischen Aspekt, sondern es hebt zuerst die Beziehungen zwischen der Kirche und dem kommunistischen Staat hervor. Der theologische Aspekt wurde leider stark vom staatlichen Einfluss überschattet. Die Tatsache, dass das Protokoll vom 10. März nichts von der Verurteilung Visarions vom 28. Februar 1950 erwähnt, obwohl Patriarch Justinian und andere Mitglieder der Synode an den Sitzungen der Synode von 1950 und 1972 teilgenommen hatten, ist für uns von Bedeutung. Sie lässt nur eine einzige Erklärung zu: Die Amtsenthebung von 1950 wurde vom Staat initiiert und die Synode hat sie in ihrer Beschränkung akzeptiert. Die Amtsenthebung Visarions wurde aber theologisch nicht ernst genommen, sondern als Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten betrachtet. Diese Stellungnahme konnte einen Präzedenzfall bilden. Mit der Entscheidung von 1972 beginnt, unserer Meinung nach, die öffentliche Rehabilitierung des Metropoliten Visarion, die ihren Höhepunkt in der Sitzung der Hl. Synode vom 25. September 1990 erreichte. Die Entscheidung vom 10. März 1972 wirft jedoch ein Licht auf die Beziehungen Staat-Kirche, und wir wagen zu behaupten, dass dies sogar den Arbeitsstil der zweiten Amtshälfte des Patriarchen Justinian charakterisiert. Vor den Vertretern des Staates

¹⁷ Die Protokolle der Sitzungen der Hl. Synode vom 10. März und 28. April 1972.

gelang dem Patriarchen Justinian, wenn auch nur indirekt, die Rehabilitierung des Metropoliten Visarion.

Dem Beispiel Teofil, d.h. der Rückkehr in den Schoß der Mutterkirche, sind wenige Rumänen aus seiner Eparchie gefolgt. Der größte Teil („die Eparchie und alle ihre Gemeinden“) wurde am 25. Mai 1972 - nach der Erklärung des Metropoliten Filaret aus New York - ohne einen eigenen Bischof „unmittelbar in Gehorsam und Verwaltung“ von der russischen Synode im Ausland angenommen¹⁸. Auf diese Weise begann für einen Teil der rumänisch-orthodoxen Christen aus West- und Zentraleuropa ein neues Kapitel im kirchlichen Leben.

Nach seiner Aufnahme unter das Omophorion der Rumänischen Orthodoxen Kirche gab sich Bischof Teofil Mühe, die Diözese zu organisieren. Er gründete „Die Kultusgesellschaft des rumänisch-orthodoxen Bistums für Westeuropa“, die von den französischen Behörden anerkannt wurde. Unter seiner Initiative entstand ein Bistumsrat aus sieben Mitgliedern. Er gab die monatliche Zeitung „Vestitorul“ heraus. Dieser Diözese schlossen sich allmählich alle rumänischen Gemeinde an, die unter der Jurisdiktion des Patriarchates in Bukarest standen, wie auch alle neu gegründeten Gemeinden aus Zentral- und Westeuropa (England, Schweden, Schweiz, Deutschland, Norwegen, Dänemark, Österreich, Italien, Spanien, Finnland).

Das Jahr 1974 hat für das Bistum Westeuropa eine besondere Bedeutung. In der Sitzung der Hl. Synode vom 13. Dezember 1974 wurde Bischof Teofil der Rang eines Erzbischofs verliehen und die Eparchie, nach dem Vorschlag des Bistumsrates, als Erzbistum anerkannt. In derselben Sitzung wurde auf Vorschlag von Bischof Teofil, Archimandrit Lucian Florea als Bischofskoadjutor für das Erzbistum gewählt. Am 7. Februar 1975 fanden in Anwesenheit des Metropoliten Teoctist, als Delegierter der Hl. Synode, die Feierlichkeiten der drei oben erwähnten Ereignisse in Paris statt¹⁹.

Nach dem Tod von Erzbischof Teofil am 19. Mai 1975 wurde das Erzbistum bis zum 16. Juli 1980 von Weihbischof Lucian Florea, heute Erzbischof von Tomis (Constanta-Rumänien), geführt. Als Nachfolger von Bischof Lucian und locum tenens des Erzbischofs wurde der Bischofsvikar Adrian Hriteu (Iasi) ernannt. Am 16. November 1982 wird er Erzbischof von Paris und blieb bis zum 30. April 1992 im Amt, wonach er sich vom öffentlichen kirchlichen Leben zurückzog.

Die Gründung neuer Gemeinden²⁰

Während der letzten 40 Jahre nahm das kirchliche Leben in Westeuropa neue Formen an. Die Wiener Gemeinde empfing 1960 mit Prof. G. Moisescu einen neuen Pfarrer und die rumänisch-orthodoxe Gemeinde in London wurde 1964 von Pfr. Prof. V. Popescu gegründet. Nach Baden-Baden kam in den 60er Jahren Pfr. V. Stefan, der sich um die Seelsorge der Rumänen dieses Gebietes kümmerte. Anfang der 70er Jahre organisierte Pfr. Prof. Al. Ciurea (1971-1979) die rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinden in Stockholm, Göteborg und Malmö mit mehreren Filialen in Schweden, Dänemark, Norwegen und Finnland. Mitte der 70er Jahre wurden die Gemeinden in Ham-

¹⁸ J.-P. Besse, *L'Église roumaine de Paris*, Paris 1994, S. 123.

¹⁹ Das Archiv des Rumänischen Patriarchates.

²⁰ M. Păcurariu, *Die rumänische Diaspora in der Vergangenheit und heute*, *Deisis* 1 (1995) 30-33.

burg (Dr. M. Dan, 1975), Offenbach (A. Tudor, 1975), München (Dr. M. Basarab, 1976) und Salzgitter (Dr. V. Florea, 1976) gegründet. In derselben Zeit haben sich auch die Gemeinden in Mailand (T. Valdman, 1975), Turin (G. Vasilescu, 1979), Florenz (P. Coman, 1979), Bari (M. Drigá), Genf (E. Roman, 1975), Lausanne (1982), Salzburg (I. Sábáduş) und später Madrid (Dr. T. Moldovan, 1978), Brüssel (Dr. V. Palade, 1978), Den Haag (Dr. I. Durá), Paris (Dr. A. Grigoras, 1980), Straßburg (V. Iorgulescu) und Nürnberg (Dr. M. Basarab, 1982) konstituiert. Alle diese Gemeinden gehörten dem Bistum und später dem Rumänisch-Orthodoxen Erzbistum für Zentral- und Westeuropa mit Sitz in Paris an. Neben diesen Gemeinden, die die Obhut der Rumänischen Orthodoxen Kirche suchten, existieren auch andere rumänisch-orthodoxe Gemeinden, die unter der Jurisdiktion des ökumenischen Patriarchats (Deutschland) oder der russischen Auslandskirche (Frankreich, Deutschland, Belgien) stehen. Wegen der politischen Lage in Rumänien waren vor der Wende im Dezember 1989 die Beziehungen zwischen den rumänischen Gemeinden der erwähnten Jurisdiktionen in eine gewisse Spannung geraten, die bis heute spürbar ist.

Die Entstehung der Metropole²¹

Nach der Beseitigung der kommunistischen Diktatur in Rumänien (Dezember 1989) und dem Rücktritt des Erzbischofs Adrian (30. April 1992) wollte das rumänische Patriarchat die Organisation der rumänischen Diaspora den Gemeinden im Ausland überlassen. Es gab Vorwürfe, dass die kommunistische Regierung ihren Willen durch das rumänische Patriarchat durchzusetzen versuchte und auf diese Weise Unruhe in den Auslandsgemeinden stiftete. Aus diesem Grund entschied das Patriarchat in Bukarest, die Gestaltung der Diaspora den Gemeinden selbst anzuvertrauen. Unter diesen Umständen und auf Verlangen einer Gruppe von 6 Priestern aus Deutschland, die auf der Suche nach der Kanonizität war und ihre Wiederaufnahme im Schoß der Mutterkirche durch eine neue Struktur beabsichtigte, gab die Synode der Rumänischen Orthodoxen Kirche in ihrer Sitzung vom 22./23. Januar 1993 den Segen zur Bildung einer Diözese mit dem Titel „Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa“. Diese Entscheidung der Synode wurde mit dem Schreiben Nr. 436 vom 11. Februar 1993 mitgeteilt. Gleichzeitig betonte dasselbe Schriftstück, dass das Rumänisch-Orthodoxe Erzbistum mit Sitz in Paris „seine Tätigkeit fortsetze“ und den Priestern und den Gemeinden die Möglichkeit einer Umgestaltung gäbe. Die Gestaltung der Metropole wurde während des Jahres 1993 durch die Wahl des Diözesanrats, durch Anmeldung der Metropole bei den deutschen Behörden und durch die Wahl des Metropoliten (Oktober 1993) vorangetrieben.

In ihrer Sitzung vom 12. Januar 1994 erkannte die Hl. Synode die Wahl des Weihbischofs Dr. Serafim Joantá aus Sibiu zum Metropoliten der rumänisch-orthodoxen Metropole für Deutschland und Zentraleuropa an und teilte dies den rumänisch-orthodoxen Priestern im Ausland mit. Am 22./23. März 1994 entschied die Hl. Synode über die Grenzen der Metropole und fügte den alten rumänisch-orthodoxen Gemein-

²¹ Für die Entstehung der Metropole siehe: *Mircea Basarab*, Die Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirchengemeinde „Geburt des Herrn“ in München, Oradea 1997, S. 49-71 (rumänisch). Die Zahl der jetzigen Gemeinden und Priester habe ich von der Metropole erhalten.

den aus Deutschland, Österreich, Luxemburg, Schweden, Norwegen, Finnland und Dänemark die 6 neuen Gemeinden aus Deutschland hinzu. Die Hl. Synode der Rumänisch-Orthodoxen Kirche verlieh auf diese Weise dem östlichen und nördlichen Teil des Erzbistums von Paris den Rang einer Metropole. Mit diesem Beschluss entstand die Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa. Seine Eminenz Metropolit Serafim wurde feierlich in Anwesenheit von Vertretern von Kirche und Staat am 5. Juni 1994 in München ins Amt eingeführt.

Nach der Amtseinführung begann die Tätigkeit der Metropole, die vorläufig ihren Sitz im Ostkirchlichen Institut in Regensburg hat. Ausgehend vom bescheidenen Beitrag der Gemeinden und Gläubigen stützt sich die Tätigkeit der Metropole auf die Hilfe der römisch-katholischen Kirche (Überlassung von Räumlichkeiten im Ostkirchlichen Institut in Regensburg) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (Einrichtung des Metropolitanbüros, Subvention für Pastoralreisen). Die Metropole wird in Zukunft ihren Sitz in Nürnberg haben, wo vor kurzem eine Kirche und entsprechende Räume erworben wurden. In seiner kurzen Amtszeit gelang es Metropolit Serafim, fünf Priester zu weihen, die Gemeinden zu besuchen, die Diözesanversammlung zu organisieren und an zahlreichen theologischen und ökumenischen Gesprächen teilzunehmen. Metropolit Serafim war bis März 1998 auch Stellvertreter (*locum tenens*) des Erzbischofs von Paris. In Deutschland wurden in den letzten Jahren zwölf neue Gemeinden gegründet oder traten unter die Jurisdiktion der Metropole (Augsburg, Aschaffenburg, Düsseldorf, Essen, Ingolstadt, Karlsruhe, Mannheim, Offenburg, Stuttgart, Tübingen, Ulm und Würzburg). Heute gehören der Metropole allein in Deutschland 22 Gemeinden mit 19 Priestern und einem Diakon an.

Auf regionaler Ebene ist die Metropole in allen Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen tätig und auf Bundesebene Mitglied der ACK. Die Metropole nimmt am theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Rumänischen Orthodoxen Kirche teil. Seine Eminenz Metropolit Serafim ist der Leiter der Rumänischen Orthodoxen Delegation im Dialog mit der EKD und Pfarrer Dr. Mircea Basarab ist Mitglied der Delegation. Wir sind überzeugt, durch die ökumenische Tätigkeit unserer Metropole in Deutschland, einen Beitrag zum besseren Verständnis unter den Christen leisten zu können.

Die Rumänisch-Orthodoxe Metropole gibt zwei Veröffentlichungen heraus. „*Deisis*“ ist eine Zeitschrift für orthodoxe Spiritualität und Kultur und enthält Beiträge in rumänischer wie auch deutscher Sprache. Geistliche Informationen und Nachrichten aus der Metropole werden monatlich in „*Scrisoare duhovnicească*“ (Geistlicher Brief) veröffentlicht. Die Pfarreien der Metropole geben Broschüren und Pfarrbriefe heraus.

Dogmatik oder Ethik?

Prolegomena zur systematischen Theologie in der Orthodoxie*

von Athanasios Vletsis, München

1. *Dogmatik und Ethik: das unendliche Spannungsfeld?*

„Es war die dogmatische Fragestellung, welche bislang die Kirche bewegte; von nun an wird es die ethische sein“. Dieser Satz von Paul Tillich¹, so charakteristisch für ein neues Zeitalter, eine mehr pragmatische Welt, hat in mir unweigerlich die Frage aufgeworfen: Sollten wir wirklich von allen unseren vertrauten Dogmen Abschied nehmen und bloß den Forderungen von ethischen Kanones Folge leisten? Sollte nun der Glaube zu einer bloßen Aufzählung von Regeln und Kanones umgewandelt werden? Natürlich waren es Jahre einer epochalen Wende, in der damals der junge Tillich lebte. Ist damit nun der Weg in die Gegenrichtung eingeschlagen, welchen Karl Barth am Anfang derselben, und dennoch einer „anderen“ Epoche, gezeigt hatte: „Adam sündigte, indem er Ethiker wurde“? Das würde schon für einen orthodoxen Theologen vertrauter klingen. Mit Ethik allein könnte nämlich ein orthodoxer Theologe, sogar als Kind der 70er Jahre, nach dem revolutionären Buch von Christos Yannaras „Die Freiheit des Ethos“², nicht viel anfangen. Die Rede war vielmehr von der Ontologie, von der neuen ontologischen Realität im Lager des orthodoxen Glaubens.

Gewiss war die Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik nicht nur innerhalb der jüngeren Orthodoxie eine komplizierte. Von einem gespannten Verhältnis dürfte die Rede auch in anderen christlichen Konfessionen sein, insbesondere, wie bereits angedeutet, innerhalb des Protestantismus³. „Der Ethizismus und Pragmatismus der modernen Welt haben zur Auflösung der Trinitätslehre in sittlichem Monotheismus geführt“, bemerkt Moltmann - hier K. Rahner zustimmend⁴. „Die Reduktion des Glau-

* Der vorliegende Beitrag ist eine bearbeitete Fassung meiner Probevorlesung, die am 30.11.1998 an der LMU München gehalten wurde.

¹ P. Tillich, *Der Sozialismus als Kirchenfrage*, in: GW II, Stuttgart 1962, S. 13.

² C. Yannaras, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἠθους*, Athen 1970 (1979 zweite, revidierte Auflage).

³ H.-J. Birkner, *Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien, 1978, S. 281f. Ch. Frey, *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart*. Unter Mitarbeit von Martin Hoffmann, 1994. Siehe auch die folgenden Aufsätze in: *Evangelische Ethik*, 26 (1982): G. Ebeling, *Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik*, S. 10-18; T. Rendtorff, *Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie*, S. 19-28; H.-E. Tödt, *Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik*, S. 29-39. Vgl. dazu die Feststellung von F. Mildenberg, in: C. Henning, K. Lehmkuiler (Hgg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, S. 29: „Eine unumgängliche Neubestimmung des Verhältnisses der Dogmatik zur Ethik“ wäre die dritte wichtigste „Grundfrage“ der heutigen Systematischen Theologie.

⁴ K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1964, S. 103ff.

bens auf Praxis hat den Glauben nicht reicher, sondern ärmer gemacht“⁵. Diese Feststellung von Moltmann wurde eigentlich angesichts der theologischen Entwicklungen in der westlichen kirchlichen Tradition gemacht, gerade in einem Buch, wo er versucht, die Trinitätstheologie fruchtbar für das westliche Denken zu machen.

Kaum haben sich jedoch die Geister beruhigt, fordert nun das „Projekt Weltethos“⁶ den Vormarsch der Ethik und droht damit das Gleichgewicht, welches sich auf eine funktionale Selbständigkeit der beiden Fächer stützt, wieder zu kippen. Handelt es sich dabei um einen Prozess der Säkularisation, um die Reduzierung des dogmatischen Gehalts des christlichen Glaubens auf ein so allgemein erfasstes humanes Weltethos, dass sich sowohl Christen als auch Nichtchristen damit angesprochen fühlen? Oder bedeutet es wiederum eine Rückkehr zu diesem „pragmatischen Denken der modernen Welt, in der etwas erkennen zugleich immer etwas beherrschen heißt“⁷, nach dem Motto „Wissen ist Macht“?

Gewiss, die Frage nach dem Verhältnis der Ethik zur Dogmatik wäre beschränkt beantwortet, wenn man dabei die Frage nach dem Gesamtzusammenhang der Theologie nicht in Betracht zieht. Ein fester Teil der Prolegomena zur systematischen Theologie hätte auch die anderen Disziplinen, wie die Fundamentaltheologie (früher Apologetik), die Symbolik oder die Dogmengeschichte in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen. Nach einer Definition von H. Fischer ist Systematische Theologie „diejenige Gestalt von Theologie, die auf dem Boden des biblischen Zeugnisses und im Horizont der (kirchen-) geschichtlichen Tradition als Funktion der Kirche den auf Offenbarung beruhenden christlichen Glauben nach seinen zentralen Inhalten (Dogmatik) und nach seinen praktischen Handlungsorientierungen (Ethik) auf wissenschaftliche Weise, d.h. methodisch, begründend und kritisch, und systematisch, also als klares und gegliedertes Ganzes, denkend entfaltet, auf die jeweilige Situation bezieht und so die christliche Wahrheit als eine gegenwärtige verantwortet“⁸. In dieser Beschreibung, die ich mit kleinen Abstrichen, insbesondere was den Grad der systematischen Methodik angeht, annehmen kann, findet sich die Dogmatik allerdings keineswegs nur in einem Bezug zur Ethik, sondern ebenso zu den biblischen Fächern, zur Kirchen- und Theologiegeschichte und zur Praktischen Theologie. Dazu sollte man die „Außenbeziehungen“ gerade der Ethik zu den Humanwissenschaften nicht außer Acht lassen. Das ganze Spektrum dieser Probleme gehört natürlich zu den Prolegomena der systematischen Theologie. Mir geht es aber hier in erster Linie nicht darum, eine informative, geschweige denn definitive Beschreibung der enzyklopädischen Fächergliederung in der Theologie zu liefern, noch eine bloße geschichtliche Rückschau anzubieten. Ich möchte mehr den systematischen Gehalt dieser Disziplinen, Dogmatik und Ethik, zu erforschen versuchen und die Tiefe ihrer Relation erkunden. Ich werde mich dabei mehr auf die orthodoxe Welt griechischer Sicht konzentrieren, und dazu wird die Diaspora, vor allem russischer Prägung miteinbezogen, welche eine sehr wichtige Rolle bei den Entwicklungen in der Orthodoxen Welt insgesamt gespielt hat. Nach einem **ersten Teil**, über die notwendige *Klärung der Begriffe*, werde ich im

⁵ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 24.

⁶ H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990. Vgl. dazu W. Lütterfelds-T. Mohrs (Hgg.), *Eine Welt – eine Moral? Eine kontroverse Debatte*. Darmstadt, 1997.

⁷ J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, München 1980, S. 24.

⁸ H. Fischer, *Systematische Theologie. Konzeptionen und Probleme im 20. Jahrhundert*, Berlin 1992, S. 237.

zweiten Teil die Vergangenheit der Orthodoxen Welt kurz darstellen. In einem **dritten Teil** werde ich die heutige Lage *systematisch* zu erhellen versuchen, und dabei die *Aussichten* für die Zukunft kurz skizzieren.

1.1 Zur Klärung der Begriffe: Dogma und Ethos

Dass zumindest die jüngere Orthodoxe Theologie große Schwierigkeiten hat, zu einer einheitlichen Definition des Dogmas zu gelangen, dürfte bereits keine Neuheit sein⁹. Eine allgemein geltende Definition, vor allem in den Schulbüchern zu finden, stellt das Dogma im engeren Sinne des Begriffes dar als einen „Teil einer authentischen Lehre der Kirche, das sich auf die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Christus bezieht“¹⁰; im breiteren Sinne des Wortes werden „Dogmen die theoretischen Glaubenswahrheiten genannt, die von der Kirche authentische Kraft bekommen und sich auf die Ethik und die Grundprinzipien der Offenbarung Christi beziehen“¹¹. Diese eher akademisch formulierte Definition des Dogmas wird in der heutigen Orthodoxie noch breiter erfasst. Matsoukas schreibt charakteristisch: „Als Dogma muss man jede Wahrheit der Offenbarung in Christus begreifen, welche in der Hl. Schrift oder in den anderen schriftlichen Dokumenten der Überlieferung, in den Symbolen der ökumenischen Konzilen enthalten ist, oder auch jede Wahrheit, die sich in verschiedenen Darstellungen des Denkens und des Lebens der Mitglieder der Kirche, unabhängig von ihrer Festlegung als solche, durch das theologische Denken widerspiegelt“¹². Das Dogma wird bei Matsoukas zusammen mit der Geschichte der Kirche betrachtet. Denn eine Verneinung der Geschichtlichkeit des Dogmas würde zur Entfernung des Dogmas aus der geschichtlichen Fortsetzung des Heilswerkes Christi in der Welt führen. Der gleiche Inhalt in den jeweiligen geschichtlichen Stufen wird ‚organisch‘ in die notwendigen Ausdrucksformen „gekleidet“¹³. Diese Äußerung sollte man jedoch mehr als einen Wunsch betrachten, als ihr den Wert eines vorhandenen Ablaufs beizumessen; in der heutigen Praxis der orthodoxen akademischen Theologie wird Dogmatik mehr als Dogmengeschichte verstanden und praktiziert.

Die Ethik wird dann als ein Ausdruck der ganzen Blüte, der Ausformung des geistlichen Lebens der Personen betrachtet, wobei das geistliche Leben als ein Ganzes Priorität gegenüber den Regeln und Geboten hat. Fehlt das tiefere geistliche Leben, wird die Ethik als bloßer Gehorsam irgendwelchen Regeln gegenüber keinen Sinn mehr haben. Letzen Endes, bemerkt dabei wieder Matsoukas¹⁴, bildet die ethische Praxis eine Anwendung des Erkennens, welches hier als Gotteserkenntnis und nicht als einfache noetische Funktion des Geistes verstanden werden sollte. Dieses Erkennen bedeutet zugleich das Hineinleben der Gläubigen in die neue Schöpfung, d.h. im Leben der kirchlichen Gemeinschaft. Ethisches Verhalten wird als Frucht des geistlichen

⁹ S. Schlenczka, Ostkirche und Ökumene, Göttingen 1962, S. 217. M. Farantos, Θεολογικά ὄψεις τοῦ δόγματος, in: ders., Δογματικά καὶ Ἠθικά, Athen 1984, S. 345-385, hier S. 345.

¹⁰ N. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, Thessaloniki 1969, S. 29.

¹¹ N. Matsoukas, a.a.O., S. 29, Anm. 1. Vgl. auch A. Kallis, Art. Dogma in: LThK 3 (³1995), S. 286.

¹² N. Matsoukas, a.a.O., S. 30. Ähnlich auch I. Karmiris, Abriss der dogmatischen Lehre der orthodoxen Kirche, in: Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hg. v. P. Bratsiotis, 1. Teil, Athen ²1970, S. 17.

¹³ N. Matsoukas, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, S. 33.

¹⁴ N. Matsoukas, a.a.O., S. 150.

Lebens verstanden, als eine ontologische Eingliederung der ganzen Persönlichkeit in die Realität dieser neuen Schöpfung.

Für Mantzaridis ist Ethik als „Leben nach Christus“ (κατὰ Χριστὸν ζωή) die äußere Form des „Lebens in Christus“ (ἐν Χριστῷ ζωή), wobei das letztere die Dogmatik widerspiegelt¹⁵. Dogmatik und Ethik als zwei Seiten der einen und untrennbaren Lehre der Kirche entsprechen dem Glauben und dem Leben. „Geistliches Leben ist hier die Seele der Ethik, Ethik der Körper des geistlichen Lebens“. Wenn vom geistlichen Leben die Ethik ausgegrenzt wird, was auch, nach Mantzaridis, in der scholastischen Theologie des Westens geschah, dann wird die Ethik zu einer Gesetzesethik und das geistliche Leben in Spiritualität umgewandelt, an sich ein abstrakter Begriff¹⁶. Als „Pionier des geistlichen Lebens“ in allen diesen säkularistischen Tendenzen sieht Mantzaridis oft und gern das Mönchsleben¹⁷. Dieses war für die Orthodoxie immer der Ort der Hesychia, der Ruhe, der Askese und des Gebets, das Labor der empirischen Theologie und des geistlichen Lebens. Es ist dann verständlich, wenn in diesem Rahmen keine Verselbständigung der Sozialethik geduldet wird¹⁸. Sozialethik wird z.Zt. an einer orthodoxen Fakultät nur im engen Zusammenhang mit der persönlichen Moral („προσωπικὴ ἠθικὴ“) und dem geistlichen Leben untersucht. Wahre Gemeinschaft ist ohne Christus undenkbar. Basis und Wegweiser der christlichen Ethik ist die Teilnahme am Kreuz und an der Auferstehung Christi, welche sich in der Kirche ereignet und zwar in der Teilnahme an den Mysterien. „Das orthodoxe Ethos ist das Ethos der göttlichen Liturgie Die Teilnahme am Leib und Blut Christi hat die Teilnahme an seinen Tugenden und seinen Leiden zur Folge“¹⁹.

Nun besteht die ganze Problematik eben darin, ob diese sakramentale Teilnahme des Gläubigen am Leib Christi zu ethischen Folgen in seinem Leben führt, oder ob sie vielmehr als Beruhigung des christlichen Bewusstseins wirken kann und die Ethik als eine Belastung innerhalb der ohnehin zu Grunde gehenden Welt zu betrachten ist. Wie wird denn „diese Welt des Verderbens in die Unvergänglichkeit geführt“, wenn eben „die Kirche nicht zum Ziel hat, sie zu ordnen oder zu verschönern, sondern sie zu verklären“²⁰?

2 *Kurze geschichtliche Darstellung der Beziehungen zwischen Ethik und Dogmatik in der Orthodoxie*

2.1 Neues Testament

Die Begriffe Dogmatik und Ethik wird man im Neuen Testament nicht im gleichen Wortlaut und Sinn finden können. Dogma wird im Sinne von Befehlen oder Regelungen verwendet²¹. Das einzige Mal in Apg 16,14, wo die Rede vom Dogma als von

¹⁵ G. Mantzaridis, Εἰσαγωγή στὴν Ἠθικὴ, Thessaloniki 1995, S. 13.

¹⁶ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998, S. 52.

¹⁷ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 53.

¹⁸ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 53-54.

¹⁹ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 51.

²⁰ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 54.

²¹ Lk 2,1, Eph 2,15, Kol 2,14.

der Kirche gefassten Beschlüssen ist, erlaubt noch keine Verallgemeinerung, was das neutestamentliche Verständnis betrifft, stellt aber eine Basis in der Entwicklung der späteren Anwendung dar. Das Wort Ethik fehlt überhaupt, Ethos (ἔθος) steht mehr im Sinne von Gewohnheit. Mantzaridis bemerkt hier, dass quantitativ gesehen der größte Teil des NT einen ethischen Inhalt hat; 4/5 des NT stellen eine ethische Lehre dar²². Dogma und Ethos würden in der Sprache des NT dem Begriffspaar Glaube und Werke entsprechen. Über dieses Begriffspaar wurde nicht nur zu viel diskutiert, sondern auch viel zwischen den verschiedenen Konfessionen gestritten, insbesondere zwischen Katholiken und Protestanten. Ich gehe davon aus, dass eine prinzipielle Einigung heute nicht unmöglich oder bereits erreicht worden ist²³. Die orthodoxe Tradition würde ohne Schwierigkeiten die Feststellung des Apostels Jakob wiederholen, dass ein Glaube ohne Werke ein toter Glaube sei (Jak 2,20)²⁴. Die Orthodoxe Theologie betont zugleich die Erfahrung der Eucharistie als Bildung des Bewusstseins des Leibes Christi, ein Bild paulinischer Theologie. Diesem Bewusstsein entspringen nun die konkreten ethischen Handlungen, oder anders ausgedrückt, dieses Bewusstsein führt eben zur Abgrenzung von jenen Praktiken, welche dieser erfahrenen Wahrheit des Leibes widersprechen.

2.2 Patristik

Wenn nach der allgemeiner Auffassung das große Werk von Origenes *Περὶ Ἀρχῶν* die erste systematische Darstellung des christlichen Glaubens (hier für Dogmatik) ist, stellt der *Παιδαγωγὸς* des Klemens von Alexandrien, nach Th. Nikolaou, das erste „Enchiridion der Ethik“ dar²⁵. In der Patristik werden nun die beiden Termini Dogma und Ethos bereits miteinander kombiniert. So spricht Gregor von Nyssa von der Aufteilung der Lebensführung der Christen in einen ethischen Bereich und in die Akribie der Dogmen, indem er den dogmatischen Teil auf die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes bezieht, den ethischen wiederum auf die Einhaltung der Gebote Jesu; es handelt sich dabei um eine Interpretation des biblischen Verses Mt 28,19: der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger, alle Völker zu taufen und zu lehren²⁶. Johannes Chrysostomos spricht über die Notwendigkeit der Zusammenschau von Dogmen und Leben: „Wir glauben zu seinem Lobpreis und wir leben zu seinem Lobpreis, denn Nichts ist ohne das andere von Nutzen. Wenn wir nun richtig glauben, jedoch nicht richtig unser Leben führen, dann beleidigen wir um so mehr Gott“²⁷. Chrysostomos schreibt

²² G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 57. Mantzaridis setzt weiter fort: „Christus ist nicht in die Welt gekommen, um Ethik oder Dogmatik zu lehren, sondern um sich selbst darzubringen und die Kirche zu gründen“.

²³ Vgl. die Rechtfertigungsdebatte u.a. in: B. J. Hilberath, W. Pannenberg (Hgg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999.

²⁴ Im Hinblick auf den Synergismus innerhalb der ökumenischen Gesprächen der Orthodoxie vgl. die knappe aber informative Stellungnahme von Th. Nikolaou, Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und EKD, in: *Ökumenische Rundschau* 30 (1981) 425-448, bes. 439-444. Über die Unterschiede der protestantischen Theologie zu diesem s. R. Flogaus, Einig in Sachen Theosis und Synergie?, *Kerygma und Dogma* 42 (1996) 225-243.

²⁵ Th. Nikolaou, Ἡ χριστιανικὴ ἀλήθεια καὶ ἡθικὴ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἐλληνικὴν φιλοσοφίαν κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα, *Kleronomia* 11 (1979) 87.

²⁶ Gregor v. Nyssa, Epistel 24: PG 46, 1089A: „... Διαίρων γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν Χριστιανῶν πολιτείαν, εἰς τε τὸ ἡθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν“.

²⁷ Johannes Chrysostomos, Ad Phil. II, 5 ε': PG 62, 234: „Πιστεύομεν τοίνυν εἰς δόξαν αὐτοῦ καὶ βιώμεν

jedoch an einer anderen Stelle, dass „die Dogmen und die Erkenntnis der Offenbarung bedürfen, nicht aber die Lebensführung und das Leben“²⁸. Wird demnach dem alltäglichen Leben eine gewisse Freiheit gewährt, sich nach den allgemein gültigen menschlichen Eigenschaften, Praktiken und Sitten zu entfalten? Wir können auf diese Fragestellung hier nicht tiefer eingehen. In den dogmatischen Traktaten der Kirchenväter ist es eher selten der Fall, dass direkt Themen des Lebens und der Ethik erwähnt werden. Dazu eignen sich die Homilien, in denen das Dogma, im allgemeinen Sinne vom Glauben, mit der Ethik, hier im Sinne der praktischen Lebensführung, verknüpft wird.

Die Dogmen der Orthodoxen Kirche im engeren Sinne des Wortes sind die Dogmen der sieben ökumenischen Konzile. Allerdings sprechen die ökumenischen Konzile von *Horoi* (Ὅροι); der Begriff ist wiederzugeben mit Bestimmungen, Bedingungen oder auch Grenzsetzung. Man kann sie alle in zwei große Kapitel fassen: Trinitätslehre und Christologie²⁹. Die praktischen Unterweisungen für das alltägliche Leben, vor allem für das kirchliche Leben, sind in den Kanones enthalten. Die dogmatische Lehre scheint, wie bekannt, sich erstmals in der östlichen Kirche zu einem System, natürlich nicht zu vergleichen mit den Summen der Theologie späteren Datums, in der „Genauen Darlegung des orthodoxen Glaubens“ von Johannes von Damaskos zu kristallisieren. Wenn ein Analogon des Werkes des Damaskeners für die christliche Ethik fehlt, sollte man das nicht als Vernachlässigung der Kirchenväter gegenüber ihren Ethik-konzepten interpretieren. Als Zusammenfassung der patristischen Betrachtung unserer Thematik wäre es nicht verfehlt, die bekannte Aussage Kyrills von Jerusalem zu zitieren: „Für Gott sind die Dogmen ohne die guten Werke nicht willkommen, noch nimmt er die Werke an, die ohne fromme Dogmen dargebracht worden sind“³⁰.

2.3 Der Weg zur Moderne: Bekenntnisschriften und Katechesen

Als nächste Station dieser knappen geschichtlichen Rückschau möchte ich die sogenannten *Bekenntnisschriften* des 17. Jhs erwähnen³¹. Es handelt sich dabei um

εἰς δόξαν αὐτοῦ, ἐπεὶ οὐδὲν ὀφελος θατέρου. Ὡστε ὅταν δοξάζωμεν καλῶς, μὴ βιώμεν δὲ καλῶς, τότε μάλιστα ὑβρίζομεν αὐτόν“.

²⁸ *Johannes Chrysostomos*, De incomprehensibili dei natura 2: PG 48, 717: „Πολιτεία γὰρ καὶ βίος οὐκ ἀποκαλύψεως δεῖται, ἀλλὰ δόγματα καὶ γνῶσις“.

²⁹ *N. Matsoukas*, Γένεσις καὶ οὐσία τοῦ ὀρθοδόξου δόγματος, S. 137. Vgl. *M. Farantos*, Θεολογικά ὄψεις τοῦ δόγματος, S. 350, Anm. 7. Dort wird die Unmöglichkeit der Aufstellung eines anthropologischen Dogmas bekräftigt. Man sollte aber diese Äußerung im Rahmen des Dogmaverständnisses des Verfassers verstehen. Für Farantos gibt es im eigentlichen Sinn des Wortes nur ein Dogma: die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.

³⁰ *Kyrril v. Jerusalem*, Catechesis 4, 2: PG 33, 456B: „Οὐτε δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ, οὔτε τὰ μὴ μετ' εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελούμενα προσδέχεται ὁ Θεός“.

³¹ Hier sollte man die Bekenntnisse von Mitrophanes Kritopoulos (1625), Kyrillos Loukaris (1629), Petr Mogila (1645) und Dositheos v. Jerusalem (1672) erwähnen. Natürlich kann ich in diesem Aufsatz weder eine vollständige Aufzählung der Dogmatik- oder Ethikwerke der diskutierten Periode liefern, noch in die Fragestellung eingehen, ob diese Schriften der orthodoxen Überlieferung gerecht erscheinen oder ob sie diese verfälschen. Dazu vgl. *J. Karmiris*, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. II, Graz 1968, S. 569-577, 662-672, 814-826. *G. Florovsky*, Ways of Russian Theology, p. 1, New York 1979, S. 64-85. *C. Yannaras*, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση στὴ νεώτερη Ἑλλάδα, Athen 1996, S. 120-133. *E. Suttner*, Wandlungen der orthodoxen Theologie im 17. Jh. infolge einer Herausforderung durch die westlichen Kirchen, *Kirche im Osten* 20 (1977) 40-52. Ders., Petr Mogila als Wegbereiter der Moderne, *Münchener Theologische Zeitschrift* 45 (1994) 327-331. Lit. bei *G. Podskalsky*, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Kon-

dogmatische Texte, welche auf Fragen antworten, die vor allem Teile des Dialogs zwischen Katholiken und Protestanten waren. Entsprechend wird auch ihre Argumentation gegliedert. Ethik wird in dieser sonst schwierigen geschichtlichen Periode durch die Lehre des Dekalogs³² und der verschiedenen kirchlichen Kanones gepflegt, welche auch in den Bußbüchern (ἐξομολογητάρια) verwendet wurden. Im Glaubensbekenntnis von Mogila ist nach der Äußerung von Karmiris „fast der ganze dogmatische und ethische Teil der Lehre der Orthodoxie beinhaltet“³³. Indem die Bekenntnisschriften die besonderen Merkmale des orthodoxen Glaubens betonen wollen, lassen sie die Ethik unangetastet, dabei werden keine großen Unterschiede zu anderen Konfessionen ersichtlich. Sitten und Themen aus der kirchlichen Praxis (wie z.B. Fasten usw.) werden zu den besonderen dogmatischen Merkmalen der Orthodoxie gezählt.

Die *erste Dogmatik* im orthodoxen Raum stellt eigentlich, nach C. Yannaras, die Arbeit des Vikentios Damodos (+1752) dar, in der auch von der Ethik³⁴ die Rede ist, ohne sie namentlich zu nennen³⁵. Yannaras meint nun, dass man dieses Werk -in seiner Gliederung und Methodik der Dogmatica Theologica von Denis Petau folgend³⁶- als Vorbild für alle später verfassten Werke der Dogmatik betrachten könnte, von Zikos Rosis (1903) bis hin zu Trempelas (1958). Aus demselben Zeitraum kann man auch die „Επιτομή της δογματικῆς καὶ ἠθικῆς θεολογίας“ von Antonios Moschopoulos nennen, eines Verwandten und Schülers des Damodos³⁷: in der Aufteilung seiner Arbeit spricht er weiter von der theoretischen und der praktischen Theologie, wobei er mit der letzteren die Ethik meint.

Die *Katechesen*, die ab Ende des 18. und vor allem im 19. Jh. herausgegeben werden, erläutern das Credo, den Dekalog, das Vater Unser und die Seligpreisungen Jesu aus der Bergpredigt. Als Beispiel einer solchen Katechese kann man die „Orthodoxe Lehre“ von Platon, Metropolit von Moskau nennen. Der Anfechter der Aufklärung in Griechenland, Adamantios Korais, brachte eine Übersetzung dieser Lehre, parallel zu seinen eigenen Katechesen, in griechischer Sprache heraus³⁸. In diesem Text kann man zum ersten Mal in einem schriftlichen Dokument eine klare Trennung zwischen Dogma und Ethik finden. Korais dachte, seine Katechese sei ein gutes Lehrmittel für Schüler, für die er sie auch hauptsächlich geschrieben hat. Fragen der Ethik haben die sonst wenigen Schriftsteller aus dem 19. Jh. nach dem Vorbild der Aufklärung ge-

fessionen des Westens, München 1988, S. 181-329.

³² B. Kalliakmanis, Ἡ χρήση τοῦ δεκαλόγου στὴν τουρκοκρατία, Thessaloniki 1988. Kritik der ethischen Anstrengungen in der Anwendung des Dekalogs s. I. Petrou, Εκκλησία καὶ Πολιτική στὴν Ελλάδα, (1750-1909), Thessaloniki, 1992, S. 160f.

³³ J. Karmiris, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας, Bd. II, Graz 1968, S. 587.

³⁴ Vorher (1736) hatte er eine „Σύνοψις Ἠθικῆς φιλοσοφίας“ verfasst.

³⁵ Den vollen Titel des Werkes s. bei C. Yannaras, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 156, Anm. 1. G. Podskalsky, Griechische Theologie, S. 337-342. Vgl. auch B. Bobu-Stamate, Ὁ Βικέντιος Δαμοδός, Βιογραφία-Ἔργογραφία, Athen 1982.

³⁶ C. Yannaras, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 158.

³⁷ G. Podskalsky, Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens, München 1988, S. 365.

³⁸ A. Korais, Ὁρθόδοξος διδασκαλία, Leipzig 1782. Ders., Σύνοψις τῆς ἱερᾶς Ἱστορίας καὶ τῆς κατήχησεως, Venedig 1783. Ders., Μικρά Κατήχησις, Venedig 1783. Unterschiedliche Stellungnahme zu Korais und zu seinem Einfluss im neueren griechischen, geistlichen und staatlichen Wesen s. I. Petrou, Εκκλησία καὶ Πολιτική στὴν Ελλάδα, S. 127-141. C. Yannaras, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 214-229. G. Metallinos, Παράδοση καὶ ἀλλοτρίωση, Athen 1986, S. 154-179.

trennt behandelt. Als Beispiel dafür kann man das „Ἐγχειρίδιον ἠθικῆς“ von Neophytos Bambas nennen³⁹. Die getrennte Behandlung von Themen der Dogmatik und Ethik hat sich damit auch in orthodoxen Ländern eingebürgert.

2.4 20. Jh.: Neue (pietistische) Bewegungen

In der Zwischenkriegszeit wird die Theologie in Griechenland besonders seitens der Laientheologenbewegungen gepflegt⁴⁰. Diese Bewegungen stellen die Bibel als das Mittel zur Gotteserkenntnis und zur Gotteslehre überhaupt dar, wobei sie größten Wert auf das „ethische“ Verhalten, nach pietistischen Modellen, jedes einzelnen Gläubigen legen. Es wäre vielleicht besser in diesem Fall, anstatt von Ethik lieber von Kasuistik oder von Ethizismus zu sprechen, denn in vielen Fällen beschränkte sich dieses ethische Verhalten auf eine äußerliche Anpassung von bürgerlichen Sitten an Beispiele aus der Schrift oder das Leben der Heiligen und die kirchlichen Kanones. Dabei wurde auf das tiefere persönliche Leben der Menschen wenig geachtet, die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen fast ignoriert, ebenso wenig wurde auch das soziale Leben berücksichtigt. Diese Notiz, die Rolle und die Anwendung der Moral betreffend, muss man gut beachten, will man die heutige Diskrepanz, die das Wort Ethik in vielen theologischen Entwürfen erfährt, verstehen. Die großen dogmatischen Entwürfe dieser Periode, darunter vor allem jene von Androutsos und Trempelas⁴¹, spiegeln z. Teil diesen Zeitgeist wider. Sie folgen aber in ihrer Arbeit einer strengen wissenschaftlichen, vor allem scholastischen Methode zum Aufbau ihrer systematischen Theologie. Es sind jedoch nicht bloße Wiederholungen ähnlicher systematischer Entwürfe des Westens, wie meistens behauptet wird, sondern sie reproduzieren eher mit der damals herrschenden Methodik Einsichten, die bereits vorher in der orthodoxen Theologie eingeführt worden waren und das theologische Leben bestimmt hatten⁴². Mantzaridis beklagt sich über die Trennung der Ethik von der Dogmatischen Lehre der Kirche; eine Trennung, welche vor allem in den Ethischen Schriften dieser Zeit zu finden ist⁴³.

2.5 „Rückkehr zu den Kirchenvätern“

Kurz vor Beginn des zweiten Weltkrieges wurde in der ersten Konferenz für die Orthodoxe Theologie in Athen 1936, unter dem Motto „Rückkehr zu den Kirchenvä-

³⁹ N. Bambas, Στοιχεῖα τῆς φιλοσοφικῆς Ἠθικῆς, Venedig 1818. *Ders.*, Ἐγχειρίδιον ἠθικῆς, Athen 1853, *ders.*, Φυσικὴ θεολογία καὶ χριστιανικὴ ἠθικὴ, Alexandrien 1893. Andere Werke s. I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική*, S. 159, Anm. 56. Petrou sieht in diesen Werken den Versuch einer Verbindung der Pflichtenlehre der Katechesen mit der aufklärerischen Ideen ihrer Epoche. Vgl. dazu C. Yannaras, Ὁρθοδοξία καὶ Δύση, S. 229-233.

⁴⁰ Zur Geschichte dieser Bewegungen in Griechenland s. C. Yannaras, a.a.O., S. 348-406.

⁴¹ C. Androutsos, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athen 1907. *Ders.*, Σύστημα Ἠθικῆς, Athen 1925. P. Trempelas, *Δογματικὴ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Bd I-III, Athen 1958. Zur theologischen Bildung in Griechenland in dieser Zeit s. C. Yannaras, a.a.O., S. 303-348.

⁴² I. Petrou, *Εκκλησία καὶ Πολιτική*, S. 155: „Androutsos nimmt Begriffe und Interpretationsformen auf, um das wissenschaftlicher auszudrücken, was er als Wirklichkeit vorfindet“. Dass diese Wirklichkeit mit der orthodoxen christozentrischen und eucharistischen Ekklesiologie unvereinbar sei, wird ebenda hervorgehoben.

⁴³ G. Mantzaridis, *Εἰσαγωγή στὴ Χριστιανικὴ Ἠθικὴ*, S. 51, Anm. 6. Vgl. dazu die Bemerkung von C. Felmy, *Orthodoxe Theologie*, S. 12, anhand des Werkes von D. Staniloae, *Theologia morală*, vol. III, was die Behandlung der Themenbereiche über Reinigung, Erleuchtung und Vergöttlichung in der Moralthologie der Orthodoxie betrifft.

tern“ (G. Florovsky u.a.), die neue Epoche bereits signalisiert⁴⁴. Die ersten Früchte dieser neuen Epoche konnte man ab den 60er Jahren ernten. Eine große Rolle sollte dabei der orthodoxen Diaspora, vor allem russischer Prägung, zukommen. Ich kann hier nicht all jene, zum größten Teil durchaus positiven Entwicklungen, welche diese erfrischende Bewegung in der Orthodoxie bewirkt hat, aufzählen. Man sollte nur betonen, dass die Vätertexte von nun an das hauptsächliche Untersuchungsobjekt der Theologie werden, und das trifft vor allem die Dogmatik und die Ethik⁴⁵. Dabei stellt die Authentizität der Kirchenväter den grundlegenden Geltungsrahmen der Theologie dieser Zeitepoche dar. Die Vergöttlichung des Menschen als hermeneutisches Modell der Einigung des Menschen mit Gott, Hauptziel jedes christlichen Lebens, bestimmt die Kirche als die Gemeinschaft der zur Vergöttlichung Berufenen (κοινωνία θεοποιημένων); die Kirche allein, als Leib Christi, kann nun all jene Mittel anbieten, die zu diesem Ziel beitragen können. Der Ekklesiologie wird in diesem Sinne die allgemeine Gültigkeit eines Dogmas beigemessen⁴⁶. Ethik wird dabei als Einleben in das kirchliche Leben verstanden.

3 Systematische Darlegung

3.1 Identifizierung von Ontologie und Ethik?

Der Gegensatz zum Geist des Pietismus wurde in den neueren Strömungen in der Orthodoxie so scharf formuliert⁴⁷, dass jede Rede von einer christlichen Ethik unweigerlich den Verdacht des Ethizismus, eigentlich einer Karikatur der Ethik, hervorrief. Das Streben des Menschen der Neuzeit nach Autonomie ist, meistens unbewusst, ein Grund für die Ablösung von allen Normen und Regeln einer solchen, nach pietistischen Mustern gefassten, christlichen Ethik gewesen. Natürlich handelt es sich dabei nicht um eine Befreiung im Sinne eines säkularistischen Liberalismus, sondern um die Gewissheit, dass jedweder Ethik, - hier verstanden als Produkt menschlicher Vernunft oder Logik, welche „eine verkleinerte Form der göttlichen Logik ist, in der die ewigen Gesetze der Ethik und der Existenz zusammengefasst sind“⁴⁸ - kein Platz mehr in der neuen ontologischen Realität zusteht. Diese neue Realität wird von Gottes Liebe in der Menschwerdung seines Sohnes geschaffen, im Glauben erfahren, mit den Dogmen dogologisch formuliert und durch die Mysterien der Kirche weitergegeben. Der Vorwurf weitet sich aus zu einer gesamten Kritik am Westen: „Der personhafte Gott der christlichen Offenbarung wurde umgeschaffen zur abstrakten ›Quelle‹ und ›Ursache‹ aller natürlichen, moralischen und sozialen Gesetze. Auf diese Weise wurde das menschliche Individuum der Autorität der absoluten Logik unterstellt, oder aber es

⁴⁴ Die zukunftsweisenden Arbeiten der Konferenz s. in: Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athén, hg. v. Hamilkar Alivisatos, Athen 1939.

⁴⁵ M. Farantos, Δογματική και Ἠθική, S. 75, bemängelt das Werk von Androutsos, vor allem seine Ethik, für die fehlende Berücksichtigung der Kirchenväter.

⁴⁶ Vgl. dazu die grundlegenden Arbeiten u.a. von G. Florovsky, Ἐκκλησία, τὸ σῶμα τοῦ ζῶντος Χριστοῦ, Thessaloniki 1981. I. Karmiris, Ὁρθόδοξος Ἐκκλησιολογία, Athen 1973. N. Matsoukas, Ἐκκλησιολογία ἐξ ἀπόψεως τοῦ τριαδικοῦ δόγματος, EETHSTh 17 (1972) 115-214.

⁴⁷ Vgl. Anm. 40

⁴⁸ C. Yannaras, Person und Eros, S. 259.

lehnte sich heftig gegen diese Autorität auf, was die europäische Geschichte in eine tragische Polarisierung von Totalitarismus und Revolution führte⁴⁹.

Yannaras wehrt sich vehement gegen den „ethischen (kategorischen) Imperativ“ von I. Kant; der ethische Imperativ „stellt ebenfalls eine verabsolutierte noetische Größe dar und geht zurück auf das individualisierte Ethos. Dieses individualisierte Ethos stellt auf jeden Fall ein konventionelles Wertmaß dar, die objektiven menschlichen Verhältnisse werden nach Nützlichkeit gewertet, ohne jeden Bezug zum Problem der Existenz, zur Frage nach der in Wahrheit gemäßen Daseinsweise“⁵⁰. Alle diese Versuche stellen keinerlei Verbindung des Ethos zum Problem der Existenz her. „Wenn das Ethos ontologischen Inhalt hat, kann es nicht entleert werden zu den konventionellen Wertkategorien juristischen Inhalts, wie Gut und Böse“⁵¹. Darum geht es Yannaras. „Den Ausschluss einer ontologischen Scheidung von beiden, einer Differenzierung von Ethos und Sein“ meint er nun in „jener Unversehrtheit des Daseins vor dem Fall“ zu erblicken⁵²; nach dem Fall lässt sich diese ontologische Scheidung erst in der Gemeinschaft des Menschen mit dem trinitarischen Gott überwinden.

Die Gleichstellung von Ethos und Sein und die Identifikation von Ontologie und Ethik, oder besser die Rede von Ethik auf Grund einer Ontologie, Ontologie der personalen Beziehungen, versucht Yannaras nun bei Heidegger zu erblicken. Heidegger erläutert in seiner Interpretation eines Fragments von Heraklit - ἦθος ἀνθρώπου δαίμων⁵³ -, das Ethos des Menschen als die Kundgabe des Ortes, wo der Mensch bleibend wohnt: das war der Daimon-Gott des Heraklit. Demzufolge bezieht Heidegger das Ethos auf den Lebensraum oder, nach der Interpretation von Yannaras, auf die Lebensweise des Menschen; „diese Weise ist die existenziale Nähe, das Verbleiben bei Gott; das Ethos bestimme folglich, was der Mensch ist, das Wesen des Menschen“⁵⁴. Nach den Worten von Heidegger: „Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist“⁵⁵. Yannaras wirft Heidegger vor, dass er aus dieser Identifikation von Ontologie und Ethik nicht die Folgen zu ziehen vermochte.

Das Ethos als Seinsweise, konkret als Nähe und Verbleiben bei Gott, zwingt zu einer Auffassung des Seins als personale Daseinsweise. Das ist das Gegenstück von Yannaras zu Heideggers phänomenologischer Auffassung des Seins. „Das Ethos“, wie auch das Gute, „ist kein anhypostatistischer Begriff, sondern eine personale Kategorie, es ist das Maß der Bezogenheit auf die ›naturgemäße‹ oder ›wahrheitsgemäße‹ Daseinsweise, das heißt die Fülle der personalen Daseinsweise“⁵⁶. Das absolut Gute erhält also ontologischen Charakter in der Theologie „als hypostatische, auf die Person Gottes bezogene Realität, nach dem biblischen Vers: Niemand ist gut, als Gott allein“ („οὐδείς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ Θεός“, Lk 18,19). Yannaras kommt zu dem Schluss, „dass das Gute in diesem Fall offensichtlich auf das Ethos des göttlichen Lebens bezogen ist,

⁴⁹ C. Yannaras, a.a.O., S. 260.

⁵⁰ C. Yannaras, a.a.O., S. 260f.

⁵¹ C. Yannaras, a.a.O., S. 267.

⁵² C. Yannaras, a.a.O., S. 257.

⁵³ Frgm. 119, Ausg. Diels-Kranz, Bd. I, S. 177.

⁵⁴ C. Yannaras, Person und Eros, S. 262.

⁵⁵ Ebd. mit Verweis auf M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1949, S. 41.

⁵⁶ C. Yannaras, Person und Eros, S. 267

das gleichgesetzt wird mit dem Sein Gottes, mit der trinitarischen göttlichen Daseinsweise, der Fülle der personalen Gemeinschaft und Beziehung“⁵⁷.

In diesem Sinne stimmen allerdings die meisten Vertreter der neueren Orthodoxen Theologie überein: „Das Dogma der hl. Trinität ist Anfang allen christlichen Lebens als personales Leben. Die persönliche Andersheit bildet Gott im Menschen nach, ja sie stellt sogar die gemeinsame Seinsweise (κοινός τρόπος ὑπάρξεως) Gottes und des Menschen dar, das Ethos des trinitarischen Lebens, welches im menschlichen Leben abgebildet wurde“⁵⁸. Welchen Raum lässt eine solche trinitarische Abbildung im Menschen offen für seine christozentrische Wandlung, für das ζεῖν κατὰ Χριστόν⁵⁹? Wenn „das Ethos das offenbart, was der Mensch als Bild Gottes prinzipiell ist“, wie kann man das erreichen, „was der Mensch durch das Abenteuer seiner Freiheit“⁶⁰ wird, und zwar angesichts des neuen Lebens, das uns erst Christus offenbart?

3.2 Ethik auf der Basis von Dogmatik oder umgekehrt?

Die Frage von Prioritäten

Die Dogmen sind die Bedingungen, die Grenzziehung für den Ausdruck der Erfahrung der Kirche. Wenn die Frage der Priorität zwischen Dogmatik und Ethik in der Orthodoxie gestellt wird, dann wird der Typus „Ethik auf der Basis der Dogmatik“ vorgezogen⁶¹. Diese jedoch mehr akademische Einteilung und Zuordnung wird nicht konsequent durchgehalten, wenn die der orthodoxen Theologie eigentümliche Entsprechung auftaucht. Mantzaridis betont, dass Ethik und Dogmatik wie Leben und Glauben organisch verbunden sind, wobei aber hier das Leben immer die Vorfahrt hat. „Christliche Wahrheit kann man in und mit dem Leben erfahren. Die Erfüllung des göttlichen Willens ist die Voraussetzung zur Erkennung seiner Herkunft: Wer bereit ist den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt“ (Joh 7,17)⁶². In diesem Fall wird der Erfahrung der Kirche der Vorrang gegeben, wobei die Dogmen dann als die theoretischen, zeitgemähesten Glaubenssätze, oder auch „symbolische Mittel“⁶³ zur Bekleidung dieser Erfahrung erscheinen. Deshalb sucht man, heute jede Einzelheit der dogmatischen Ausdrücke auf eine entsprechende Heilserfahrung aus der Frömmigkeit der Kirche und aus dem Leben der Christen zu verweisen, zu stützen oder zu rechtfertigen. Man kann z.B. das Dogma der Trinität nicht unabhängig vom Leben der Kirche betrachten. „Damit dieses Dogma formuliert werden konnte, musste es nach menschlichen Vermögen im Leib der Kirche mit der Liebe zu Gott und zu den Nächsten gelebt werden“⁶⁴. Die Lehre von Arius wiederum stellte nicht

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ C. Yannaras, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους, S. 34.

⁵⁹ Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, OFo 8 (1994) 209: „Das christologische Dogma der hypostatischen Union erweist sich nicht nur als die Basis, worauf das sakramentale Leben der Kirche beruht, sondern auch als das Ziel, welches dasselbe Leben verfolgt“.

⁶⁰ C. Yannaras, Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους, S. 35.

⁶¹ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 57. Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik hat klar H. -J. Birkner dargestellt in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, S. 296. Das Verhältnis Dogmatik-Ethik und die Frage ihrer Zuordnung hat M. Farantos eingehend, an Hand von Entwürfen der philosophischen sowie theologischen (vor allem protestantischen) Ethik, herausgearbeitet. M. Farantos, Δογματική καὶ Ἠθική. Εἰσαγωγικά. Athen 1973. Für die neuere (griech.) orthodoxe Theologie s. S. 99-118.

⁶² G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 45.

⁶³ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 59.

⁶⁴ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 63.

nur eine dogmatische Häresie dar, sondern auch eine ethische, welche der gnadenhaften Vergöttlichung des Menschen eine ethische Vergöttlichung gegenüberstellte⁶⁵. Ich möchte nur bemerken, dass bei dieser Prozedur der Dogmengeschichte die eigentliche Geschichte manchmal ausgeklammert wird. Nach dieser Auffassung bildet die Geschichte den Ort, wo die Heilserfahrungen und die dogmatischen Ausdrücke ihre Anwendung finden; sie wird auf diese Weise als Ergebnis der Dogmenschreibung verstanden, welche nun wieder einen Ausdruck jener Umstände darstellt, die der Heilserfahrung der Gläubigen nachfolgen.

Diese Frage nach der Priorität zwischen Dogma und Ethos, bzw. zwischen Dogmatik und Ethik, würde manchen, - nicht nur in der orthodoxen Theologie⁶⁶ - vor die unlösbare Aufgabe stellen, zu definieren, wer zuerst kam das Ei oder die Henne. Wie bekannt lässt sich eine effiziente Antwort erst anhand eines evolutiven Weltbildes gewinnen. In der Sprache der Theologie würde das heißen, erst auf Grund der Eschata könnten wir die Frage der Prioritäten beantworten, ja, nach Maximos dem Bekenner lässt sich der Anfang erst aufgrund des Endes erkennen⁶⁷. Bis zu diesen Eschata lässt sich mit Matsoukas sagen: „Das Leben selbst und die Erfahrung setzen sich aus Theorie und Praxis zusammen. Sie sind zwei grundlegende Funktionen des menschlichen Lebens, das sich auf dem Weg zu seiner Vollkommenheit in dem Gottesreich befindet“⁶⁸.

Christliche Ethik wird nach Mantzaridis auf zwei Ebenen erlebt und dargestellt⁶⁹: a) Auf einer sozialen oder psychologischen, die als natürlich und menschlich charakterisiert wird, und b) auf einer geistlichen oder ontologischen, welche gottmenschlich und gnadenhaft ist. Durch Christus wurde eine neue Realität, d. h. eine neue ontologische Realität geschaffen: „wenn nun jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Tugend ist kein „psychologisches bzw. ethisches Phänomen“, sondern sie ist eine „geistliche oder ontologische Realität“⁷⁰. Das soll nicht heißen, der Mensch tut die Tugenden passiv, sondern dass sie, als Gabe des hl. Geistes, eine Frucht der Teilnahme an der Gnade des hl. Geistes sind. Durch den Glauben und die Wiedergeburt in den Mysterien erlebt der Mensch eine ontologische Wandlung. In der Feier des Gottesdienstes tritt die Orthodoxe Kirche am deutlichsten als das, was sie ist, und was sie wirkt, in Erscheinung: Volk Gottes und Leib Christi, Offenbarung Gottes in Christus durch den Heiligen Geist und Spenderin des göttlichen Lebens.

„Wenn das Problem des Geschaffenen für die Orthodoxie ein ontologisches Problem darstellt und nicht ein ethisches, dann ist es erklärlich“, bemerkt dabei Metropolit I. Zizioulas, „warum sie ins Zentrum ihrer Liturgie und ihres Lebens die Auferstehung stellt, welche nun wieder möglich geworden ist durch die untrennbare und unver-

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. A. Baumgartner, Legitimation der Theologie in der staatlichen Universität, *Orthodoxes Forum* 13 (1999) 260: „Im Zueinander der Dogmatik einerseits und der Moraltheologie und christlichen Sozialethik andererseits kommt der ersteren und nicht den ethischen Disziplinen der Primat zu“.

⁶⁷ *Maximos Homologetes*, Ambigua: PG 91, 1076A.

⁶⁸ N. Matsoukas, Κόσμος, άνθρωπος, κοινωνία κατά τὸν Μάξιμο Ὁμολογητή, Athen 1979, S. 204.

⁶⁹ G. Mantzaridis, Grundlinien christlicher Ethik, S. 44.

⁷⁰ G. Mantzaridis, a.a.O., S. 45. Anscheinend will Mantzaridis mit der Zuordnung der Tugend zu der Kategorien der Ontologie und nicht zu diesen der Ethik die Tugend davor bewahren, dass man sie als bloß menschliche Tat betrachtet. Wird aber damit nicht die Ethik als besondere Disziplin im theologischen Gebäude fraglich und nur noch als humane Anstrengung gedeutet?

mischbare Einigung des Geschaffenen mit dem Ungeschaffenen. Der Westen hingegen“, setzt er fort, „weil er das ganze Problem als ein ethisches Problem betrachtet, betont das Kreuz Christi, als Zentrum des Glaubens und des Gottesdienstes“⁷¹. Kann man wirklich das untrennbare Geheimnis unserer Erlösung, das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi, so trennen, dass man das Kreuz als Herausforderung zu einer „ethischen“ Leistung betrachtet, die Auferstehung hingegen als die Erscheinung der neuen ontologischen Realität präsentieren? Läuft hier nicht das Zentrum des christlichen Glaubens und jeder Theologie Gefahr, entweder ganz rationalisiert zu werden oder wiederum in kleine Stücke zu zerfallen, welche als einzelne belanglos für die Verwirklichung des Heils wären⁷²?

Wenn ich den Begriff der Ontologie mit dem der Dogmatik vergleiche oder besser „übersetze“, dann wird es vielleicht verständlich, warum ich am Anfang von einem gespannten Verhältnis zwischen den beiden Fächern gesprochen habe.

3.3 Dogmatik und Ethik in einer funktionalen Selbständigkeit im Rahmen ihrer inneren Durchdringung

Zum Schluss noch ein paar kritische Fragen und Bemerkungen.

Die relative Diskrepanz, welche das Wort Ethik in der heutigen Orthodoxie, aufgrund einer ontologischen Orientierung sowohl in der Ethik als auch und vielmehr in der Dogmatik erfährt, ließe sich vielleicht dadurch mildern oder abbauen, wenn man endlich begreifen könnte, dass die Rede über Ethik und Moral keine äußerliche Wiedergutmachung des Charakters des Menschen durch Gesetze und Regeln aller Art beansprucht; an sich eine rein menschliche Anstrengung oder Leistung. Mit Bonhoeffer können wir wiederholen: „eine Ethik kann nicht ein Buch sein, in dem aufgeschrieben steht, wie eigentlich alles in der Welt sein sollte, aber leider nicht ist, und der Ethiker kann nicht ein Mensch sein, der immer besser als andere weiß, was und wie etwas zu tun ist; eine Ethik kann nicht ein Nachschlagewerk sein für garantiert einwandfrei moralisches Handeln, und der Ethiker kann nicht der kompetente Beurteiler und Richter jeder menschlichen Handlung sein; eine Ethik kann nicht eine Retorte zur Herstellung ethischer oder christlicher Menschen sein“⁷³.

Auf der anderen Seite kann die ontologische Veränderung, welche das neue Leben in Christus schafft, nicht bloß als eine gegebene Wirklichkeit präsentiert werden, welche liturgisch miterlebt und nachvollzogen werden kann. Es ist vielleicht wieder an der Zeit, den anfänglichen Charakter der dogmatischen Aussagen in Erinnerung zu rufen: die dogmatischen Formeln als doxologische Äußerung des im Glauben angenommenen neuen Lebens in Christus zu verstehen, als Bild und Verheißung der neuen Schöpfung Gottes⁷⁴. Da sie jedoch noch keine vollkommene Realität ist, sich vielmehr im Werden befindet, ist der ganze Mensch und die Schöpfung aufgerufen, sich aktiv zu beteiligen und diese mitzugestalten.

⁷¹ I. Zizioulas, Χριστολογία καὶ ὕπαρξις. Ἡ διαλεκτικὴ κτιστοῦ-ἀκτίστου καὶ τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνος, *Synaxi* 2 (1982) 18.

⁷² Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, *Ofo* 8 (1994) 205.

⁷³ D. Bonhoeffer, Ethik, hg. von E. Bethge, München 1981, S. 285.

⁷⁴ H.-J. Schultz, Bekenntnis statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre, Freiburg, Basel, Wien, 1996, s. z.B., S. 132, 307-308.

„Die Systematische Theologie als Selbstklärungsprozess des christlichen Glaubens hat an dessen Wirklichkeit ihr dauerhaftes Thema. Als Reflexionsgestalt des Glaubens tendiert sie ... zu einer Eigendynamik, die den gelebten Glauben weit hinter sich oder tief unter sich lassen kann. Die Theologie kreist dann nur noch um die von ihr selbst erzeugten Probleme; die notwendige Unterscheidung von Glaube und Theologie droht in eine Beziehungslosigkeit abzugleiten“, bemerkt treffend H. Fischer⁷⁵. Es ist vielleicht wieder einmal an der Zeit, das Verhältnis der beiden (Theologie und Glauben) neu zu bestimmen. Ich möchte wieder an P. Tillich erinnern, für den der Wert jeglicher Theologie sich daran entscheidet, was sie für die Predigt leiste⁷⁶. Und das Zweite Vatikanische Konzil forderte, nach W. Kasper, im Grunde eine neue Theologie, eine mehr biblisch und Pastoral ausgerichtete Methode der Theologie⁷⁷.

Systematische Theologie kann, in ihren zwei Hauptfächern, der Dogmatik und der Ethik, als „Erfahrungstheologie“ erfasst werden, denn christlicher Glaube beruht auf Erfahrung. Darin könnten sich heute Theologen aller drei großen christlichen Konfessionen einigen⁷⁸. Allerdings sollte man die Erfahrung nicht gegen die Tradition in der Kirche ausspielen, denn schließlich beruht sie auch auf Erfahrung⁷⁹. Das historische Leben der Orthodoxen Kirche war immer der bevorzugte Ort der Theologie und eine Theologie, die nicht mehr eine Wissenschaft der christlichen Erfahrung mit einbezöge, würde sich zu einer Ideologie herabsetzen. Ihr geht es darum, zwischen dem Handeln (hier gleichzusetzen mit Ethik) und dem theologischen Reden (hier für Dogmatik) eine lebendige Verbindung aufrechtzuerhalten, um damit der Bedeutungslosigkeit einer rein verbalen Orthodoxie zu entgehen. Die Lehre der dogmatischen Theologie kann sich nicht mehr damit zufrieden geben, nur die Weitergabe eines bereits konstituierten Wissens zu sein. Sie muss auch die reflektierte gelebte Erfahrung mit einbeziehen. Das bedeutet nicht, dass die dogmatische Theologie ihre spezifische Aufgabe vom Verstehen des Glaubensinhaltes aufgeben sollte. Im Gegenteil, es wird ihr eine hermeneutische Funktion auferlegt: den bleibenden Sinn der Glaubensaussagen herauszuarbeiten, ausgehend von dem Selbstverständnis des Menschen und dem Verständnis seiner Beziehung zur Welt.

Durch die Wende zum Subjekt in der Neuzeit werden die alten metaphysischen und ontologischen Problemstellungen in anthropologische übersetzt. Theologische Aussagen sind deshalb immer, um hier mit K. Rahner zu reden, auch anthropologische Aussagen. Dennoch gehen wir einen Schritt weiter gegenüber der Sicht der Antropo-

⁷⁵ H. Fischer, *Systematische Theologie*, S. 237.

⁷⁶ Nach H. Zahrt, *Die Sache mit Gott*, München 1980, S. 332. Über eine Verbindung des Dogmas und des Ethos in der Predigt s. bei N. Matsoukas, *Δόγμα καὶ ἥθος στὸ κήρυγμα*, in: *ders.*, *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*, Thessaloniki 1992.

⁷⁷ W. Kasper, *Die Methode der Dogmatik*, München 1967, S. 10.

⁷⁸ H. Fischer, *Systematische Theologie*, S. 240: „Die Absage der frühen dialektischen Theologie an die durch Schleiermacher begründete Tradition der Erfahrungstheologie hat sich als Episode erwiesen“.

⁷⁹ Vgl. H. Wagner, *Einführung in die Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1996, S. 84: „Die Überlieferung des christlichen Glaubens durch die Jahrhunderte hindurch ist in eminenter Weise ein Prozess der Erfahrung“. Natürlich sollte man dabei klären, was überhaupt unter Erfahrung zu verstehen ist. Hilfreich wäre in dieser Hinsicht zwischen Erfahrung und Erlebnis zu unterscheiden, wie H. Wagner, a.a.O., S. 83, vorschlägt. Darauf weist auch C. Felmy hin in seinem ausführlichen Kapitel über die „Theologie der Erfahrung“, mit dem er sein Buch über die Orthodoxie beginnt. C. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990. Siehe dort weitere Lit. Vgl. auch B. Schröder, *Erfahrung mit der Erfahrung - Schlüsselbegriff erfahrungsbezogener Religionspädagogik?*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 2 (1998) 277-294.

zentrik: durch ein Denken in Beziehungen und Gemeinschaft wird die Trinitätslehre nicht bloß als reale ontologische Größe verstanden, die jedes menschliche Individuum in seinem Leben nur widerzuspiegeln braucht; sie stellt zugleich eine für die ganze Welt offene Einladung zur Teilnahme an jener Erkenntnis dar, die „Gemeinschaft stiftet“⁸⁰, weil sie selbst in der Geschichte Jesu ihre Gemeinschaft offenkundig hat.

Wenn die heutige Theologie sich mehr darum bemüht, die Bedeutung des christlichen Mysteriums in seiner Ganzheit für den heutigen Menschen und seine Umwelt sichtbar zu machen, dann kann die Dogmatik sich nicht in der Rolle der Dogmengeschichte zurückdrängen und die erreichte neue ontologische Realität nur zum Anschauen präsentieren. Die ganze Welt kann nicht zum Kloster werden, das Reich Gottes ist in seiner Vollendung noch nicht gekommen.

Geschichte ist nicht etwas statisches, das sich passiv auf Gott hin bezieht: sie ist das Handeln Gottes selbst und damit Offenbarung Gottes. Die Offenbarung kann unter dem Zeichen des Logos auch noch den Charakter einer Verheißung gewinnen: Die Person des Logos Gottes zeigt die Maßstäbe einer neuen Verheißung der ganzen Schöpfung, ja einer neuen Schöpfung. Die Theologie kann sich nicht mit einer nur theoretischen Deutung der Geschichte zufrieden geben, sie muss immer den Weg zu einer Praxis öffnen, zu einer Umwandlung der Gegenwart im Namen der Zukunft gelangen.

Die Relation zwischen Dogmatik und Ethik wird eine gespannte sein, solange die dogmatische Theologie sich damit zufrieden gibt, die traditionellen Glaubensaussagen nur zu rechtfertigen und zu erläutern, statt eine schöpferische Wiederaufnahme eben dieser Aussagen unter Berücksichtigung des zeitgenössischen Denkens zu versuchen.

Die Relation zwischen Dogmatik und Ethik stellt sich nicht als Frage von Prioritäten, sondern als eine Funktion des Lebens, des neuen Lebens in Christus. Wenn die Theologie in der alten Kirche der Ort der doxologischen Gotteserkenntnis war, dann geht ihr die Erkenntnis der ökonomischen Trinität als Inbegriff der Heilsgeschichte und der Heilerfahrung voran. Ihr Lobpreis und ihre Gotteserkenntnis antworten auf erfahrenes Heil. „Ohne die *Vita contemplativa*“, können wir mit Moltmann wiederholen, „verdirbt die *Vita activa* schnell zum Aktionismus und fällt dem Pragmatismus der modernen Leistungsgesellschaft anheim“. Um so mehr sind für Moltmann „christliche Meditation und Kontemplation im Zentrum *meditatio crucis*, Kreuzwegbetrachtung und Passionsandacht“⁸¹. Die Erfahrung des Kreuzes steht auch für die Orthodoxe Theologie im Zentrum ihres liturgischen Lebens und der doxologischen Ausrichtung ihrer Erfahrung: im Auferstehungshymnus jedes Sonntags wird bezeugt, dass durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist (Ἰδοὺ γὰρ ἦλθε διὰ τοῦ Σταυροῦ χαρὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ)⁸². Ohne die *vita activa*, so würde ich den oben zitierten Satz Moltmann's vollenden, wird die *vita contemplativa* eine Schau ins Leere, Erstaunen im Nichts⁸³. Das Christsein ist sowohl durch aktives und engagiertes Handeln und sich

⁸⁰ J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, S. 25.

⁸¹ J. Moltmann, a.a.O., S. 24.

⁸² Vgl. Th. Nikolaou, Aspekte einer Kreuzestheologie aus orthodoxer Sicht, *Ofo* 8 (1994) 205: „Die Auffassung, dass durch das Kreuz Freude in die ganze Welt gekommen ist, oder dass das Kreuz den Gläubigen Anlass zur Feier ist, mag vielleicht im ersten Augenblick respektlos erscheinen oder als zu optimistisch beurteilt werden. Ist aber nicht so, dass ... die Überwindung des Todes durch das Kreuz in der Auferstehung gipfelt?“

⁸³ Moltmann, aus den „Voraussetzungen des modernen, sittlichen, politischen oder revolutionären Praxis-

Einmischen in die Sachen dieser Welt, bis in ihrer Aufhebung im Gottesreich, als auch durch „Dankbarkeit, Freude, Lobpreis und Anbetung“ für das bereits erfahrene Heil bestimmt. Erst in dieser Durchdringung lassen Dogmatik und Ethik ihre funktionale Selbstständigkeit erkennen und kommen zur inneren Einheit, welche erst dem ganzen Leben und der Erfahrung der Orthodoxen Theologie gerecht werden kann.

begriffes“ kommend, wo die „Umwandlung der theologischen Dogmatik in Ethik oder Politik durchaus verständlich war“, versucht eben nicht die „Befreiung von der Praxis“, sondern durch die „Wiederentdeckung der Meditation, der Kontemplation, und der Doxologie“ zur „Befreiung der Praxis“ zu gelangen. Vgl. J. Moltmann, a.a.O., S. 21-25. Wenn ich hier den Weg aus der entgegenkommenden Richtung, der orthodoxen Überlieferung gehe, will ich zu jener Mitte des christlichen Glaubens gelangen, welche erst die Vollkommenheit des neuen Menschen sichtbar machen würde.

Ministry and Brokenness

Orthodox Insights into the „Authority“ of the Priesthood

von John Chryssavgis, Brookline/USA

Introduction

To define and even to describe the significance of ministry or the role of the priesthood would, in the past, often have presented an opportunity for the consideration of priesthood as a source of clerical authority or it would have succumbed to the temptation of a certain kind of triumphalism. The first temptation would, at least according to the spiritual tradition, be identified with the sin of pride; the second option would, at best, be seen as a form of naiveté. Yet the depth of the priestly ministry is neither something that is appreciated from a position of strength nor is it discerned in the clerical role of authority; nor again is it understood in terms of priestly performance and achievement. In a word, ministers and clergy have to learn to acknowledge the authenticity - and thereby the authority - of their own woundedness, and not the healing of others; their own brokenness, and not the mending of those for whom they care; their disease, and not their health. In the light of the twenty-first century, clergy should, I would submit, not so much stand tall - with any false feeling of superiority or pride before others; instead, they should be kneeling - in sincere repentance and in hopeful prayer.

In this paper, we shall endeavor to relate ministry and authority in a way different from that which one might normally expect. Rather than trying to impress upon readers particular definitions or notions of the priesthood - whether scriptural, patristic, theological, pastoral, or other - I wish to develop the above-mentioned concept of brokenness: to intimate how the clergy as spiritual directors might embrace this brokenness, how they might make others aware of it, and how we might all learn from and grow through it. In doing so, we shall in fact address certain issues which theologians do not always immediately ponder in relation with the priesthood, and which Orthodox theologians do not always even dare to touch while exploring the vocation of the clergy.

Today, many ministers are confronted with the problem of "role". People feel "called" to do one thing, yet find themselves thrust into another. Some see themselves as „Jack-of-all-trades“, while others take on the role of a social worker, or a political preacher, or a theological teacher. Still others try to empower the laity or become disillusioned with the institution. Most, however, look for one form of "success" in one area or another or at least search for the correct "formula" that will produce results, whether material or spiritual. Few speak of the significance of vulnerability or the value of humility [in the sense of humiliation] of the minister. Yet, in a very literal sense, the priestly vocation is closely connected with the Cross, and not with "suc-

cess". It is identified with the broken Body of Christ, which the clergyman is called not simply to celebrate sacramentally, but in fact to imitate mystically. On the night of His Passion, the Lord said to His disciples:

"I have given you an example, that you also should do as I have done to you" (Jn 13:15).

The priestly authority lies not simply in the commission to break the bread and share the wine, but especially in the command to do as Christ did, namely to be broken and shared as body and blood. If the power of the world is expressed in the ability to compete and consume others in the struggle for the survival of the fittest, then "it should not be so among [us as the followers of Jesus]" (Mt 20:26). The power of the Kingdom is the authority to give from oneself and indeed to give even oneself in imitation of Him who said:

"Take, eat, this is my body ... [broken for you]; drink of this all of you, this is my blood ... shed [for you and] for many" (Mt 26:20-30; Lk 22:14-22).

And when Christ commanded:

"Do this in remembrance of me" (Lk 22:19),

He was "instituting" not merely a "liturgical service" but a life-style. In remembrance, in imitation, and in succession of Him, we are to be broken for others and shared with others.

Most readers will be familiar with the book entitled *The Wounded Healer*, one of the more eloquent and sensitive writings of the late Henri Nouwen (d. 1996). This concept of woundedness or brokenness may perhaps sound somewhat negative or unduly morbid to some. Yet the idea of the priest as a wounded healer, as a person who - before all else and beyond all else - is aware of *one's personal weakness as the very source of one's personal strength*, deepens and broadens the notion of the authority of ministry as vocation and service (*diakonia*). As Nouwen describes this profound spiritual axiom:

"Making one's own wounds a source of healing ... does not call for a sharing of superficial personal pains but for a constant willingness to see one's own pain and suffering as rising from the depth of the human condition which all men share" (p. 90).

In this paper, I would like to approach three such forms of brokenness and pain, which ministers must gradually learn to realize and recognize as "rising from the depth of the human condition which all people share" and as constituting the source of personal blessing and ordained vocation:

(i) *the reality of personal sinfulness* - And here, one should underline the truth that the acknowledgement of our sin itself can lead to *communion with God* if only we can avoid what might be characterized as "the cult of piety".

(ii) *the reality of physical or emotional brokenness*. Here, one would venture to propose the truth that the acceptance of disability can lead to a deeper sense of *community with one another*, if only we can avoid what one might call "the cult of perfection".

And (iii) *the reality of cosmic fallenness*. Here, one could suggest the truth that to assume responsibility for our distortion of the world's image can lead to the seeds of a

connection of the entire world, if only we can avoid what we shall describe as “the cult of pride”.

These areas are not readily or easily discussed in any detail by clergy, but they are in fact very much part of their identity and vocation, of their very authority as ministers. We are called to appreciate the brokenness within us and around us, and to enable others to appreciate it too.

(i) Sin and Brokenness

Perhaps one of the main reasons we often feel uncomfortable or are silent about our sins is that we consider them as frightening failures, rather than as fundamental forces which need to be responsibly confronted and properly directed. We regard them as weaknesses, and not in fact as strengths. Such a way, however, may promote a false image of humility. There is almost a sense of arrogance about such an attitude, inasmuch as it fosters an unhealthy sense of independence, instead of a feeling of interdependence. It leads ultimately to a disintegration or dismemberment of the community.

And this is precisely where the Church as a community offers the gift of forgiveness. For the Church - which is otherwise called the “communion of saints” or the “Body of Christ” - considers us as people who are interdependent upon one another and upon God. Therefore, the community of believers supports us in our trials:

“if one member suffers, [writes St. Paul], then all suffer together with it; if one member is honored, all rejoice with it.” (1 Co 12:26)

However, we live of course within the context of western culture which highly values independence. We are partly formed by the socio-cultural message that we must pull ourselves up by our own bootstraps. Independence is something towards which we are asked to strive; dependence is considered as an evil and has to be avoided. To be dependent is to be weak; it is tolerable only for children, for the elderly, or for the sick. Dependence signifies disability; it indicates disease; and so it is disapproved in general by a society that expects efficiency and productivity.

Nevertheless, in a mysterious way clergy are more whole when they recognize that they are incomplete, when [they know that] they are missing something, when they lose or surrender something - whether voluntarily (through an ascetic discipline or effort) or involuntarily (through death, or divorce in the family, or some other form of brokenness, or broken-heartedness, or quite simply through a breakdown). As persons, we are more complete when we confess the hole in our soul; when we are vulnerable, and not when we are invincible; when we are brave enough to let go of unrealistic dreams and to know the reality of our limitations. Then the possibilities are indeed limitless, even transcend death itself:

“Listen [says St. Paul], I will tell you a mystery! We will not all die, but we will all be changed, in a moment, in the twinkling of an eye, at the last trumpet ... when this perishable body puts on imperishability, and this mortal body puts on immortality. Then the saying that is written

will be fulfilled: 'Where, O death, is your victory? Where, O death, is your sting?' (1 Co 15:51 f.; 54 f.)

My younger son, Julian, some time ago was reading a book called *The Missing Piece* written by the well-known children's books author Shel Silverstein. The book tells the story of a circle that was missing one piece. So it traveled far in search of the missing piece. This incompleteness, however, caused it to move rather slowly. And as a result, the circle was able to enjoy the scenery: along the way it admired the flowers and the oceans, it chatted with the butterflies and the worms, it soaked in the sunshine, the rain, and the snow. When, at last, it discovered its missing piece, it was quite naturally able to roll along at a much faster pace - but much too fast to be able to notice anything at all. So, the story ends, the circle stopped, left its piece on the side of the road, and moved on, rejoicing in the fact that it was missing a piece.

The irony is that we are not called to search for our missing piece in repentance. We are called to look for "the one thing that alone matters" (cf. Lk 10:42), for "the pearl of great price" (cf. Mt 13:45 f.), for Christ. And we discover Him, as well as ourselves, in others, in community, in the Body of Christ. Therefore, the Church is the place where we recognize that we are not called to be perfect, but to be merciful, "even as our Father who is in heaven" (cf. Mt 5:48, which is interpreted in the light of Lk 6:36). Because it is in the liturgy of the Church - which is "the work of all the people" - that we learn how to share (*koinonia*) with one another, how to be thankful (*eucharistia*) for what we are, and to be mindful (*anamnesis*) of how loved we are. There we are reminded of our vocation to serve, and not to be served (Mt 20:28); to be last and least, not first or foremost (Mt 20:16); to be authentic in all that we do, and not to hide behind any authority in whatever we actually do (cf. debtors).

In the communion of the Church, the members of the body that *seem* to be weaker are invaluable and indispensable. God has so constituted the Body of Christ that the members have the same care for one another. Each person furthermore contributes to his community, not by doing but by being. This is the way that St. Paul describes the dynamic:

"There are many members, yet one body. The eye cannot say to the hand: 'I have no need of you'; nor again the head to the feet: 'I have no need of you'". On the contrary, the members of the body that seem to be weaker are indispensable, and those members of the body that we think less honorable we clothe with greater honor, and our less respectable members are treated with great respect; whereas our more respectable members do not need this. But God has so arranged the body, giving the greater honor to the inferior member, that there may be no dissension within the body, but that the members may have the same care for one another." (1 Co 12:20-25)

The Liturgy, too, is not afraid to refer to our short-comings. It repeatedly speaks of our failings, our neglect, our hard-heartedness. Not because we are unaware of these or because the Church finds joy in reminding us of them, but because only in community we can come to know these weaknesses and overcome them. We misunderstand the message of the Liturgy if we hear it as a message of criticism, or correction, or con-

demnation. It is a message of communion, whereby we are taken to task, Sunday by Sunday, for ignoring, lying to, and hurting other people. And it is this knowledge which allows the healing to take place, and life to awaken. This knowledge is the "great understanding" that repentance is all about, according to *The Shepherd of Hermas*¹. And so we begin to feel at home, speaking openly and freely. We are enabled to make sense of the voices of our parents and of our past, to raise up the other ghosts from our growing-up years. If we are wise enough to understand our limitations, and generous enough to share, and strong enough to forgive, we will be in a position to achieve wholeness as well as to open the doors of paradise now, by widening and anticipating "the gates of repentance"².

We can refer to contemporary society as a culture of progress; in the Church however, particularly among the clergy, we have developed a cult of piety. This is because of our identification of sin and weakness with guilt and imperfection. As a result we try to avoid presenting any image of our sinful reality, of our broken existence. The clergy, for instance, often feel that they have to be there for others, that they are obliged to heal the wounds and bear the burdens of others. They forget that, in the Church, others, too, heal the clergy's *own* wounds and bear the clergy's *own* burdens.

We fail to recognize that our tragic ability to sin is our greatest gift from God. And it is only in the Church that our sin is accepted as an opportunity to encounter God, as an occasion for genuine repentance. For our sin is the authentic measure of our estrangement from and our relationship with God, the prerequisite for and starting-point of our genuine thirst for God. This, ultimately, is the joyful and hopeful "gospel" of the Church. This is the invitation to participate in the Body of Christ, to share in the communion of saints. Therefore we are no longer afraid in the Church but learn to love (cf. Jn 4:18)³.

(ii) Disability and Community

Beyond the spiritual brokenness which we have just considered there is yet another dimension that is not always readily appreciated in our communities, among our clergy, and perhaps even among ourselves. I am referring to the reality of physical, emotional, or intellectual disability. We do not talk about these things too much in society; and we certainly are not very comfortable to mention them in discussion in the Church. We belong to an age and a culture that refuses to accept mortality, vulnerability, and frailty. And yet, our society is, I feel, in many ways judged by the way it treats the disabled. The disabled show people, their relationships and their values for what they are, and for what they are worth. They remind us in a very critical way of our priorities and our preferences. I shall endeavor not to analyze mental or physical disability in abstract categories out of reverence for those who face such challenges. My own son, who has cerebral palsy, is a constant reminder to me that I have less to teach him than I have to learn from him. I shall also avoid entering too deeply into the debate about language: "disabled person" - "person with disabilities" - "differ-

¹ Mandate IV, ii, 2.

² Orthodox Hymn from the Sunday Matins of the Lenten or pre-Paschal period.

³ Cf. *Anthony*, Saying 32: „I no longer fear God, but I love Him.“

ently-abled" - "challenged"⁴. Instead I would like to address the *cult of perfection* - just as I addressed the cult of piety above - as it acts to stigmatize disability. I believe that we need to rehabilitate our sense of wholeness and community interdependence.

So let us begin with a simple question: Is a disabled person a whole person? One would expect that the natural response of most people would be "Of course." Yet, in spite of that immediate reaction, the issue is not so clear cut when we examine the historical tradition and ongoing practice of the Christian Church. Leaving aside the traditional sources, in particular the Canonical Tradition and current practice of the Orthodox Church, which leave a great deal to be desired in this regard, I would like to turn to the Canon of Scripture as an example for common interest. The Old Testament, for instance, has an ambivalent view of persons with disabilities. On the one hand, the disabled must not be mistreated or oppressed:

Lev 19:14 "You shall not revile the deaf or put a stumbling block before the blind" (cf. also *Deut 27:18-19*).

At the same time, however, persons with disabilities were unable to undertake sacred roles:

Lev 21:17-20 "No one of our offspring... who has a blemish may approach to offer the food of his God. For no one who has a blemish shall draw near, one who is blind or lame, or one who has a mutilated face or a limb too long, or one who has a broken foot or a broken hand, or a hunchback, or a dwarf, or a man with a blemish in his eyes or an itching disease or scabs (or crushed testicles)";

and the passage is continued with further language of this picturesque style. Even animals that appear lame or sick were deemed unacceptable before God (cf. *Mt 1:6-8* and *Lev 22:21-5*).

Central to such prohibitions was the concept of pollution and sin and conversely people's perception of purity and perfection. The latter concepts of so-called "purity" and "perfection" are of concern to me here. The exclusion of such persons - either from a community or from some sacred activity - symbolizes their less-than-acceptable status before the altar of God. Those who serve at the altar are seen as close to God, indeed as being in God's image. And there can surely be no "flaw" in the image of God. The sinful presumption in this way of thinking comes closer to a Hellenistic worldview rather than the patristic point of view since the idealization of beauty and wholeness, frequently accompanied by the exclusion of difference and brokenness, is more characteristic of classical Greek aestheticism rather than of healthy Christian asceticism.

One of the reasons for excluding disabled persons was the conjunction that was seen between disability and sin. The Old Testament sometimes explicitly represents disability as God's punishment for sin (cf. *Dtn 28:15; 28-29*), as we know also from the long account of Christ's healing of the blind man in the Gospel according to St. John:

"As he walked along, he saw a man blind from birth. His disciples asked him: 'Rabbi, who sinned, this man or his parents, that he was born blind?'" (*ch. 9:1-2*).

⁴ I highly recommend here the book by Nancy Eiesland, *The Disabled God*, Abingdon Press, 1994, esp. pp. 26-28.

Christ's response debunked the narrow idea of sin:

"Neither this man nor his parents sinned. He was born blind so that God's works might be revealed in him." (v. 3)

His "gentle touch" on the broken body of this blind man (cf. v. 6:11) allows us to move "from a theology of handicap to a theology of human being"⁵. The healing miracles of Jesus point beyond, to a world where humanity is no longer torn or divided.

The idea of sin is of course no longer used with reference to disability - though there is, among certain peoples and especially among those of the Mediterranean, an additional *cultural* stigma. However, today it is in fact replaced by the misconception of perfection. We witness this, for example, in the way people respond to the more subtle question whether disability should be overcome/ healed/ prevented? The traditional view is to say "yes" and to claim healing is necessary. This, by the way, further implies that disability is not only wrong, but is also *unacceptable*. Yet Jesus Himself did not heal everyone suffering from illness or disability. I think of the numbers of people around me who would prefer my son Julian being healed, as if somehow he is not whole, as if his disability renders others uneasy, as if it would be easier for others to bear rather than for Julian himself. It may be helpful to remember Christ's words:

"he was born blind so that God's works might be revealed in him."

This is precisely the reason why another person is born with sight - *so that God's works might be revealed in that person*; and this is precisely why my child was born with cerebral palsy - *so that God's works might be revealed in him*; and why each of us is the way he is - *so that God's works might be revealed in us*. It is so tempting, but at the same time ever so dangerous to present disabled persons as patient sufferers or heroic strugglers. In this way they become stereotypes for misplaced views about God's will or "normality". The way in which we exist reveals something about the diversity and beauty of God's glory and being.

In a human rights sense, persons with disabilities are entitled to services that enhance their well-being. And as a society, especially in certain countries, there is a great deal yet to be done in this matter. In a political sense, the disabled are entitled to a fair share of material resources. And as consumers, we have a great deal to learn and accept in this regard. In a community sense, the disabled ought to be accepted as full citizens. And as honest people, we must admit that we have to embrace them in this way. In a religious sense, the disabled are equal participants of faith and worship. And as churches, we are obliged to repent of our exclusive, elitist behavior. However, there is a further sense, the spiritual sense, according to which the disabled should be accepted just as they are.

Therefore our notion of perfection is of serious spiritual concern. For the disabled present an uncomfortable challenge - especially for us as clergy "endowed" with particular authority and "ordained" for particular functions - to the illusion of human greatness, perfection, and progress. We must stop seeing God as a projection of our own image; indeed, we are continually called to remember that we are made in God's image (Gn 1:26). We have already mentioned that, when Jesus appeared to Thomas after the Resurrection, He said to him:

⁵ Title of the book by David Palin, London 1992.

"Put your finger here and *see my hands*. Reach out your hand and *put it in my side*. Do not doubt, but believe" (Jn 20:27).

The risen Lord presented His *impaired* feet, His *wounded* hands and his *pierced* side. Disability does not contradict human-divine integrity. Rather, it becomes a new model of spiritual wholeness. Jesus rose *with* His wounds; so do we.

And returning to the notion of dependence on community, we might once again note our dependence on one another and on God, indeed on the entire Body of Christ. Sometimes we try to "tone down" this concept of dependence by speaking of interdependence. This suggests that we are "abled", that we consider ourselves as being in the benevolent position to give and receive. While there may be some truth to this, in the spiritual life it is crucial to know that we always receive; it is God who gives; we are always indebted to God (cf. Lk 17:10)

I would say, therefore, that dependence is a defining characteristic of the human person, an essential quality of the spiritual life, the quintessence of freedom in Christ. Of course, this is not congenial to the modern mind that considers humility as a form of abasement rather than a careful and accurate estimation of our place in the world. Dependence, or humility, is our true nature; independence houses pretence. I dare to suggest, that we pay closer attention to the disabled and to our own disability, because it is in them that we discover authentic models of spirituality and ways of salvation. Disability can show us what true humanity is - far from perfect, and yet totally loved by God. The reality of disability must serve as a criticism of our illusions and our ambitions. It reminds us that we are called simply to "be", and not to "do" or "have". Spiritual growth is not obtained by effort or achievement. Gifts are bestowed, not earned. They must prayerfully and humbly be awaited. This "silence", as our mystical tradition would perhaps prefer to call it, is the proper corrective to our incessant activity or our clerical activism. It provides an authentic measure of our spiritual standing.

This notion of prayerful waiting brings me to my third and final expression of our brokenness, as we stand - or kneel - before the twenty-first century. I am referring to our attitude toward the shattered world around us in the environmental crisis that we face. For I am convinced that the brokenness of creation reveals a further aspect of ministry and authority.

(iii) *The Shattered Environment*

There is a paradox in our concern for the environment: in spite of our admirable efforts to respond to the global eco-crisis, the situation is deteriorating. We are becoming all the more articulate about the contributing factors to the destruction of the ozone layer, all the more informed of the alarming statistics and prospects. So why is it that we are still so distant from any solution?

A simply answer, at least from the perspective of a theologian and a clergyman, is that we are not doing what we are "ordained" to do. And as an orthodox clergyman, I am called to preach the death and resurrection of Christ, to hear the confessions of sinners, to shed tears for the world, and to bury the dead.

Indeed the first step in ecological repentance is precisely confession, not any form of denial or repression. I am convinced that the most mystical of experiences is the profound realization of who we are and what we have done. We are privileged to know the effects of the world debt crisis on international poverty. This is why we have currently coined the term "eco-justice". Yet with regard to the environment, it is only proper that we recognize that we are in fact not the "good Samaritans" but the "highway robbers" (Lk 10:29f.). It is an unacceptable form of self-righteousness to imagine that we have truly cared for this world; it is God who has granted the beauty of the world, beyond and before any of our frail efforts. The best that we can do is to maintain this beauty, caringly and carefully, as its stewards.

When we assume responsibility for our sin, just as God took responsibility by "assuming the sin of the world" (cf. the Great Doxology) in all its horror, cruelty, and pain, then the situation may be gradually transformed and recreation begins to happen.

Think of it in this way: I cut down a tree. I want, in all fairness, to be creative - to build a home perhaps, or enjoy a boat. Yet I simultaneously create a problem. And so, in making a home, I have - perhaps unwillingly, possibly even unwittingly - prepared a coffin. This is not a far-fetched image. It is the startling revelation and natural consequence of the interconnectedness of all things. For in cutting a tree, I have also cut down the level of oxygen. I have buried not just the tree and the earth, but myself and my very own child. Now I behold my own soul and my own child laying in the coffin, in the earth's very soul. How can I simply dare to preach about the environment, unless I personally bear the responsibility for the tragedy of its brokenness? How can I think that I am part of the solution, until I have first realized how bound I am with the problem itself?

Instead I must kneel silently; I must weep. The dismissal hymn of the ascetic Fathers and Mothers tells of the sacred way in which "the stream of tears gives fruit to the sterile desert". St. John of Damascus (d. 749) reminds us that "the whole world is the living icon of God's face". And Dostoevsky exhorts us to embrace the earth: "the whole of it and every grain of sand". So I must venerate the earth. I must desire back my child. I must grieve the loss, perceive the sin, sense the decay, sincerely want back even the tree. I must ask for forgiveness. For this is my only hope of resurrection. And so it is death again that teaches me about life; brokenness is once more what brings about healing.

So when they tell me that there is a hole in the ozone-layer, I feel nothing ... until and unless I sense the hole, unless I grieve the missing link, recognize my own child in that hole. Only then God's hand is able to reach through the hole and transform the emptiness into the openness of His grace. Only when I can see in the face of the world the lineaments on the face of my own child, and the face of all faces - the image of Jesus Christ - that I also recognize in each tree a face, and a name, and a time, and a place, and a voice, and a cry that longs to be heard. "Can we," asks St. Augustine of Hippo (d. 430), "ask for a louder voice than that" as we move into the twenty-first century?

My *confession* before the environment then becomes a *conversion*. And so I can change my attitude to, and my treatment of nature, in order to begin a *conversation*

with my environment, a conversation of equals. I have learned that I should not treat people like things; but I also need to understand that I cannot treat things like things.

My presence, then, in this world should enhance and embrace nature, not threaten or destroy it. I should neither be arrogant in my relationship towards the world; but neither should I be autistic - locked up in my own perception of what the world is and has to offer. There is always a larger reality, a greater economy. The context of creation is larger than any single person, than you or I. And so there again is a quality of humility involved here.

Pride, curiously, is a uniquely human quality; it belongs to Adam. All other species seem to know - instinctively, in fact - where they fit in the order of things. Human beings alone seem unable to understand just when to stop, how far to go, just how much to gather. There is a kind of "cult of pride" that characterizes humanity, and the only remedy for our excess in consumption is asceticism, an ascetic restraint or discipline, which acknowledges that the earth belongs to heaven, not to us. It is a matter of doing with less - in terms of food, clothing, consumption, work, entertainment ... It is the virtue of travelling light; and we can always manage with a lot less than we might imagine. An ascetic approach not only assists us to be more sensible in our attitude to the world, but also to be more sensitive to the people around us. For the truth is that we respond to nature with the same delicacy, the same tenderness with which we respond to people. By some connection that we do not always understand, the willingness to exploit one becomes the eagerness to exploit the other.

St. Nikiphoros of the Greek Island of Chios (d. 1831) once preached that "people are poor if they do not love the trees ... If you do not love trees, you do not love God." Clergy are called to know how to serve at the altar of the heart, just as how to minister at the altar of our parish church - but also how to celebrate God's presence in the cathedral of the universe. We must communicate the truth that if we lose the forest, then we sacrifice not just an esthetical but in fact an essential quality of life: we lose our imagination and our inspiration, we lose the mystic of nature and the mystery of life, we lose our sensitivity and (as mentioned above) our own soul. The most endangered species is not the whale; and it is not even the human being. It is the very earth that we all tread, and that we all share. This is our home (the "eco-crisis" is the crisis of our *oikos*, our dwelling-place) where we, whales and people alike, live and die. This is where we must concentrate our efforts, just like the coffin in the space where I must focus my attention and pray for resurrection.

Conclusion

As we stand at the threshold of the third millennium, it may be tempting to believe that we are, as clergy, to review our past achievements and failures as well as to calculate our future visions and programs. Perhaps we are, above all, accountable - before God and people - for not embracing our failures and not accepting our weakness, ultimately for not valuing and validating our brokenness. The Scriptural model of the priestly vocation should not be sought in the arrival of Moses in the Promised Land, but rather in the departure of Abraham into the dark unknown. This is, in a sense, the mystical side of our vocation, the dark side of discipleship. Yet this dark side is then

mysteriously transformed into the light that sheds the love of God in a dark world. It is no wonder that the Church Fathers speak of God Himself in terms and images of darkness: for it is in darkness that we see God:

"The darkness", says the Psalmist, "is not darkness with you, but the night is as clear as day. The darkness and the light are both alike" (Ps 139:12).

To close with the words once more of Henri Nouwen:

"Thus ministry can indeed be a witness to the living truth that the wound, which causes us to suffer now, will be revealed to us later as the place where God intimated His new creation" (p. 98).

Yet such a "new creation" can only begin to dawn when we are, as clergy, prepared to face the darkness that is within, and not anxious to validate or justify any authority from without. Then, as the Greek poet Nikiphoros Vrettakos almost mystically observes in his poem "The first thing of creation":

"I don't know how
But (suddenly) there is no darkness left at all
The sun has poured itself inside me
From a thousand wounds."

Bothros oder Thalassa und die Frage nach der Funktion der Apsisnebenräume

von Michael Altripp, Greifswald

Schon seit einiger Zeit sind die Apsisnebenräume sowie die mit ihnen verwandten Annexräume Gegenstand der Forschung. Dabei hat die Frage nach der Funktion besonders der Apsisnebenräume einen ganz besonderen Stellenwert erhalten. Die entsprechenden Standpunkte lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die Apsisnebenräume sind in der Weise zu interpretieren, wie dies in der Vergangenheit am häufigsten geschehen ist, d.h. der nördliche Apsisnebenraum wird als Prothesis und der südliche als Diakonikon bezeichnet.

Die Apsisnebenräume sind in vielen Fällen selbstständige Kulträume, d.h. entweder eigenständige Kapellen oder völlig autonome Bemata¹.

Die Funktion der Apsisnebenräume lässt sich nicht generell festlegen. Stattdessen muss man eine multifunktionelle Überschneidung annehmen².

Einige Autoren haben in ihren Arbeiten die entsprechenden Fragen generalisierend zu beantworten versucht oder haben von einem bestimmten lokalen Gebiet ausgehend die Thesen auf die übrigen Regionen übertragen. Auch wenn dies im Einzelfall mit der gebotenen Vorsicht vorgetragen worden ist, stand doch die verallgemeinernde Absicht deutlich im Hintergrund.

Damit ergeben sich zwangsläufig einige methodische Probleme. Noch immer wissen wir zu wenig über die lokalen liturgischen Besonderheiten, so dass man in den meisten Fällen den einzelnen Kirchenräumen keine definitive Funktion zuweisen kann. Andererseits hat die bisherige Liturgieforschung auf regionale Differenzen in den gottesdienstlichen Praxen hingewiesen³. Es ist daher allein aus diesem Grunde nicht berechtigt, ohne genaue Prüfung der archäologischen bzw. kunsthistorischen Befunde eines Gebietes und den daraus abgeleiteten Rückschlüssen hinsichtlich der

¹ Vor allem Th.F. Mathews, „Private“ Liturgy in Byzantine Architecture: Toward a Re-appraisal, *Cahiers archéologiques* 30 (1982), 125-138, bes. S. 127, spricht von „tendencies toward ‘private’ liturgy“, die u.a. zu einer „multiplication of side chapels“ geführt habe; zuletzt Neslihan Asutay, Byzantinische Apsisnebenräume. Untersuchung zur Funktion der Apsisnebenräume in den Höhlenkirchen Kappadokiens und in den mittelbyzantinischen Kirchen Konstantinopels, Weimar 1998; siehe auch dies., Templonanlagen in den Höhlenkirchen Kappadokiens, Frankfurt am Main 1996, S. 135ff.

² Vgl. hierzu S. Čurčić, Architectural Significance of Subsidiary Chapels in Middle Byzantine Churches, *Journal of the Society of Architectural Historians* 36 (1977), 94-110, bes. S. 101: „The overlapping roles of subsidiary chapels and pastophories are confirmed as well by sources and iconographic programs which illuminate their purposes more fully.“ Siehe auch ders., Gračanica. King Milutin's Church and Its Place in Late Byzantine Architecture, Pennsylvania 1979, S. 75ff.

³ Vgl. vor allem R.F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, Collegeville, Minnesota 1992, aber auch H. Paprocki, *Le mystère de l'eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Paris 1993, und H. Wybrew, *The Orthodox Liturgy. The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, London 2¹⁹⁹⁰.

Funktion der Apsisnebenräume auf die Gegebenheiten in einer anderen Region schließen zu wollen.

Der Verf. hat in seiner Untersuchung der Bildprogramme der Prothesis in den Denkmälern Griechenlands die Auffassung vertreten, dass der nördliche Apsisnebenraum zumindest seit der mittelbyzantinischen Zeit als Zurüstraum angesprochen werden darf⁴. Darauf weist nicht allein die Tatsache hin, dass bei einigen Denkmälern nur der nördliche Apsisnebenraum vom Bema her zugänglich ist⁵ - was eine *conditio sine qua non* für den liturgischen Ablauf darstellt -, sondern auch das Bildprogramm. Einen diese Meinung stützenden Hinweis bieten darüber hinaus die liturgischen Quellen. Es soll hier lediglich nochmals auf die folgenden Stellen hingewiesen werden:

1) In der Sekundärliteratur ist wiederholt auf jene Passage im Liturgiekommentar des Symeon von Thessaloniki⁶ (gestorben 1429) eingegangen worden, die angeblich bestätigt, dass sich die Prothesis rechts, d.h. im Süden, und das Diakonikon links, d.h. im Norden, befinde⁷. Betrachtet man die zeitgenössischen Denkmäler in Thessaloniki selbst oder im weiteren griechischen Umfeld, so wird man dort keine Bestätigung dieser Interpretation der Symeon-Stelle finden, die verallgemeinerbar wäre. Darüber hinaus ist diese Passage ganz offensichtlich missverstanden worden. Wie der Verf. zu zeigen versuchte, hat Symeon als Interpret der Liturgie im Sinne ihrer ihr eigenen Blick- und Geschehensrichtung von Osten schauend die Prothesis als rechts und damit als im Norden befindlich bezeichnet⁸.

2) Die Diataxis des Philotheos Kokkinos⁹ (vor 1347) bestätigt diese Interpretation. Sie schreibt vor, dass der Diakon, indem er den Kleinen Einzug beginnt, das Evangelium vom Priester am Hauptaltar erhält und es anschließend „durch den nördlichen Teil“ heraus und durch den Naos zurück zur Heiligen Pforte trägt. Es gibt keinen Anlass daran zu zweifeln, dass mit diesem „nördlichen Teil“ die Prothesis gemeint ist. Zum einen nehmen sowohl der Kleine als auch der Große Einzug denselben Verlauf, wobei der zweite Einzug logischerweise seinen Ausgang von der Prothesis genommen haben muss. Dort waren schließlich die Gaben zugerüstet worden, die nun durch den Naos zum Hauptaltar gebracht werden. Zum anderen wird dieser liturgische Brauch von der heute geübten Praxis bestätigt¹⁰.

Hiermit sind wir bei einem Argument angelangt, dem man aus methodischen Gründen mit einer gewissen Skepsis gegenüberstehen mag. Dennoch ist es angesichts des eher konservativen Charakters der byzantinischen Liturgie durchaus statthaft, die liturgischen Gepflogenheiten der mittel- und spätbyzantinischen Zeit mit den heutigen zu vergleichen, um daraus gegebenenfalls Rückschlüsse zu ziehen.

⁴ M. Altripp, Die Prothesis und ihre Bildausstattung in Byzanz unter besonderer Berücksichtigung der Denkmäler Griechenlands, Frankfurt am Main 1998, S. 38.

⁵ Zu diesem und anderen Aspekten vgl. M. Altripp, a.a.O., S. 22ff.

⁶ Symeon von Thessaloniki, De sacro templo ejus consecratione: PG 155,309A.

⁷ M. Altripp, Die Prothesis (siehe Anm. 4), S. 187ff.

⁸ M. Altripp, a.a.O., 28ff.; vgl. Leo Allatios, The Newer Temples of the Greeks, übers. und hrsg. v. A. Cutler, London 1969, S. 17: „to the north the πρόθεσις“.

⁹ P.N. Trempeles, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Athen 1935, S. 6: „διὰ τοῦ βορείου μέρους“.

¹⁰ A. Kallis, Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche, Deutsch - Griechisch - Kirchenslawisch, Mainz 1989, S. 62ff. und S. 96ff.

Da sich die bisherigen Überlegungen auf die Denkmäler Griechenlands beziehen, sei aus diesem geographischen Bereich auf ein weiteres Phänomen verwiesen, das mit Bezug auf die Frage der Funktion der Apsisnebenräume weitere Anhaltspunkte bieten könnte. Es handelt sich um kleine Becken, die sich vereinzelt in den Parabemata befinden¹¹.

Das vielleicht interessanteste Beispiel hat sich im nördlichen Apsisnebenraum des Katholikon des Kaisariane-Klosters bei Athen (spätes 11. Jh.) erhalten¹². Die dortige, leicht eingezogene halbrunde Apsis wird von einer eingemauerten Tischplatte ausgefüllt. Diese ruht auf der nördlichen Seite auf einem Sockel, der leicht in den Raum hineinragt. Der größere Teil der Sockeloberfläche bietet jedoch die Auflagefläche für ein quadratisches und etwa 15cm x 15cm großes und etwa 10cm hohes Becken. Diese Anordnung lässt auf einen funktionellen Zusammenhang zwischen der Tischplatte und diesem Becken schließen. Über eine genauere Datierung lassen sich keine Angaben machen, da z.B. auch keine Malerei an dieser Stelle erhalten ist, die durch Störungen auf eine sekundäre Einrichtung schließen lassen könnte. Lediglich hinsichtlich der Tischplatte ließe sich mutmaßen, dass diese zusammen mit dem Becken angebracht worden ist, da beide aus dem gleichen Material gearbeitet sind.

In vergleichbarer Weise ist ein solches Becken in dem nördlichen Apsisnebenraum der Apostel-Kirche von Pyrgos auf Chios (13./14. Jh.) angebracht¹³. Die Störungen der Wand um das Becken scheinen darauf hinzudeuten, dass es sich hierbei um eine spätere Ergänzung handelt.

In der Peribleptos-Kirche von Mystras¹⁴ (2. Hälfte des 14. Jhs) befindet sich ebenfalls im nördlichen Apsisnebenraum an der dortigen Nordwand des nördlichen Parabema ein kleines Becken. Das gleiche gilt für die Kirche Hagios Ioannes Theologos bei Ligourio¹⁵ (Mitte 11. Jh.).

In der Athanasios-Kirche von Pantanassa nordwestlich von Monembasia¹⁶ (12. Jh.) bietet sich eine entsprechende Einrichtung in etwas anderer Gestalt dar. Dort ist in der nordöstlichen Ecke des nördlichen Apsisnebenraumes ein viertelkreisförmiger Sockel mit etwa einem Meter Höhe errichtet. Vergleichbare Konstruktionen sind häufig als Tische in den nördlichen Apsisnebenräumen oder bei einschiffigen Bauten in der nordöstlichen Ecke des Bema anzutreffen und haben dort mit größter Wahrscheinlichkeit der Proskomidie gedient. Im Falle der Athanasios-Kirche hingegen ist

¹¹ An dieser Stelle soll ergänzend lediglich auf zwei Becken hingewiesen werden, die sich von den im folgenden zu besprechenden dadurch unterscheiden, dass sie in möglicherweise frühchristliche Synthronoi eingearbeitet sind (vgl. die entsprechenden Grundrisse der Koimesis-Kirche in Apidia [10. Jh.] [A.K. Orlandos, 'Ανατολίζουσαι βασιλικαὶ τῆς Λακωνίας, *EEBS* 4 {1927} Abb.10], sowie der Georgios-Kirche von Kama-riotes auf Kreta [10./15. Jh.?] [K. Gallas - K. Wessel - M. Borboudakis, *Byzantinisches Kreta*, München 1983, Abb. 298]). Eventuell handelt es sich hier jeweils um eine Thalassa. Vgl. hierzu Anm. 24.

¹² Eigene Beobachtung. L. W. Forrest, *The Monastery of Kaisariani: History and Architecture*, Phil.D. Indiana University, 1991, geht auf diesen Befund nicht ein.

¹³ Vgl. hierzu G.A. Soteriou, *Βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς Χίου*, *Archaiologikon Deltion* 2 (1916) 33f. und Abb. 16; der Text geht jedoch auf den Befund nicht ein.

¹⁴ Eigene Beobachtung. Zur Peribleptos allgemein vgl. den neuen Beitrag von B. Schnitzer, *Zum Verhältnis von Bild und Ritus in der spätbyzantinischen Wandmalerei*. Anastasis und Stiftungskomposition der Peribleptoskirche von Mistra, *Lakonikai Spoudai* 13 (1996) 237-76.

¹⁵ S. Mamaloukos, 'Ένας άγνωστος βυζαντινός ναός στην Άρρογίδα. Ο Άγιος Ιωάννης ο Θεολόγος Παλιού Λιγουριού, *DCAH* 12 (1984) 409-440, geht auf den Befund nicht ein.

¹⁶ A.K. Orlandos, *Η Παντάνασσα τῆς Μονεμβασίας, Άρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος* 1 (1935) 139-51, geht auf den Befund nicht ein.

dieser Sockel auf seiner Oberseite nicht gerade abgeschlossen, sondern weist ein leichtes, aber deutliches Gefälle zur Wandecke auf, in der ein Loch zu erkennen ist. Diese Einrichtung kann demnach nicht als Zurüsttisch fungiert haben.

Die Panagia Gkouberniotissa von Potamies auf Kreta¹⁷ (14. Jh.) ist in ihrem Grundriss kreuzförmig und weist nur eine Ostapsis auf. Sie unterscheidet sich hierdurch von allen bisher besprochenen Denkmälern. Vielleicht hat es mit den sich daraus ergebenden beengten Verhältnissen im Bema der kretischen Kirche zu tun, dass sich das dortige Becken nicht an der Nordseite des Altares befindet - die bei einapsidialen Abschlüssen fast durchweg der Zurüstung vorbehalten ist -, sondern an dessen Südseite. In der Ecke, die sich durch die eingezogene Apsis im Südosten des Heiligtums ergibt, ist wie in der Athanasios-Kirche von Pantanassa ein Sockel errichtet, der allerdings im Gegensatz zu dieser Kirche ein Becken von etwa 25cm x 25cm trägt. Das Becken ist somit relativ groß und weist einen ebenfalls verhältnismäßig großen Abfluss im Boden auf. Auch hier ist wieder die Frage nach der Chronologie schwer zu beantworten. Der Sockel ist in einer dunkelroten Farbe gestrichen und setzt sich somit von der benachbarten Wandmalerei ab. Gleichzeitig folgt die rote Bildrahmung an der Südwand nicht den Konturen des Sockels. Es hat demnach ganz den Anschein, dass diese Einrichtung sekundär ist.

Eine Reihe weiterer Beispiele lassen sich auf Rhodos finden¹⁸. Im Bema der einzigen Apsis der ursprünglich kreuzförmigen Koimesis-Kirche von Asklepiou (11. od. 14. Jh.) ist offensichtlich sekundär ein nicht ganz halbrunder Sockel der Nordwand vorgeblendet worden. In diesen ist im oberen Abschluss ein Becken mit Abfluss integriert worden. Ebenfalls ein richtiges Becken befindet sich an der Nordwand im Bema des einschiffigen Katholikon des Kamiro-Klosters bei Massari (14./15. Jh.). Wie in Asklepiou ist es in einen Sockel integriert, der jedoch hier einen rechtwinkligen Grundriss zeigt. Er ist wie die gesamten Wände weiß getüncht, so dass nicht erkennbar ist, ob er im Mauerverband steht. Allerdings ist die Rechtwinkligkeit sowie das ganze Erscheinungsbild eher ein Anzeichen für eine neuzeitliche Ergänzung. In drei weiteren rhodischen Kirchen - Hagios Georgios o Bardas bei Apolakkia (1289/90), Hagios Merkourios in Istrios (11./12. Jh.) sowie Hagia Eirene bei Malona (vielleicht 15. Jh.) - tritt hingegen die gleiche Sockelform auf, die bereits bei der Athanasios-Kirche bei Pantanassa begegnete. Dabei fügt sich dieser Sockel viertelkreisförmig in eine Mauerecke, wobei sich die obere Fläche leicht zur Ecke hin neigt und zu einem Loch in der Wand führt. In allen drei Fällen ist eine chronologische Einordnung kaum möglich.

Ließe sich das Auftreten eines Beckens im südlichen, bei einapsidialen Lösungen dem Diakonikon zuzuschreibenden Bereich möglicherweise noch mit der Enge des Raumes erklären, so gilt dies nicht für die Verhältnisse in der Ioannes-Kirche von Roukani auf Kreta¹⁹ (11./12. Jh.). Dort befindet sich ein solches Becken im südlichen Apsisnebenraum in der Nordostecke. Dieses wird getragen von einem dünnen, viertelkreisförmigen Sockel, der in die Ecke der Nordwand und der durch die eingezogene

¹⁷ Eigene Beobachtung; zur Kirche allgemein siehe K. Gallas - K. Wessel - M. Borboudakis, Byzantinisches Kreta (siehe Anm. 11), S. 408ff., sowie S.G. Spanake, Πόλεις και χωριά της Κρήτης στο πέρασμα των αιώνων, Herakleio 1991, Bd.1, S. 228f. und Bd.2, S. 650f.

¹⁸ Vgl. hierzu A.K. Orlandos, Βυζαντινά και μεταβυζαντινά μνημεία της Ρόδου, Αρχαίον των Βυζαντινών Μνημείων της Ελλάδος 6 (1948) 61ff. sowie Abb. 49 (Hagios Georgios o Bardas bei Apolakkia) und Abb. 79 (Koimesis-Kirche von Asklepiou). Der Text geht jedoch auf den beschriebenen Befund nicht ein.

¹⁹ Eigene Beobachtung. Vgl. K. Gallas - K. Wessel - M. Borboudakis, Byzantinisches Kreta, S. 377f.

Apsis entstandenen schmalen Ostwand eingepasst ist. Das Becken selbst hat einen Durchmesser von etwa 15cm. Es ist zweitverwendet und hat ursprünglich wahrscheinlich als Basis für eine schmale Säule gedient. Die Basis ist umgedreht und auf ihrer Unterseite zu einem Becken ausgehöhlt worden, wobei auch hier ein Abfluss vorbereitet worden ist. Die ganze Konstruktion scheint zeitgleich mit dem gesamten Bau zu sein. Spuren nachträglicher Veränderungen lassen sich im Bereich des Sockels sowie des Beckens nicht erkennen. Auch kann der Sockel ehemals wohl kaum eine andere als seine jetzige Funktion besessen haben, da er nur eine sehr kleine Oberfläche bietet.

Einige der angesprochenen Becken sind demnach möglicherweise sekundär (Potamies, Pyrgos, Mystras, Ioannes-Kirche bei Ligourio), andere jedoch mit großer Wahrscheinlichkeit nicht (Pantanassa, Kaisariane, Roukani). Lediglich eine genaue Untersuchung, die z.B. auch eine Abnahme des Putzes zur Voraussetzung hätte, könnte eventuell Klarheit hinsichtlich der Datierung schaffen. Es ist allerdings denkbar, dass jener Sockel mit dem vierteilkreisförmigen Grundriss einen älteren Typ vertritt. Es hat des weiteren den Anschein, dass alle Becken aus einer Periode stammen, die sich von der spätbyzantinischen bis zur nachbyzantinischen Zeit erstreckt. Eine moderne Variante kann in der einschiffigen Panteleimon-Kirche bei Klenia besichtigt werden, wo ein handelsübliches Handwaschbecken ohne Rücksicht auf die Fresken in der Nordwand direkt neben die Prothesis-Nische eingemauert worden ist. Der Abfluss wird durch einen untergestellten Eimer sichergestellt. Mit Ausnahme jener Becken von Roukani und Potamies befinden sich alle anderen im nördlichen Apsisnebenraum (Mystras, Kaisariane, Pantanassa) und/oder bei Einraumkirchen in unmittelbarer Nähe der Nische in der Nordwand (alle Beispiele von Rhodos).

Es stellt sich schließlich die Frage nach der Funktion dieser Becken und was sich daraus für die Funktionszuweisung der Parabemata ergibt.

In einigen Fällen (Pantanassa, Potamies, Roukani) weisen die Becken eindeutig eine Abflussvorrichtung auf²⁰. Wohin sich ein solcher Abfluss fortsetzt, lässt sich jedoch lediglich bei der Athanasios-Kirche von Pantanassa²¹ nachvollziehen. Hier wird genau an jener Stelle, wo der Sockel im nördlichen Apsisnebenraum steht, ein dünnes Rohr aus der nördlichen Außenwand heraus- und sogleich wieder an der Wand heruntergeführt. Dort verschwindet es in dem den Bau teilweise umlaufenden niedrigen Mauer-sockel. Verputzspuren an der Austrittsstelle des Rohres sowie das Rohr selbst weisen darauf hin, dass es sich hierbei nicht nur um eine sekundäre, sondern auch um eine moderne Baumaßnahme handelt. Möglicherweise ist hier ein ursprünglicher Abfluss umgeleitet worden. Es kann jedenfalls aus dieser Tatsache nicht geschlossen werden, dass auch der Sockel im nördlichen Apsisnebenraum neuzeitlich sei. Wenn solche Vorrichtungen möglicherweise sekundär sind, so mag dies auch darin begründet sein,

²⁰ Der Befund konnte nicht in allen Fällen genau untersucht werden. Ein entsprechender Abfluss könnte sich demnach auch noch in einem der anderen Becken befinden. Anordnung und Gestalt der Becken entsprechen sich jedoch so sehr, dass von einer gleichen Funktion und somit auch von einem Ausguss bei allen Becken auszugehen ist.

²¹ Eigene Beobachtung.

dass es leichter war, nachträglich eine solche Konstruktion einzusetzen. Sie kann aber gleichwohl von Anfang an geplant gewesen sein²².

Geht man davon aus, dass tatsächlich alle Becken über einen Abfluss verfügen, so könnte man diese als „bothros“ bezeichnen. Hiervon wären jene Becken zu unterscheiden, die im weitesten Sinne der Bereitstellung von Wasser²³ dienten und demgemäss sinnvollerweise als „thalassa“ zu bezeichnen wären. Der funktionelle Unterschied bestünde darin, dass eine thalassa ausschließlich der Lavatio gedient haben könnte, während in den bothros Flüssigkeiten sowie kleinteilige Partikel ausgegossen worden sein könnten. Beide Einrichtungen treten in der spätantiken Architektur getrennt auf, wofür Pallas eine Reihe von Beispielen anführt. Möglicherweise bietet die Basilika von Byzari auf Kreta²⁴ (erste Phase 7. Jh.) den spätesten bothros. Thalassa und bothros treten in der nachfolgenden Zeit in der spätantiken Ausprägung nicht mehr auf. Seit der mittelbyzantinischen Zeit sind nur noch Becken in der oben beschriebenen Form anzutreffen.

Für deren Deutung bieten sich folgende funktionelle Zusammenhänge an:

Lavatio:

- an drei Stellen findet in der byzantinischen Liturgie eine Lavatio statt²⁵:
- zu Beginn der Proskomidie,
- während der Anaphora,
- am Ende der Liturgie;

die Reinigung der Altarplatte nach der Liturgie:

- entsprechend der jakobitischen Ordnung²⁶,
- zum Ende der Liturgie am Großen Freitag²⁷;

die Darbringung von Opfergaben während der Liturgie:

- Wasser,

²² Hier ist zu unterscheiden zwischen dem eigentlichen Becken und dem Abflussrohr. Das Becken kann nach Fertigstellung des Baus errichtet worden sein, das Rohr bzw. dessen Verlauf jedoch muss selbstverständlich beim Hochziehen der Mauern bereits berücksichtigt worden sein.

²³ Von diesen wiederum müssen jene unterschieden werden, die mitunter im Naos anzutreffen sind. Für letztere sei auf San Pietro von Otranto verwiesen, wo das Becken an der Südwand eingemauert ist. Vgl. hierzu Linda Safran, *San Pietro at Otranto. Byzantine Art in South Italy*, Rom 1992, S. 21 (mit weiteren Beispielen); siehe ebenso zu den entsprechenden Becken in Kappadokien bei Natalia B. Teteriatnikov, *The Liturgical Planning of Byzantine Churches in Capadocia*, Rom 1996, S. 95ff.

²⁴ D.I. Pallas, 'Η „θάλασσα“ τῶν ἐκκλησιῶν, Athen 1952, ist dieser Befund offensichtlich entgangen. Grundsätzlich ist zu dem Werk von Pallas festzustellen, dass er darin ausschließlich spätantike Denkmäler heranzieht. Ebenso stammen die angeführten schriftlichen Quellen größtenteils aus der frühchristlichen, einige wenige jedoch auch aus der byzantinischen Zeit.

Die Basilika von Byzari auf Kreta (7. Jh.) weist im südlichen Apsisnebenraum eine runde Platte im Boden (1,15 m im Durchmesser) auf, die auch jüngst wieder als Taufbecken gedeutet worden ist (S. Ristow, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster 1998, 158), bei der es sich jedoch mit größter Wahrscheinlichkeit um die Basis eines vierbeinigen Altartisches handelt. Die vermeintliche Piscina, die für Taufzwecke jedoch viel zu klein ist, hat dagegen sicherlich als Reliquiendepot gedient (vgl. I.E. Bolanakis, *Τὰ παλαιοχριστιανικά βαπτιστήρια τῆς Ἑλλάδος*, Athen 1976, Abb. X, δ-ε). Von dieser Basis ausgehend haben die Ausgräber eine Rohrleitung zu einer Senkgrube gefunden (I.F. Sanders, *Roman Crete to the 9th century*, Warminster 1982, S. 115; I.E. Bolanakis, a.a.O., S. 133, unterscheidet zwei Phasen, wobei die Konstruktion in der ersten Phase als thalassa gedient hätte und in der zweiten in eine Taufvorrichtung umgebaut worden sei). Eine solche könnte auch in den angesprochenen Fällen das Ziel der Ableitungen der Bothroi sein.

²⁵ D.I. Pallas, a.a.O., S. 13.

²⁶ D.I. Pallas, a.a.O., S. 82.

²⁷ D.I. Pallas, a.a.O., S. 145.

Milch,
Oliven²⁸,
Honig²⁹;

die Darbringung von Opfern aus dem außerkirchlichen Volkskult:³⁰

Blut von rituell getöteten Tieren (v.a. in der Region von Makedonien)³¹,
Früchte (z.B. in Kastoria)³².

Für die Interpretation der angesprochenen Becken kommen lediglich die Lavatio sowie die Reinigung der Altarplatte am Großen Freitag in Betracht, da nur diese zur eigentlichen byzantinisch-kirchlichen Tradition gehören. Darüber hinaus könnte das Wasser, das während der Proskomidie in der Prothesis³³ sowie während der Anaphora auf dem Hauptaltar³⁴ dem Wein beigemischt wird, in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen. Dies würde bedeuten, dass das Wasser, das in diesen drei Fällen in der Liturgie zum Einsatz kommt und von dem ein Rest übrig geblieben ist, am Ende des Gottesdienstes in den bothros ausgegossen worden sein könnte.

Dass auch Teile der eucharistischen Gaben auf diese Weise entsorgt wurden, darf nicht zuletzt aus Gründen der Ehrfurcht ausgeschlossen werden. Zudem wird das nicht zur Wandlung vorgesehene, d.h. bei der Zurüstung übriggebliebene Brot im Anschluss an die Entlassung als Antidoron gereicht. Zum zweiten bezeugt bereits eine Quelle³⁵ des 6. Jhs. für Konstantinopel, dass dort ggf. Kinder aus den Schulen geholt wurden, um restliches eucharistisches Brot zu verzehren.

Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, dass sich in einigen Regionen eine Tradition erhalten hat, dergemäß - wie aufgeführt - Milch, Honig oder Oliven dargebracht worden sind. Ob solche Gaben schließlich auch in einem rituellen Akt in den bothros gegeben worden sind, bleibt rein spekulativ.

Es ist allerdings angesichts der zumeist geringen Größe der Becken sowie der engen räumlichen Verhältnisse ausgeschlossen, dass solche bothroi selbst der Lavatio gedient hätten. Dies wäre allenfalls beim Becken in der Kirche von Potamies denkbar. Im übrigen wird man sich die Reinigungshandlung dergestalt vorstellen müssen, dass hierzu eine Schüssel Verwendung fand³⁶, die am Schluss des Gottesdienstes zusammen mit dem Diskos und der Patene in die Prothesis getragen und dort in den bothros ausgeleert worden ist.

²⁸ D.I. Pallas, *a.a.O.*, S. 85; betrifft Wasser, Milch und Oliven; entsprechende Traditionen gehen zurück auf Hippolit (3.Jh.) und Serapion von Thmuis (4.Jh.).

²⁹ D.I. Pallas, *a.a.O.*, S. 134; betrifft Honig und Milch; dem liegt eine Bestimmung der Synode von Karthago (3.Jh.) zugrunde.

³⁰ Vgl. D.I. Pallas, *a.a.O.*, S. 98f.; danach machte Origenes zum ersten Mal einen Unterschied zwischen dem kirchlichen und dem populär-traditionellen Opferkult.

³¹ D.I. Pallas, *a.a.O.*, S. 121.

³² D.I. Pallas, *a.a.O.*, S. 136f.

³³ Vgl. Symeon von Thessaloniki, *De sacra Liturgia*: PG 155,273D-276A.

³⁴ Vgl. Theodoros von Andida, *Commentatio*: PG 140,464B; Nikolaos Kabasilas, *Sacrae Liturgiae interpretatio*: PG 150,449D-452A; Symeon von Thessaloniki, *Expositio de divino Templo*: PG 155,741D.

³⁵ F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*, Rom 1970, S. 534, verweist auf diese Stelle bei Euagrius Scholastikos (PG 86, 2, 2769A).

³⁶ D.I. Pallas, *Ἡ „θάλασσα“* (siehe Anm. 24), Abb. 7.

Die Diataxis des Philotheos Kokkinos³⁷ schreibt in diesem Sinne vor, dass Diskos und Kelch in die Prothesis zurückgebracht werden. Was dort mit dem Wein geschieht, geht aus dieser Quelle leider nicht hervor. Es heißt dort lediglich, dass der Priester den Kelch dreimal mit Wein und Wasser reinigt. In der heutigen orthodoxen Liturgie ist es üblich, dass Priester und Diakon in der Prothesis am Zurüsttisch stehend die Reste der eucharistischen Gaben, d.h. auch den Wein verzehren bzw. austrinken und anschließend - wie dies auch die Diataxis beschreibt - den Kelch dreimal reinigen³⁸. Sofern von dieser Reinigung reines, d.h. nicht mit geweihtem Wein vermischtes Wasser übrig blieb, könnte auch dieses in byzantinischer Zeit in den bothros ausgegossen worden sein.

Blickt man in den Westen, so scheint sich ein vergleichbares Bild zu bieten. Dort gab es in der Nähe des Altares sogenannte „sacraria“, in denen „holy rubbish“³⁹ ausgeschüttet bzw. deponiert werden konnte⁴⁰. Auch in der Ruine der zisterziensischen Klosterkirche von Isoba bei Trypeti auf der Peloponnes (1263 zerstört) scheint eine trichterförmige Aushöhlung mit Abflussloch in der Sohlbank einer Nische der südlichen Apsiswand auf ein solches sacrarium hinzudeuten⁴¹. Der Brauch, irgendwelche „Abfälle“, die bei der Bereitung der eucharistischen Gaben angefallen waren, wegzuschütten, scheint demnach auch im Westen nicht unbekannt gewesen sein. Man wird ihn angesichts der bisherigen Darlegungen auch für den Osten annehmen dürfen.

Neben diesem Ergebnis lässt sich ein zweites feststellen: Mit Ausnahme der Ioannes-Kirche von Roukani und der Panagia-Kirche von Potamies treten alle Becken im nördlichen Apsisnebenraum bzw. bei einapsidialen Bauten an der Nordseite des Bema auf. Hierdurch wird deutlich, dass der nördliche Apsisnebenraum funktionell mit der Nordseite im Bema einschiffiger Bauten verwandt ist und dass sich hier die Proskomidie sowie die mit ihr in Zusammenhang stehenden Riten vollzogen. Insofern die Becken nachbyzantinisch sind, wird man in ihnen den Ausdruck einer liturgischen Tradition sehen dürfen, die den byzantinischen Brauch fortsetzt.

³⁷ P.N. Trempeles, *Αἱ τοεῖς Λειτουργίαι* (siehe Anm. 9), S. 15.

³⁸ A. Kallis, *Die Göttliche Liturgie* (siehe Anm. 10), S. 184.

³⁹ D. Parsons, „Sacrarium“: ablution drains in early medieval churches, in: L.A.S. Butler - R.K. Morris (Hgg.), *The Anglo-Saxon Church*, London 1986, S. 114.

⁴⁰ D. Parsons, a.a.O., S. 110ff. und besonders S. 112ff.; ders., *Liturgy and Architecture in the Middle Ages*, Deerhurst 1989, S. 12, verweist darauf, dass „they poured away the water and put all the surplus ashes“ in das sacrarium.

⁴¹ Vgl. B.K. Panagopoulos, *Cistercian and Mendicant Monasteries in Medieval Greece*, Chicago 1979, S. 47: „The niche was probably used as a font.“



Kaisariane, Katholikon, Prothesis: Zurüsttisch mit Becken
Photo: Michael Altripp

Dokumente

A) Patriarchal- und Synodaltomos zur Segnung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei

Gesegnet sei Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, weil er durch seinen göttlichen und allgütigen Willen Wohlgefallen daran gefunden hat, auch in dem Gebiet der gesegneten Länder von Tschechien und der Slowakei das Licht der Wahrheit und seinen Heiligen Geist auszugießen, und sie zum orthodoxen Glauben zu berufen; diesem (Glauben) schlossen sich die Gläubigen wirklich an, nachdem sie durch den Stab des Heiligen Kreuzes ergriffen wurden, nach der Mitte des 9. Jh.s, von den gotttragenden und vielgerühmten Gottespredigern und Apostelgleichen, den Heiligen Methodios und Kyrillos. In jene Länder ließ sie der mächtige Fürst von Groß-Mähren zu sich rufen, und sie wurden dorthin durch den frommen Eifer jenes heiligsten und größten unter den Patriarchen Photios gesandt.

Und durch sie, welche glühende Herzen hatten, wurde der göttliche Samen gut gesät in die fruchtbare Erde der gesegneten Völker von Tschechien und der Slowakei, von Mähren, Böhmen und den Karpaten, er keimte und wurde zu einem schönen und fruchtereichen Baum, damit der himmlische Gutsherr und unser Erlöser verherrlicht werde, aber auch damit in Ewigkeit jene gelobt und geehrt werden, sowohl von den Menschen als auch von Gott, welche ihre Herzen und Ohren geöffnet, um das Evangelium zu empfangen, und sich dem Sohn Gottes angeschlossen haben mit ganzer Seele und von ganzem Gemüt.

Es freute sich über den erfolgreichen Ausgang der Bemühungen jener Heiligen diejenige Kirche, die sie erzogen und entsandt hatte durch den göttlichen Willen zu den gesegneten Völkerscharen von Tschechien und der Slowakei, - welche Gott gegenüber fügsam waren - als sie sah, dass in diesen geheiligten Ländern, innerhalb kürzester Zeit eine vollkommene Kirche entstand, die in dem dreimalseligen und vielgepriesenen Methodios ihren ersten Erzbischof fand. So sehr wuchs jedoch die heilige Kirche im damaligen mächtigen Reich von Groß-Mähren, dass die ebenfalls starken Nachbarvölker, durch Neid und Missgunst bewogen, dieses heilige und göttliche Erbe an sich brachten und untereinander aufteilten und sich das, durch die Jahrhunderte hindurch, als eigenen Erfolg zugeschrieben haben.

Aber der allmächtige Herr, der alles leitet und regiert, hat in seiner Güte und allein durch seinen Willen beschlossen, dass ein heiliger Rest vom gläubigen Volk übrigbleibe, der den Schatz des heiligen orthodoxen Glaubens, in seinem Herzen verborgen, bewahrte. Genau dieser Rest erfuhr am Anfang des nun ausgehenden Jahrhunderts Linderung und errang seine Freiheit; so konnte er diesen orthodoxen Glauben auf herrliche Weise offenbaren und als Mysterium Gottes verkünden.

Dieser Sache also nahm sich unsere Heilige Große Kirche Christi zu ihrer Zusammenfügung an, weil sie die Sorge um alle Kirchen Gottes zur Erfüllung ihres Dienstes trägt. Da sie nie ihre Kinder vergisst und nie jemand anderem deren Fürsorge anvertraut, der nicht die Verantwortung für diese Aufgabe trägt, würdigte unsere Kirche im Jahre 1923 die Heilige Orthodoxe Ortskirche von Tschechien und der Slowakei

trotz ihrer geringen Mitgliederzahl mit der Autonomie, weil sie eine lebendige Kirche war - denn es lebt ein besseres Leben als das eigentliche Leben derjenige, welcher wie aus dem Grabe aufersteht - und in einem freien, selbständigen und liberalen Land lebt. Über diese Autonomie erließ unsere Kirche einen Patriarchal- und Synodaltomos, aufgrund dessen sich die Heilige Orthodoxe Ortskirche von Tschechien und der Slowakei bis heute gewandelt hat, obwohl es einige nicht kanonische Handlungen gegeben hat. Diese Handlungen übersehen wir in Stille und Vergebung, weil wir wissen, dass all das, was einmal gegen das Kanonische Recht verstößt und nicht im Einklang mit den Vorschriften und den Traditionen der Einen Heiligen Kirche der Orthodoxen steht, von Anfang an kraftlos und ungültig ist, niemals bestätigt wird und nie in Kraft tritt.

So durchlebt die Heilige und Autonome Orthodoxe Ortskirche Gottes in Tschechien und der Slowakei unter der Jurisdiktion des Ökumenischen Thrones einen guten Wandel im Herrn und im orthodoxen Glauben an ihn. Weil sie aber ihr Augenmerk auf eine bessere Zukunft richtete und wegen der guten Hoffnung in Christus - der will, dass alle Menschen gerettet werden - , beriet sie in synodalen wie auch allgemeinen Versammlungen und im Einverständnis des Klerus mit dem Volk, legte uns im Brief unter der Nummer 195 von 4. Juli 1998 des heiligsten Erzbischofs von Prag, ganz Tschechien und der Slowakei und von unserer Bescheidenheit geliebten Bruder Herrn Dorotheos, dies alles pflichtbewusst vor und bat um ihre Erhebung und Erklärung von einer Autonomen zu einer Autokephalen Kirche.

Darum hat auch unsere Bescheidenheit, gemeinsam mit den Heiligsten und Hochverehrten Metropoliten, welche die Heilige und Ehrwürdige Synode der Heiligen und Großen Kirche Christi bilden, überlegt und unter der Leitung des Heiligen Geistes beraten, wobei wir die kanonische Vorschrift der Heiligen Väter befolgten, welche festlegt, dass die geistige Fürsorge aller Christen, welche in den „barbarischen“ Ländern leben, das heißt außerhalb der Grenzen der Heiligen, Patriarchalen und Autokephalen Kirchen, ausschließlich dem Thron des großnamigen Neuen Roms untersteht, und beschlossen, den vorgelegten Antrag der Heiligen Synode der Autonomen Orthodoxen Ortskirche von Tschechien und der Slowakei anzunehmen, und indem wir den Eifer des Klerus und des Volkes für den orthodoxen Glauben auszeichneten, durch den vorliegenden Patriarchal- und Synodaltomos, die Heilige Orthodoxe Ortskirche in diesen frohgemuten Ländern von einer Autonomen zu einer Autokephalen Kirche zu erheben. Dabei legte die Heilige und Ehrwürdige Synode unseres Patriarchates die folgenden unerlässlichen Bedingungen fest, indem sie Gebrauch machte vom Recht ihrer Souveränität, zur Bewahrung einerseits des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Vorschriften und Traditionen, andererseits aber auch zur Ehre, zum Wachstum und zur Verherrlichung der von nun an Autokephalen Kirche.

Folgende sind die Bedingungen:

1. Die höchste Leitungsinstanz der Autokephalen Orthodoxen Ortskirche von Tschechien und der Slowakei besteht zunächst aus der Heiligen Synode der Bischöfe, die die Provinzen betreuen. Von ihnen wird von nun an der die Provinz Prag betreuende Erzbischof „Seine Seligkeit Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei“ genannt, dem Brauch gemäß, dass die ersten den Metropoliten der Ortskirchen Vorstehenden Erzbischöfe genannt werden, so wie es auch in Zypern, Griechenland und Albanien und anderswo gewissenhaft eingehalten wird. Er steht der

Heiligen Synode vor, indem er die Vorrechte innehat, die dem Ersten eines jeden Landes zukommen, gemäß dem 34. apostolischen Kanon. Die übrigen den Provinzen von Presov, Michalovce, Olomouc und Brno vorstehenden Bischöfe werden zu Metropoliten erhoben und die ihnen unterstehenden Provinzen zu Metropoliten.

Zum Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei kann jeder Bischof so wie auch jeder für dieses Amt würdige Geistliche aus der einen Autokephalen Kirche von Tschechien und der Slowakei gewählt werden.

Der jeweilige Metropolit von Presow wird auch „Exarch der Slowakei“ genannt und hat das Recht, die ehrwürdigen Metropoliten und anderen Geistlichen der Slowakei, bestimmt von der Heiligen Synode der Autokephalen Kirche von Tschechien und der Slowakei, zu kirchlichen Sitzungen einzuberufen, um ausschließlich Fragen von lokalem slowakischem Interesse zu behandeln. Die Beschlüsse dieser Konferenzen müssen unbedingt unter das Urteil und die Kontrolle der Heiligen Synode der einen Autokephalen Kirche von Tschechien und der Slowakei gestellt werden.

Über dieselbe Möglichkeit verfügt auch seine Seligkeit der Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei, für eine bessere Behandlung und zur effizienteren Bewältigung von ausschließlich lokalen Themen der Kirche Tschechiens.

Die Kirche von Tschechien und der Slowakei kann durch synodale Beschlüsse, die auf kanonische Weise durchgeführt werden, die Zahl ihrer Provinzen den pastoralen Bedürfnissen entsprechend erweitern.

2. Die Heilige Synode kommt zwar in regelmäßigen Abständen zur Bewältigung von Verwaltungsfragen zusammen, jedoch mindestens zwei Mal im Jahr, den heiligen Kanones entsprechend, zur Beratung über pastorale wie auch dogmatisch-kanonische Probleme, welche auftreten können.

3. Die kanonisch Gewählten und Eingesetzten, seine Seligkeit der Erzbischof und die Heiligsten Metropoliten verbleiben auf Lebenszeit in ihren Ämtern, es sei denn sie treten selbst zurück oder fallen von der Rechtgläubigkeit ab.

4. Die Diakone und die Priester im unwiderruflichen zweiten Stand, und die Bischöfe im ersten, werden auf Grund von Übertretungen ihrer Pflichten gerichtet und nach den heiligen Kanones auf synodaler Basis durch kanonisch zusammengesetzte Gerichte verurteilt, die zu ihrer Vervollständigung nach Erlaubnis des Ökumenischen Patriarchats Bischöfe einladen dürfen, die ausschließlich der Mutterkirche, nämlich dem Ökumenischen Thron, angehören. Die auf diese Art verurteilten Bischöfe können in der in Berufung gehenden Stimme des Ökumenischen Patriarchen Zuflucht nehmen.

5. In den heiligen Diptychen der heiligen Orthodoxen Kirchen nehmen die heilige Autokephale Kirche von Tschechien und der Slowakei und ihr Vorsteher den 14. Platz ein, unmittelbar der Autokephalen Kirche Albaniens folgend.

6. Seine Seligkeit der Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei gedenkt bei der Feier der Göttlichen Liturgie, in der Reihenfolge, „einer jeden orthodoxen Episkopie“ und in den heiligen Diptychen des Ökumenischen Patriarchen und im folgenden aller seligen Patriarchen und Autokephaler Erzbischöfe und Metropoliten, nach der Ordnung und Art des Ökumenischen Patriarchats. Die heiligen Metropoliten gedenken in den heiligen Gottesdiensten des Erzbischofs von Prag, als des ersten unter ihnen. Dem seligsten Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei wird das Recht gewährt, ein weißes Übergewand mit einem edelsteinbe-

setzten Kreuz zu tragen. Die heiligen Metropoliten tragen ein schwarzes Übergewand mit einem edelsteinbesetzten Kreuz.

7. Die Kirche von Tschechien und der Slowakei empfängt das heilige Myron der Salbung durch den Ökumenischen Patriarchen als Ausdruck der geistigen Verbundenheit mit der Mutterkirche.

8. Die heilige Synode hat zur Hauptaufgabe und zur allerersten Mission, den orthodoxen Glauben unverändert und die Gemeinschaft im Heiligen Geist mit dem Ökumenischen Patriarchat und allen übrigen orthodoxen Kirchen, zu bewahren, und trägt die Verantwortung für jede Verfehlung und das nicht nur gegenüber der Heiligen und Seligen Synode des Ökumenischen Patriarchates, sondern auch gegenüber der Großen und Herausragenden Synode, die speziell dafür einberufen werden kann, auf Sorge und Initiative des Ökumenischen Patriarchates.

9. Hinsichtlich Themen oder Fragen allgemeiner kirchlicher Natur, die die Jurisdiktionsgrenzen der jeweiligen Autokephalen Kirchen überschreiten, wendet sich seine Seligkeit der Erzbischof von Prag und von ganz Tschechien und der Slowakei an unseren allheiligen Ökumenischen Patriarchatsthron, durch den die Gemeinschaft mit jeder orthodoxen Episkopie, die das Wort der Wahrheit aufrecht erhält, gegeben ist, und sucht somit die gültige Meinung und Übereinstimmung der orthodoxen Schwesterkirchen.

Darüber hinaus erinnern wir kanonisch in diesem Tomos, gleich einem väterlichen Rat, an das „Seid standhaft und haltet an den orthodoxen Überlieferungen fest“¹, als die Grundfeste der dogmatischen Wahrheit; und auch bezüglich des Unbekannten und Zweifelhafte erinnern wir an das „Frag deinen Vater, er wird es dir erzählen, frag die Alten, sie werden es dir sagen“ (Dtn 32,7), und empfehlen daher: ein sicherer Stand ist es, niemals mehr von sich zu halten als es sich gebührt zu halten², nicht hochmütig zu sein, nicht jemanden übervorteilen zu wollen, nicht sich auf seinen eigenen Überlegungen zu verlassen, sondern demütig nach dem Willen des Herrn zu fragen, dem guten und vollkommenen.

Für alle dieses segnen wir die neue Autokephale Orthodoxe Ortskirche von Tschechien und der Slowakei, ihren ehrwürdigen Vorsteher, seine Seligkeit den Erzbischof von Prag und ganz Tschechien und der Slowakei, wie auch die heiligsten Metropoliten, den heiligen Klerus, die geheiligten Priester des Herrn und das von Gott erwählte Volk. Wir bitten unseren Gott und Retter Jesus Christus, dass Er reich seinen Segen gebe und wünschen der Kirche Standhaftigkeit und Wachstum zum Ruhm Christi und zur Rettung der Welt, den gesegneten Brüdern, Bischöfen, Priestern, Mönchen und dem nach Christus benannten Volk jeden durch Gott erdenklichen Segen und Frieden und Freude und den höchsten Ertrag für ihr Wetteifern für Christus und Seinen orthodoxen Glauben.

Im Jahr des Erlösers 1998, am 27. August

6. Zuteilung

- + Der Patriarch von Konstantinopel, Bartholomaios
- + Chrysostomos von Ephessos + Joakim von Chalkedon

¹ 2 Thes 2,15

² Röm 12,3

- | | |
|----------------------------|----------------------------------|
| + Ieronymos von Rhodopolis | + Photios von Imbros und Tenedos |
| + Symeon von Pringiponissa | + Gabriel von Kolonia |
| + Evangelos von Perge | + Kallinikos von Lystra |
| + Konstantinos von Derkoi | + Athanasios von Helioupolis |
| + Germanos von Tranoupolis | + Meliton von Philadelphia |

(Übers. aus dem Griech. von A. Wolf)

B) Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000)

(Siehe auch S. 112)

1. Wir, die mit Gottes Hilfe heute am 25. Dezember 1999 - 7. Januar 2000, am Fest der Geburt unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesus Christus im Fleische, durch Gottes Erbarmen versammelten und gemeinsam die Liturgie in der Bethlehemer heiligen Kirche der Geburt des Herrn feiernden Vorsteher der Heiligsten Orthodoxen Kirche senden aus der Höhle, die Gott aufgenommen, den Friedenskuss allen unseren Brüdern und Konzelebranten überall in der Welt und den Segen von Gott der ganzen Fülle der Einen Heiligen Katholischen und Apostolischen Orthodoxen Kirche zusammen mit allen an Christus glaubenden Menschen in aller Welt. Freut euch immerdar, Brüder, über den Herrn, unseren Gott.

2. Lob und Ehrpreis senden wir empor zu unserem in der Dreieinigkeit verehrten Gott, der in seiner Macht Zeiten und Jahre gesetzt hat, dafür, dass er uns gewürdigt hat, wohlbehalten dieses historische Datum der Menschwerdung unseres Gottes zu erleben und an jenem Ort zu weilen, „wo seine Füße standen“ (Ps 131 [132], 7), wo seine unermessliche Liebe um des Heils der Welt willen „die Himmel geneigt hat und herabfuhr“ (2 Kön 22,10). Jetzt, an der Schwelle der Beendigung des zweiten Millenniums seit der Geburt Christi steht die in der Überlieferung der Apostel und heiligen Väter verbleibende Kirche Christi mit Ehrfurcht vor der unaussprechlichen Menschenliebe Gottes, der in seiner Liebe sichtlich die Zeit von einem Träger der Vergänglichkeit und des Todes umgewandelt hat zu einem Mittel des Lebens und der Unsterblichkeit und von einem bloßen Anzeiger kalendarischer Wechsel, der zur Ordnung des menschlichen Lebens eingerichtet ward, zu einer Erfahrung der Ewigkeit.

3. Für unseren orthodoxen Glauben erweist sich die Fleischwerdung des Sohnes und Wortes Gottes in einer bestimmten Zeit und an einem konkreten Ort vor allem als eine Heiligung der Geschichte und der Welt durch ihre Umgestaltung zum Reich Gottes. Die Zeiteinteilung nach der Göttlichen Fleischwerdung in einen Zeitabschnitt vor der Geburt Christi und einen nach ihr erinnert den Menschen daran, dass von jenem Tage an die Geschichte schon nicht nur vom Blickpunkt der Kräfte dieser Welt, der politischen, militärischen oder wirtschaftlichen Macht aus gedacht ist und betrachtet wird, so als ob sie die Zeiten beherrsche, sondern vom Blickpunkt des Reiches der Göttlichen Liebe, welche den Hauptgrund in der Geschichte darstellt und deren Ankunft in der Zeit durch die Geburt des Herrn vom Heiligen Geist und der Immerjungfrau Maria bezeichnet wird.

4. Indem wir in der Erkenntnis dieser Wahrheit den Tag der Geburt des Herrn Jesus Christus an diesem heiligen Ort seiner Erscheinung feiern, blicken wir in Dankbarkeit gegenüber dem Herrn und ihrem Bildner auf die abgelaufene zweitausendjährige historische Entwicklung der Kirche, denn durch den Heiligen Geist hat er sie, die

häufig bis auf das Blut bekämpft wurde, unversehrt bewahrt - zur Bekräftigung seiner Worte, dass „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden“ (Mt 16,18). Und wirklich war das historische Leben der Kirche in diesem langdauernden Zeitabschnitt ein siegreicher Kampf mit den verschiedenartigsten Feinden, sodass sie sich mit dem Apostel nichts anderem zu rühmen vermöchte als ihrer „Schwachheiten“ (2 Kor 12,5), sie, die wortwörtlich wie mit „Purpur und Seide“ geschmückt wurde mit dem Blut ihrer Martyrer und benetzt wurde durch die „Ströme der Tränen“ ihrer ehrwürdigen Asketen. Deshalb zeigt die Orthodoxe Kirche auch weiterhin der heutigen Welt das Kreuz des Herrn, der „sanftmütig und demütig von Herzen“ (Mt 11,29), der einen jeden Menschen unabhängig von dessen Rasse, Hautfarbe, Geschlecht oder anderer Unterscheidungsmerkmale liebt - und natürlich den sündigen und „geringen Bruder“, den die Mächtigen dieser Welt häufig zur Erreichung ihrer Ziele opfern wie eine wertlose Sache.

5. In dieser zweitausendjährigen Periode ihrer Geschichte hat die Kirche Christi häufig auf Grund von Unglücken und wegen der Sündhaftigkeit ihrer Mitglieder, der Hirten wie der Herde, Wunden davongetragen und den Außenstehenden dem Anschein nach oder auch tatsächlich Anlass zur Kritik oder zum Auftreten gegen ihren allheiligen Stifter und seinen heiligen Leib, „der die Kirche ist“ (Kol 1,24) gegeben. Als tragischster Ausdruck dieser Tatsache erwies sich die in vielem vom menschlichen Egoismus und anderen menschlichen Schwächen verursachte Spaltung der christlichen Welt, die niemanden, der die Kirche liebt, gleichgültig lassen kann, und natürlich auch nicht die Bischöfe, die von Gott zu Hütern ihrer Einheit eingesetzt sind. Die Schande der Spaltung der christlichen Welt, die wir auf Grund der Gegebenheiten und der Geschehnisse der zweitausendjährigen Existenz der Kirche geerbt haben, steht uns als eine klaffende Wunde vor Augen, um deren Heilung unablässig zu beten und beständig zu sorgen und unermüdlich zu arbeiten wir alle gerufen sind. Gleichermaßen bedauern wir aufrichtig und tief die Existenz von Schismen innerhalb unserer Heiligen Orthodoxen Kirche. Noch einmal verurteilen wir diese Schismen und rufen alle Schismatiker auf, in den Schoß der kanonischen Kirche zurückzukehren.

6. Jetzt aber, da wir nach dem Ausdruck des Apostels Paulus das „hinter uns Liegende vergessen und uns nach dem Kommenden ausstrecken“ (Phil 3,13), schauen wir auf das neue Jahrtausend mit Glauben an die Vorsehung, die Liebe und das Erbarmen des allgütigen Gottes und sind uns gleichzeitig der Vielfältigkeit der Probleme, der Zeitkrise und der Bedrängnis, der der heutige Mensch ausgesetzt ist, bewusst. Als Hirten der Orthodoxen Kirche, die immer dem Menschen in seinen Problemen ein Helfer war, können wir all dem gegenüber nicht gleichgültig bleiben, was das neue Jahrtausend dem Menschen bringt und in Besonderheit dem, dass es ihm verspricht, wie ein scharf schneidendes Schwert die Probleme zu lösen und ihn vom Unglück zu befreien, gleichzeitig aber mit neuen Nöten das Überleben des Menschen als „Bild Gottes“ und Schöpfung des „Guten“ bedroht. Indem wir daher den menschengewordenen und auferstandenen Herrn als Sohn Gottes, als den einzigen Erlöser des Menschen und der ganzen Welt, als Stifter seiner Heiligen Kirche bekennen, predigen auch wir so die Buße als einzigen Weg des Heils für jeden Menschen, für jede Zeit, für jede Epoche und in allen Situationen, wie er sie gepredigt hat und wie dies unsere Väter wiederholt haben.

7. Die Tatsache, dass die derzeitige eucharistische Versammlung der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen an den heiligen Stätten Bethlehems vollzogen wird und so unsere

Einheit offenbar macht und die Gnade unseres Herrn Jesus Christus, die Liebe des himmlischen Vaters und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes empfängt, ruft uns dazu auf, mit gebeugten Knien und im Gebet den nahe Stehenden wie den Fernen diese himmlische Engelsbotschaft zu verkünden, welche in jener mystischen Nacht der göttlichen Geburt des Erlösers erklang: „Ehre sei Gott in den Höhen und auf Erden Friede, unter den Menschen Wohlgefallen!“ (Lk 2,14). Daher richten wir von diesem heiligen Ort den Aufruf an die Lenker dieser Welt, dass sie den vielersehten Frieden in dieser Region und für alle hier lebenden Völker erlangen und stärken und die in Jahrhunderten geheiligte Ordnung, den Status-quo, der heiligen Stätten achten. Eine Wallfahrt in friedlichen Zeiten zu diesen allen Christen der Welt heiligen Stätten bedeutet einen besonderen Segen und eine geistliche Aufmunterung in Christo und eine Erneuerung für jedes christliche Bewusstsein, da wir dabei - gemäß der Erkenntnis der Väter des VII. Ökumenischen Konzils - „den an ihnen aufgewachsenen, erschienenen und im Fleische erkannten und uns von der Verirrung errettenden Christus, unseren Gott“ erfahren. Da wir jetzt an dieser heiligen Stelle stehen, verspüren wir die Wichtigkeit der Worte unseres heiligen Vaters Athanasios des Großen über den menschgewordenen Herrn, „denn jener ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden, und er ist uns im Leibe erschienen, damit wir eine Vorstellung haben vom unsichtbaren Vater!“

8. Von diesem geheiligten Ort und im Namen des Urhebers des Friedens, Jesus Christus, rufen wir mit großer Liebe zu ihnen alle Völker und ihre Lenker dazu auf, für eine Beendigung der Kriege und die Lösung der zwischen ihnen auftretenden Unstimmigkeiten mit friedlichen Mitteln zu arbeiten, indem sie mit allen Kräften den Geist der Versöhnung stärken und verbreiten. Die Orthodoxe Kirche ist bereit, dabei mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln mitzuwirken, die bei weitem nicht politischen, sondern nur geistlichen Charakters sind, damit die Religion aufhört, wie dies in der Vergangenheit vorgekommen ist, ein Grund oder Vorwand für Kriege zu sein und sich stattdessen als beständiger Faktor des Friedens und der Versöhnung erweist. Erfüllt von diesem Geist wenden wir uns auch an die anderen großen Religionen, in Sonderheit an die monotheistischen Religionen des Judentums und des Islam, wobei wir planen, die allergünstigsten Voraussetzungen für einen Dialog mit ihnen um der friedlichen Koexistenz aller Völker willen zu schaffen. Auf der Basis der Lehre des Evangeliums und unserer heiligen Überlieferung verwirft die Orthodoxe Kirche den Hass gegenüber anderen Überzeugungen und verurteilt den religiösen Fanatismus, in welcher Gestalt er sich auch zeigen mag.

9. Außerdem reichen wir von diesem Ort und im Namen des Herrn Jesus, der „sich hingegeben hat für das Leben und das Heil der Welt“, herzlich unsere Hand menschenliebenden Mitgefühls und der Hilfe all denen, die irgendeiner Art von Diskriminierung ausgesetzt sind allein aus dem Grunde einer natürlichen, sozialen oder kulturellen Verschiedenheit. Das zu erwartende Bevölkerungswachstum im neuen Jahrtausend wird möglicherweise eine Reihe neuer Probleme schaffen und die Koexistenz und das friedliche Zusammenleben verschiedener Kulturen unersetzlich machen. Dies darf man allerdings nicht auf dem Wege der Ausmerzungen der spezifischen Besonderheiten der Kulturen im Schmelztiegel einer gleichmacherischen und monolithischen Globalisierung zu erreichen suchen. Wir halten es auch für unerlässlich, die Aufmerksamkeit aller an Christus Glaubenden auf die Erscheinung einer neuen Form des Götzendiens-

tes zu lenken, die darin besteht, dass Gewalt, Geld und Wohlergehen vergötzt werden, die dann sinnloserweise drohen, im Leben der Menschen die Liebe des Dreieinigen Gottes, die Freiheit, die Unwiederholbarkeit der menschlichen Persönlichkeit ebenso zu verdrängen wie den Vorgeschmack der Teilhabe am ewigen Gottesreich als dem einzigen wahren Sinn der menschlichen Existenz.

10. Bewegt von dem hohen Gefühl der pastoralen Verantwortung für unsere Herde möchten wir das Praktizieren des Proselytismus von Seiten einiger nichtorthodoxer Bekenntnisse und religiöser Gruppen in jenen Gebieten verurteilen, wo im Verlaufe von Jahrhunderten die Orthodoxe Kirche Christi ihre pastorale Sorge ausgeübt hat. Wenn sie nicht die existierende kirchlich-kanonische Struktur, die Prinzipien der christlichen Moralität und die elementare Ethik einer gegenseitigen Achtung und eines Verstehens auf echt christlicher Ebene beachten, werden in ihrem Ergebnis unannehmbare Probleme die Folge sein, die im neuen Jahrtausend zwischen diesen Christen selbst entstehen werden. Wir nähren die Hoffnung, dass diese Kirchen und Gruppen die kanonischen Rechte, die Freiheit und die Wahrheit einer jeden der orthodoxen Kirchen achten.

11. Das Nahen des dritten Jahrtausends seit Christi Geburt findet den Menschen angesichts eines stürmischen wissenschaftlichen Prozesses, der unter Mitwirkung der Technik die Befreiung von vielen Krankheiten und eine Verbesserung der menschlichen Lebensqualität verspricht. Die Kirche begrüßt mit großer Freude diese Anstrengungen, vermerkt aber auch die Gefahr, die in einem radikalen Eingreifen des Menschen in die Strukturen und den Bestand der genetischen Eigenheit der Lebewesen verborgen liegt, wie auch das Verderben einer unbedachten und egoistischen Einmischung des Menschen in die natürliche Umwelt, als deren Ergebnis das Gleichgewicht zerstört wird, das die Lebensfähigkeit dieser Umwelt ermöglicht. Angesichts dieser Gefahr rufen wir alle verantwortlichen Personen dazu auf, dass sie der Freiheit und Einzigartigkeit der menschlichen Person und der Integrität der göttlichen Schöpfung dienen, indem sie Grenzen ziehen, in denen sich die Wissenschaft entwickeln kann. Außerdem scheinen für das neue Jahrtausend große soziale Probleme besonders gefährlich zu werden, unter denen schon jetzt Einzelpersonen wie ganze Völker leiden. Dies sind etwa die Arbeitslosigkeit, sind Hunger und eine sich ausweitende Kluft zwischen Reichen und Armen, eine grausame Form der Arbeit, der Handel mit menschlichem Leben, unheilbare Krankheiten und schwere menschliche Leiden. Die Orthodoxe Kirche hält besonders die Lösung der kritischen Probleme für wichtig, die die Jugend unserer Zeit von einer geistlichen Erziehung, von Moralität und sozialer Orientierung abhalten, von der doch in vielem die Zukunft der menschlichen Gesellschaften und der Menschheit überhaupt abhängt. Die Hinwendung zu den „Begierden des Fleisches und den Begierden der Augen“ (1 Joh 2,16), zu einem fälschlich so genannten Verständnis von Religionen und Ideologien, die Zunahme der Drogen und die unbedachte Abwendung vom Leben in Gott zu einer wahnwitzigen Lebensform bringen einen Geist des Niedergangs und rufen im Endergebnis einen vorzeitigen geistlichen und biologischen Niedergang der Jugend hervor. Die Fürsorge, Liebe und besondere pastorale Sorge der Kirche für die Kinder und die Jugend sind - nach dem Beispiel des Segens und der Liebe des ewigen Vorbildes für die Jugend, des Herrn Jesus, für sie - beständig und unwandelbar, damit solchermassen das Wirken der Jugend auf dem Feld des evangelischen Glaubens und des Lebens in der Kirche zu einer süßen

Frucht für die Welt werde. Als selbstverständlich erscheint die Ausdehnung der Hirten Sorge der Kirche auch auf das gottgeschaffene Element der Familie, die immerdar und unbedingt auf der Heiligkeit des geheiligten Mysteriums der christlichen Ehe basiert. Quell zur Inspiration, zur Kraft und zur Erleuchtung bei der Lösung aller genannten Probleme ist das Licht des Evangeliums und das aktive Leben der Heiligen unserer Kirche. In diesem geistlichen Licht und mit Hilfe des Kriteriums der Achtung der Menschenrechte auf internationaler Ebene ist es notwendig, die verwandten Tendenzen der Reorganisation zu kontrollieren, mit deren Hilfe neue staatliche Gebilde erreicht werden sollen, wobei die bestehenden entweder verschmolzen oder mit schon existierenden Einheiten vereint werden sollen. Bei dieser Entwicklung muss unbedingt der Willensfreiheit der interessierten Völker Rechnung getragen werden und es dürfen weder Gewalt noch ihnen fremde Ideen angewandt werden. Dabei verwerfen wir jegliche Tendenz zum Nationalismus oder Rassismus, der danach strebt, die orthodoxe Ekklesiologie zu ersetzen.

12. Brüder und Kinder im Herrn! Dieser heilige Ort Bethlehem erstrahlt jetzt durch die Gnade des in der Dreieinigkeit verherrlichten Gottes als Ort eines die ganze Welt umspannenden geistlichen Interesses und richtet jetzt durch uns diese Botschaft der Einheit, der Liebe, des Friedens und des Segens an alle Welt. Die Pflicht eines jeden Christen ist es, diese himmlische Botschaft zu empfangen, um das neue Jahrtausend mit reinem Herzen, mit Demut und Buße zu beginnen. Mögen uns nicht Gefühle der Furcht und des Pessimismus bestürmen. Die Botschaft der Apostel ist in diesem Fall die nützlichste und aktuellste: „Die Hoffnung lässt nicht zu Schanden werden, weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben!“ (Röm 5,5). Der Erlöser Christus schenkt den Menschen den Ausweg aus einer jeden Notlage. Christus schenkt der Welt seinen Frieden, wie er selbst es gesagt hat: „Frieden lasse ich euch zurück, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh 14,27). Christus ist der Heiland der Welt und eines jeden von uns. „Es ist keine Rettung in einem andern, und es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel, der den Menschen gegeben wäre, in dem wir gerettet würden“ (Apg 4,12). Das Frucht bringende Wirken des heiligen Gottes in der Welt erhöht die menschliche Ohnmacht, und „was den Menschen unmöglich ist, ist Gott möglich“ (Lk 18,27). Wir orthodoxen Christen schöpfen die persönliche Wiedergeburt und die Heiligung aus der Teilhabe am heiligen Mysterium der Göttlichen Eucharistie, in dem wir teilhaftig werden des Leibes und Blutes des Herrn zur Nachlassung der Sünden und zum ewigen Leben. Deshalb beugen wir jetzt bei dieser eucharistischen Versammlung zusammen mit der ganzen Orthodoxen Kirche fromm unsere Knie vor dem allmächtigen Herrn, der auferstrahlt ist aus der Höhle als die Sonne der Gerechtigkeit, der in der Welt ein Vorbild des Lebens hinterlassen und uns am Kreuz erlöst hat von der Knechtschaft des Feindes und uns durch seine glorreiche Auferstehung das ewige Leben geschenkt hat. Von diesem Ort der Geburt des Erlösers und Herrn ausgehend und immer zu ihm hin wandernd beten wir und glauben, dass wir alle, wieder geboren im Heiligen Geist, in das neue Jahrtausend eingehen werden. Brüder, „alles aus Gott Gezeugte besiegt die Welt, und dies ist der Sieg, der die Welt besiegt hat: unser Glaube!“ (1 Joh 5,4). Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch allen. Amen!

Der Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios**

Für das Patriarchat von Alexandrien: Metropolit **Chrysostomos** von Karthago

Für das Patriarchat von Antiochien: Metropolit **Johannes** von Pergamon

Der Patriarch der Heiligen Stadt Jerusalem und Ganz Palästinas **Diodoros**

Der Patriarch von Moskau und der ganzen Rus' **Aleksij**

Der Serbische Patriarch **Pavle**

Der Rumänische Patriarch **Teoctist**

Der Bulgarische Patriarch **Maksim**

Der Katholikos-Patriarch von ganz Georgien **Ilija**

Der Erzbischof von Zypern **Chrysostomos**

Der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland **Christodoulos**

Der Metropolit von Warschau und ganz Polen **Sawa**

Der Erzbischof von Tirana und ganz Albanien **Anastasios**

Für die Kirche von Tschechien und der Slowakei: Bischof **Ioann** von Michalovce
(*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 18-22)

C) Weitere gemeinsame Orthodox-Lutherische Texte

In dieser Zeitschrift erscheinen ziemlich konsequent in deutscher Sprache die verschiedenen Texte, die Interorthodoxe Theologische Kommissionen mit entsprechenden Kommissionen der anderen Kirchen gemeinsam verabschieden. Erstaunlicherweise werden sie meistens in den vielen anderen deutschsprachigen theologischen Zeitschriften einfach ignoriert. Auch die vier ersten gemeinsamen Erklärungen des offiziellen Orthodox-Lutherischen Dialogs sind bereits gedruckt worden (Vgl. *Th. Nikolaou*, Der Offizielle Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, *Ofo* 4 [1990] 83-98; und *Ofo* 8 [1994] 105-108. Für die drei ersten siehe auch *H. Meyer u.a. [Hgg.]*, Dokumente wachsender Übereinstimmung ..., Bd. 2, Paderborn-Frankfurt 1992, S. 258-271. *Lutherischer Weltbund [ed.]*, Lutheran-Orthodox Dialogue. Agreed Statements 1985-1989, Genf 1992). Für die Leser des Orthodoxen Forums und der Vollständigkeit halber werden in diesem Heft auch die zwei letzten Erklärungen veröffentlicht, obwohl dies schon geschehen ist (Vgl. *Th. Nikolaou*, Der Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, in: *Evmenios von Lefka, A. Basdekis und N. Thon [Hgg.]*, Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortsbestimmung an der Jahrtausendwende, Festschrift f. A. Kallis, Frankfurt a. M. 1999, S. 266-277).

Th. N., München

Erklärung V:

Die Autorität der Kirche und in der Kirche

B. Das Verständnis des Heils im Lichte der ökumenischen Konzile

Auf der fünften Tagung der Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission im Jahre 1989 in Bad Segeberg (Deutschland) wurde beschlossen, die Dialogarbeit unter dem neuen Thema: „Die Autorität der Kirche und in der Kirche“ fortzusetzen. Dieses Thema wurde mit besonderem Bezug auf die ökumenischen Konzile auf der siebten Tagung der Gemeinsamen Kommission im Jahre 1993 in Sandbjerg (Dänemark) weiterbesprochen und endete mit einer Gemeinsamen Erklärung. Man kam überein, auf der Plenarsitzung der achten Tagung der Gemeinsamen Kommission im Jahre 1995 in Limassol (Zypern) folgendes Thema zu behandeln: „Verständnis des Heils im Lichte der ökumenischen Konzile“.

I. Das Geheimnis Gottes und verbindliche Lehrformulierungen

1. Der Dreieinige Gott ist das Mysterium, in dem wir „leben, weben und sind“ (Apg 17,28). Dies Mysterium, das an Pfingsten durch die Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart wurde, wird beständig in der Kirche gelebt und erfahren. Die Lehrformulierungen der sieben ökumenischen Konzile bringen die Kontinuität des apostolischen Glaubens im Leben der Kirche zum Ausdruck und sind Leitlinien für das christliche Leben. Diese Lehrformulierungen befähigen die Gläubigen, die Herrlichkeit Gottes recht zu verehren, zu preisen und zu bezeugen.

2. Das Geheimnis Gottes darf nicht mit Lehrformulierungen über die Heilige Dreieinigkeit und die Inkarnation verwechselt werden. Diese Lehrformulierungen sind auch die nötigen Wegweiser auf dem schmalen Pfad, die den Gläubigen helfen, häretische Abweichungen und Götzendienst zu vermeiden, die entstehen, wenn theologische Spekulation mit dem Sein und Wesen Gottes und der Personen der Heiligen Dreieinigkeit verwechselt wird.

nigkeit gleichgesetzt wird. „Es ist unmöglich, Gott auszudrücken, und noch viel unmöglicher, Ihn überhaupt zu begreifen“ (*Gregor der Theologe*, Oratio 28, Theologica 2,4: BEP 59, 221).

3. Sowohl die Orthodoxie unserer Lehre als auch die Wirklichkeit unserer Teilhabe am Leib Christi manifestiert und bewährt sich in einem Leben, von dem wahrhaftig mit Paulus gesagt werden kann: „Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben hat“ (Gal 2,20).

4. Als Lutheraner und Orthodoxe bekräftigen wir, daß Christen unter der Leitung des Heiligen Geistes durch den Glauben an die Erfahrung Gottes als Geheimnis wachsen, daß dieser Glaube sich nährt aus der Liturgie der Kirche, aus dem apostolischen Glauben, aus dem Gebet und der Teilhabe am täglichen Leben der Ortsgemeinde.

5a. Orthodoxe und Lutheraner sind sich einig in der Lehre von Gott, der Heiligen Dreieinigkeit, wie sie auf den ökumenischen Konzilen von Nikaia und Konstantinopel formuliert wurde, und in der Lehre von der Person Christi, wie sie von den vier ersten ökumenischen Konzilen formuliert wurde. Die Väter der vier Konzile verwarfen die arianische und eunomianische Meinung, daß der Logos, der „Engel des großen Rates“ (Jes 9,6 LXX), vor allen Zeiten geschaffen wurde, und bestanden darauf, daß der Logos „eines Wesens mit dem Vater“ (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ) ist. Sie verwarfen auch die Meinung der Nestorianer, daß der von der Jungfrau Maria Geborene nicht der Logos selbst sei, sondern der Logos nur dem von der Jungfrau Maria Geborenen einwohne. Kurz gesagt, die Väter der Konzile versicherten, daß der von der Jungfrau Maria Geborene Gott ist seinem Wesen nach und nicht nur aufgrund des Willens des Vaters und daß er in seiner Menschlichkeit mit uns eines Wesens (ὁμοούσιος) wurde. Die Einheit zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos ist nach dem Konzil von Chalkedon „unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert“. Die darauffolgenden ökumenischen Konzile bekräftigten diese Lehren und wendeten sie im Falle neuer Glaubensherausforderungen an. Das fünfte ökumenische Konzil nahm zwei theologische Terminologien im Bekenntnis des einen Herrn Jesus Christus als orthodox an. Das sechste ökumenische Konzil bekräftigte die beiden den zwei Naturen entsprechenden Willen und Energien der einen Person des menschengewordenen Logos mit ihren jeweiligen Eigenschaften. Das siebente ökumenische Konzil zog aus der Bestätigung der hypostatischen Union in Christus Schlussfolgerungen für die Ikonenverehrung.

5b. Wir stimmen diesen grundlegenden Lehren zu und bekennen Jesus Christus, den Logos, der für uns und um unserer Seligkeit (σωτηρία) willen vom Himmel herabgestiegen ist, durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria Gestalt annahm und um unseretwillen gekreuzigt wurde, auferstanden und erhöht zur rechten Hand des Vaters ist. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten.

5c. Wir bekräftigen, daß zwischen Ostern und der endgültigen Parusie der Heilige Geist, der Herr und Lebensspender, „den ich [Jesus Christus] euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht“ (Joh 15,26), die Glaubenden in den Leib Christi beruft, sammelt, erleuchtet und verherrlicht.

5d. Wir bekräftigen, daß das Heilswerk (οἰκονομία) des Dreieinigen Gottes die ganze sündige Menschheit umfaßt. „Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit

sich selber“ und ruft durch den Dienst der Versöhnung alle Menschen: „Laßt euch versöhnen mit Gott!“ (2 Kor 5,19-20).

5e. Dies sind die Lehrformulierungen der apostolischen und orthodoxen kirchlichen Lehre über das Heil.

II. Rechtfertigung und Verherrlichung als Beschreibung des Heils

6. Die Sprache, mit der die Konzile und die Väter der Alten Kirchen das biblische Zeugnis vom Heil ausgedrückt und geklärt haben, ist die privilegierte, einzigartige und nicht ersetzbare christliche Sprache. Nach ihrem Verständnis ist das Heil unsere Befreiung aus der Sklaverei des Teufels und des Todes sowohl im Alten als auch im Neuen Testament sowie unsere Teilhabe am Leben Christi, der den Tod durch seinen Tod zunichte machte und Leben schenkt denen, die im Grabe liegen. In diesem Zusammenhang ist Rechtfertigung (δικαίωσις) die Befreiung von der Herrschaft des Teufels und die Wiederherstellung unserer gerechten Beziehung zu Gott. Diejenigen, die so gerechtfertigt sind, werden verherrlicht (Röm 8,30) im Leib Christi, der Kirche. Durch die Taufe und Teilhabe an den anderen Geheimnissen (Sakramenten) der Kirche werden die Glaubenden auferweckt zu einem neuen Leben, und ihnen ist Auferstehung geschenkt in Christus zusammen mit den Heiligen und Propheten des Alten Testaments. Gott gib ihnen im Heiligen Geist die Kraft, durch die Läuterung und Erleuchtung des Herzens hindurchzuschreiten und „mit allen Heiligen“ (Eph 3,18) bei der Verherrlichung (Mt 17,2; Joh 17,22; 2 Kor 3,18; 2 Pet 1,4) anzulangen. Verherrlichung mag in diesem Leben in verschiedenen Gestalten auftreten und verschiedene Dauer haben und wird im nächsten Leben von Herrlichkeit zu Herrlichkeit ohne Ende schreiten.

7. Die Lehren der ökumenischen Konzile und der Väter - sowie der Heiligen Schrift - müssen in allen menschlichen Sprachen von Generation zu Generation überliefert werden, denn Gott will, daß alle Menschen in den Besitz der Wahrheit kommen (vgl. 1 Tim 2,4). Im Neuen Testament wird das eine Geheimnis des Heils in unterschiedlichen, aber im wesentlich komplementären Begriffen wie Heiligung, Rechtfertigung, Erlösung, Annahme, Befreiung, Verherrlichung usw. ausgedrückt. Bei der Auslegung des apostolischen Lehrens über das Heil haben unsere zwei kirchlichen Traditionen verschiedene Akzente gesetzt.

8. Für die Orthodoxe Kirche ist das Heil eine freie Gabe Gottes, die allen Menschen in Jesus Christus dargebracht wird (vgl. 1 Tim 2,4; Joh 3,17). Sie müssen diese Gabe sowohl frei wählen (Apk 3,20) als auch dafür arbeiten (vgl. 1 Kor 3,13; 15,58; Phil 2,12). Nach Paulus ist dies Synergia (συνεργία) - Mitarbeit (vgl. 1 Kor 3,13; 15,58; Phil 2,12). Wird diese Gabe der göttlichen Gnade im Glauben angenommen, wird Christus wahrhaftig durch das Wort Gottes und die Geheimnisse der Kirche zum Arzt für Seele und Leib der Gläubigen im Heiligen Geist. Er läutert ihre Herzen (vgl. Ps 50/51,10; Apg 15,9) und erneuert fortwährend ihren Geist (vgl. Röm 12,2; 2 Kor 4,16), und führt sie so von der Erleuchtung/Rechtfertigung (vgl. 2 Kor 4,6), die gekennzeichnet ist vom Gebet im Herzen (Röm 8,26; Eph 5,19; 6,18; Kol 3,16) und dem Einhalten der Gebote (vgl. 1 Joh 3,22), zur Verherrlichung (vgl. Joh 17,2; 1 Kor 12, 26). Die Orthodoxe Kirche ist nicht der Ansicht, daß die Menschheit die Schuld der Sünde Adams ererbt hat und deshalb der ewigen Verdammnis wert ist oder daß Gott aus den Schuldigen nur einige wenige ohne persönliches Verdienst zur Erlösung auserwählte

oder Christus am Kreuz nur für einige und nicht für alle starb oder daß Christus nur die für den Himmel prädestinierten Sünder liebt oder daß Christus gekreuzigt wurde, um Gott mit der Menschheit zu versöhnen.

9. Die Lutheraner verstehen Gottes Heilswerk in Christus durch den Heiligen Geist vor allem mit Hilfe des Begriffs der „Rechtfertigung“. Für die Lutheraner ist Rechtfertigung Gottes gnädige Erklärung der Sündenvergebung um des gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus willen und gleichzeitig die freie Gabe eines neuen Lebens in ihm. Durch das liturgische Leben, die Predigt und die Sakramente der Kirche macht uns der Heilige Geist den Glauben an das Evangelium möglich, d.h. an Gottes gnädige Verheißung der Vergebung und des neuen Lebens. Diese Verheißung wird allein durch den Glauben empfangen - „sola fide“; das heißt, daß das Heil allein aus Christus kommt und nicht aus irgendwelchen menschlichen Werken oder Verdiensten. Im Glauben vertrauen sich Christen gänzlich Gottes Gnade in Christus für das Heil an. Auf diese Weise treten sie in eine neue Beziehung mit Gott ein, mit Paulus' Worten: „Da wir nun gerecht geworden sind durch den Glauben, haben wir Frieden mit Gott durch unseren Herrn Jesus Christus“ (Röm 5,1). Rechtfertigung ist wahre Teilhabe an Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch. In der Kirche hat der Gläubige an Christus und all seinen Gaben teil und nimmt somit auch am göttlichen Leben teil. Die Anwesenheit Christi im Glauben übt wirklich einen Einfluß auf die Gerechtigkeit Christi in uns aus und führt die Gläubigen zu der Heiligung ihres Lebens. Auf diese Weise wirken die Gläubigen ihr Heil mit Furcht und Zittern im Vertrauen darauf, daß Gott in Christus in ihnen beides wirkt, das Wollen und das Vollbringen nach seinem Wohlgefallen (Phil 2,12-13).

10. Lutheraner und Orthodoxe sind sich einig, daß die ökumenischen Konzile der Alten Kirche eine spezielle Gabe Gottes an seine Kirche sind. Die Konzile sind über die Jahrhunderte hinweg ein verbindliches Erbe gewesen, denn sie bewahren die prophetische und apostolische Wahrheit und stellen Richtlinien für die Läuterung und Erleuchtung des Herzens bis zur Verherrlichung in Christus für das Heil und die Rechtfertigung der Menschheit zur Verfügung.

11. Lutheraner und Orthodoxe müssen ihre unterschiedlichen Auffassungen von Heil als Läuterung, Erleuchtung und Verherrlichung mit Hilfe von „synergia“ aus der orthodoxen Lehre und Tradition und als Rechtfertigung und Heiligung mit Hilfe von „sola fide“ aus der lutherischen Lehre und Tradition noch weiter prüfen.

Limassol/Zypern, 1.-8. August 1995

Erklärung VI:

Autorität der Kirche und in der Kirche im Lichte der ökumenischen Konzile

C. Heil: Gnade, Rechtfertigung und Synergie

Das bereits 1989 in Bad Segeberg (Deutschland) und 1991 in Moskau (Rußland) vorgeschlagene allgemeine Thema „Autorität der Kirche und in der Kirche im Licht der ökumenischen Konzile“ der Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission wurde 1993 in Sandbjerg (Dänemark) endgültig angenommen. 1995 kam die Achte Tagung der Gemeinsamen Lutherisch-Orthodoxen Kommission in Limassol (Zypern) zum Schluß ihrer Erklärung über „Das Verständnis des Heils im Licht der ökumenischen Konzile“ überein, daß „Lutheraner und Orthodoxe ihre unterschiedlichen Auffassungen von 'synergia' in der orthodoxen Lehre und Tradition und 'sola fide' aus der lutherischen Lehre und Tradition noch weiter prüfen müssen“. In Erfüllung dieses Auftrages stimmte die Neunte Plenartagung der Gemeinsamen Kommission in Sigtuna der folgenden Erklärung zu.

1. „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Der Logos, der Sohn Gottes, in dem alles erschaffen wurde, ist das Licht, das alle erleuchtet. Der Logos offenbarte sich Abraham, den Propheten des Alten Testaments und in dem Moses gegebenen Gesetz. In den letzten Tagen „ist Er Mensch geworden für uns und zu unserem Heil“ (Nizäno-Konstantinopolitanum, 381), das Er vollendete durch Sein Leben, Seinen Tod und Seine Auferstehung und durch die Gabe des Heiligen Geistes an die Kirche, seinen Leib, zu Pfingsten. Das Heil ist vollständig abhängig von der Gnade der Heiligen Dreieinigkeit, uns gegeben und erfahren durch Wort und Sakrament im Leben der Kirche. Die Gnade Gottes kommt zu den Menschen vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist. Der Vater erschafft, erlöst und verherrlicht uns durch den Sohn im Geist.

2. Lutheraner und Orthodoxe lehren, daß die göttliche Gnade sich ewig aus Gottes Liebe zu seiner Schöpfung ergießt. Sie überwindet die Sünde der Menschen, um Gottes Plan in der Fülle der Zeit zu vollenden, „daß alle Dinge zusammengefaßt würden in Christus, beides, was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10). Die Gnade ist nicht nur eine Antwort auf menschliche Sünde. Lutheraner und Orthodoxe lehren beide, daß Gott die Menschen zu voller Gemeinschaft in Ihm aufruft und dabei über alles menschliche Begreifen hinaus wahrer Gott bleibt. Die Orthodoxen bringen dies zum Ausdruck durch die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Wesen, das unzugänglich ist (vgl. Ex 33,18-23; 1 Tim 6,16), und den göttlichen unerschaffenen Energien, die Fülle der göttlichen Gnade, in der Gott zu uns herab kommt und an der wir alle teilzuhaben berufen sind. Wie der heilige Basileios der Große sagt: „Wir erkennen unsern Gott aus Seinen Energien; behaupten aber nicht, daß wir Seinem Wesen nahe kommen können; denn Seine Energien kommen herab zu uns, doch sein Wesen bleibt unzugänglich“ (Briefe 234,1: BEP 55, 283). Die Lutheraner unterscheiden terminolo-

gisch nicht zwischen Wesen und Energien, stimmen aber der Überzeugung voll zu, daß Gottes Gnade uns aus seinem eigentlichen Wesen ewiglich zufließt, denn „Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1 Joh 4,16).

3. Wie der heilige Paulus lehrt, hat die uns erlösende Gnade ihre Mitte in Christus (vgl. Röm 5). Gnade setzt das Wirken Christi sowohl im Alten Testament (vgl. 1 Kor 10,2-4) als auch im Neuen Testament (vgl. Röm 3,24) voraus und wird uns als die Gnade unseres Herrn Jesus Christus selbst geschenkt (vgl. 2 Kor 13,13). Wir empfangen die Gnade Christi im Heiligen Geist, und ohne den Heiligen Geist kann niemand an Christus glauben (vgl. 1 Kor 12,3). Der Heilige Geist, den Christus vom Vater sendet, gestaltet uns zum göttlichen Ebenbild. Der Heilige Geist ruft Menschen zum Glauben an Christus durch das Evangelium in der Kirche, befreit sie in der heiligen Taufe von Sünde und Tod, erleuchtet sie und verleiht ihnen Seine Gaben. Er heiligt und bewahrt die Getauften im wahren Glauben; Er nährt sich durch das Fleisch und Blut des Herrn (vgl. Joh 6,56) in der Gemeinschaft (κοινωνία) des Leibes Christi (vgl. 1 Kor 10,16-17). So führt Er sie durch viele Tiefen „von einer Herrlichkeit zur andern“ (2 Kor 3,18).

4. Wenn die Menschen sich auch von Gott abhängig fühlen mögen (vgl. Apg 17,23-27), können sie wegen der Sünde aus eigenem Vermögen weder göttliche Gnade erbiten noch erlangen. Die Gnade ist ganz und gar Gottes Gabe, die Gott schenkt, weil Gott will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4). Der Glaube ist von Anfang an Gottes Gabe, denn es ist der Heilige Geist, der durch göttliche Gnade den menschlichen Geist erleuchtet und den menschlichen Willen, sich Gott zuzuwenden, stärkt. Mit den Worten von Cyrill von Alexandria: „Denn die Seele des Menschen kann nichts Gutes erreichen, d.h. weder ihre eigenen Leidenschaften kontrollieren noch der Macht der gefährlichen Falle des Teufels entkommen, wenn sie nicht mit der Gnade des Heiligen Geistes gewappnet ist und auf diese Weise Christus selbst in seiner Seele hat“ (Gegen Julian, 3).

5. Lutheraner und Orthodoxe lehren, daß die göttliche Gnade universal wirksam ist und Gott allen Menschen Gnade frei gewährt. Gottes rettende Gnade ist nicht aus Notwendigkeit oder auf unwiderstehliche Weise wirksam, da die Menschen sie auch ablehnen können. Im Hinblick auf die Art und Weise, wie sich die Glaubenden das Heil aneignen, betonen Lutheraner mit der Lehre, daß Rechtfertigung und Heil aus Gnade allein durch den Glauben (*sola gratia, sola fide*) geschehen, die absolute Priorität der göttlichen Gnade im Heil. Wenn sie von rettendem Glauben sprechen, denken sie dabei nicht an den toten Glauben, den selbst die Teufel haben (vgl. Jak 2,19), sondern an den Glauben, den Abraham bewiesen hat und der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde (vgl. Gen 15,6; Röm 4,3.9). Auch die Orthodoxen bekräftigen die absolute Priorität der göttlichen Gnade. Sie betonen, daß Gottes Gnade unseren menschlichen Willen dazu befähigt, sich dem göttlichen Willen zu fügen (vgl. Phil 2,13) - nach dem Gebet Jesu: „nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26,39), so daß wir unser Heil mit Furcht und Zittern (vgl. Phil 2,12) wirken können. Das verstehen die Orthodoxen unter Synergie (συνεργία, Zusammenwirken) der göttlichen Gnade und des menschlichen Willens des Glaubenden bei der Aneignung des göttlichen Lebens in Christus. Das Verständnis von Synergie im Heil wird gefördert durch die Tatsache, daß der menschliche Wille in der einen Person Christi nicht aufgegeben wurde, als nach den christologischen Entscheidungen der ökumenischen Konzile die menschliche

Natur in Christus mit der göttlichen Natur verbunden wurde. Wenngleich die Lutheraner den Begriff der Synergie nicht verwenden, erkennen sie doch die persönliche Verantwortung des Menschen bei der Annahme oder Ablehnung der göttlichen Gnade durch den Glauben und beim Wachsen im Glauben und Gehorsam gegenüber Gott an. Lutheraner und Orthodoxe verstehen beide gute Werke als Früchte und Ausdruck des Glaubens der Glaubenden und nicht als Mittel zum Heil.

6. Lutheraner und Orthodoxe bekräftigen, daß Heil reale Teilhabe durch Gnade an der Natur Gottes ist, wie der heilige Petrus schreibt: „damit ihr dadurch teilhaftig werdet an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1,4). Das geschieht durch unsere Teilhabe an Tod und Auferstehung des Herrn in Seinem Leib, in dem die ganze Fülle der Gottheit wohnt (vgl. Kol 2,9). Auf diese Weise wird das Heil als Reinigung, Erleuchtung und Verherrlichung - auch als Vergöttlichung (θεώσις) bezeichnet - verwirklicht. Diese Terminologie hat in der lutherischen Tradition keinen zentralen Platz eingenommen. Lutheraner sprechen eher von der Heiligung im Leib Christi, der selbst im Glauben der Glaubenden gegenwärtig ist. Gemeinsam mit den Orthodoxen bekräftigen die Lutheraner die Wirklichkeit der Teilhabe der Glaubenden am göttlichen Leben, in dem sie durch die Gnade Gottes wachsen.

7. Lutheraner und Orthodoxe bekräftigen, daß Christus, das fleischgewordene Wort, durch das Gott uns mit ihm selber versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,18-19), für unsere Sünden am Kreuz gestorben ist (vgl. 1 Kor 15,3) und uns durch Seine Auferstehung zu einem neuen Leben befreit hat (vgl. Röm 6,5), so daß wir in der Freiheit des Geistes leben können, nachdem wir die Begierden des Fleisches gekreuzigt haben (vgl. Gal 5,24-25).

Lutheraner sehen, daß das christliche Leben ein ständiger Kampf gegen die Sünde und das „Fleisch“ ist (vgl. Gal 5,16-18), und schauen angesichts dieser schmerzlichen Erfahrung deshalb nicht auf ihre eigenen guten Werke oder ihr Scheitern, sondern schauen auf Christus am Kreuz und Seine Auferstehung und vertrauen auf Gottes Verheißung, das Wort der Vergebung in der Kirche. Daher legen die Lutheraner besonderen Nachdruck auf die forensische Dimension der Erlösung. Sie betonen, daß Gott Sünden vergibt und die Gerechtigkeit Christi den Sündern durch den Glauben anrechnet und daß wir uns deshalb bezüglich unseres Heils gänzlich auf die Barmherzigkeit des Vaters in Christus durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (vgl. 2 Kor 13,13) verlassen dürfen.

Für die Orthodoxen wird das Erlösungswerk Christi von den Glaubenden in der Kirche, Seinem Leib, empfangen, denen die Vergebung der Sünden vom Herrn verheißend wurde (vgl. Mt 18,18). In Glauben und Demut setzt der Glaubende sein Vertrauen auf die Wahrheit und die Kraft jener Verheißung, auf den unergründlichen Reichtum der Barmherzigkeit Christi (vgl. Eph 2,4; 3,8), auf seine unermeßliche Liebe zur Menschheit (φιλανθρωπία), auf die Gebete der Gemeinschaft der Heiligen (vgl. Hebr 12,1. 22-23) und die Fürbitte der Allheiligen Theotokos (vgl. Joh 2,3; 19,26-27). Der Kampf gegen die Leidenschaften (vgl. 1 Kor 9,24-27; Eph 6,10-17) in der Kraft des Heiligen Geistes ist Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi. Er dient der Reinigung des Herzens (vgl. Mt 5,8) und der Erleuchtung (vgl. Mt 5,14; 2 Kor 4,6) und führt zur Verherrlichung (vgl. Joh 17,22; 2 Kor 3,18; 2 Petr 1,4).

8. Lutheraner und Orthodoxe glauben gemeinsam, daß „dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht wert sei, die an uns soll offenbart werden“ (Röm 8,18). Im Heil

werden wir durch die Gnade zu Kindern Gottes, und „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Wir wissen aber: wenn es erscheinen wird, daß wir ihm gleich sein werden; denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist“ (1 Joh 3,2). Und wir wissen auch, daß „das ängstliche Harren der Kreatur [darauf] wartet, daß Gottes Kinder offenbar werden“ (Röm 8,19), und wir wissen, daß „die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21; vgl. 1 Kor 15,52-54).

Nachdem wir gemäß dem Auftrag von Limassol unsere jeweiligen Verständnisse des Heils in bezug auf Gnade, Rechtfertigung und Synergie gründlich untersucht und erörtert haben, stellten wir bei der Neunten Tagung unseres Dialogs die entscheidenden Punkte der Übereinstimmung zwischen Lutheranern und Orthodoxen in bezug auf das Heil mit den Unterschieden in der Akzentsetzung und Terminologie fest.

Die Gemeinsame Kommission spricht sich nachdrücklich für die Fortsetzung des Dialogs zwischen den beiden Traditionen aus und schlägt als neues allgemeines Thema für die nächste Phase vor: „Das Mysterium der Kirche“ und als erstes Unterthema: „Wort und Sakramente (Mysterien) im Leben der Kirche“.

Sigtuna/Schweden, 31. Juli - 8. August 1998.

D) Botschaft an die Öffentlichkeit der außerordentlichen Versammlung der Heiligen Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche in Belgrad (Belgrad 13.-18. September 1999)

(Siehe auch S. 124)

Die Heilige Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche gibt nach Abschluss der außerordentlichen Versammlung in Belgrad vom 13.-18. September 1999, der Seine Heiligkeit, der Serbische Patriarch Pavle, vorstand und an der alle Bischöfe der Serbischen Orthodoxen Kirche teilnahmen, folgende Botschaft bekannt:

Außer mit den gegenwärtigen kirchlichen Angelegenheiten, die sich die Heilige Synode zu klären bemühte, beschäftigten sich die Hierarchen der Serbischen Orthodoxen Kirche auch mit all jenen Umständen, in denen sich unsere Kirche und unser Volk befinden, besonders die Menschen im Kosovo und in Metohija, speziell nach der Aggression des NATO-Paktes gegen unser Land. Es wurde festgestellt, dass wir als das Volk in der Gefahr der spirituellen und biologischen Vernichtung gewesen sind.

Zuallererst drücken die Mitglieder der Heiligen Synode ihr tiefes Mitgefühl für alle Menschen aus, die in der Bundesrepublik Jugoslawien und in der Republik Serbien und besonders in ihrer südlichen Region - Kosovo und Metohija - unschuldig zu Opfern wurden, ohne Ansehen von deren religiöser Zugehörigkeit oder Nationalität; gekreuzigt mit ihrem Volk in diesem Gebiet und besorgt über das Schicksal von Hunderttausenden von Menschen, die von ihren jahrhundertealten Heimstätten vertrieben wurden, wie auch über die Zukunft sowohl des eigenen Volkes wie aller, die mit ihm zusammenleben, laden sie die Führer aller politischen Parteien ein, alle Menschen und alle die, die Vertrauen zur Serbischen Orthodoxen Kirche haben - der Institution, die jenseits aller politischen, nationalen und anderen Unterschieden steht, deren Natur es immanent ist, am Guten und Wohlergehen aller Menschen interessiert zu sein-, auf ihre Stimme und ihre früheren Aufrufe zu hören, in diesem tragischen Moment aufzustehen und sich über alle Eigeninteressen und Parteiinteressen zu erheben und sich selbst für das Allgemeinwohl zu opfern, um ihres eigenen Heils willen, dem Heil ihres Volkes und der Zukunft ihrer Kinder. Gleichzeitig appellieren die Väter der Versammlung an die internationale Gemeinschaft, die grundlegenden Prinzipien der Menschenrechte und der Freiheit, um die sie sich ausdrücklich so sehr bemüht und in ihren Mitgliedsstaaten anmahnt, auch zu beachten, wenn es um unser Volk geht. Sie bitten darum und erwarten von der internationalen Truppe im Kosovo und in Metohija, weiteres Leiden der Serbischen Orthodoxen Kirche, serbischer Menschen und anderer nicht-albanischer Bevölkerung zu verhindern, ebenso wie alles zu tun, um die Rückkehr aller verfolgten und vertriebenen Menschen zu ihren jahrhundertealten Heimstätten zu ermöglichen. Die Versammlung erwartet weiter von der internationalen Truppe, dem serbischen Volk zu helfen sein Recht auszuüben, auf dem Territorium, auf dem es mehr als 15 Jahrhunderte existiert hat, wenigstens zu leben.

Damit die ethnischen Säuberungen am serbischen Volk und einigen anderen ethnischen Gemeinschaften im Kosovo und Metohija gestoppt wird - eine Säuberung, die

leider am Anbruch des dritten Millenniums nach der Geburt unseres Herrn Jesus Christus stattfindet, in der Präsenz militärischer Truppen und ziviler Kräfte (KFOR und UNMIK) aus Ländern, die sich selbst als christlich und zivilisiert betrachten-, hat die Synode einen angemessenen Protest an die Vereinten Nationen sowie an die UNESCO gerichtet, sofort jede weitere Zerstörung und Einnahme von orthodoxen Kirchen und Klöstern im Kosovo und Metohija zu stoppen und die Zerstörung der verbliebenen spirituellen und kulturellen Schätze zu verhindern, die nicht nur das serbische Erbe, sondern auch das Erbe der europäischen und der Weltkultur darstellen.

Die Serbische Orthodoxe Kirche hofft, dass die gegenwärtigen Leiden aller Menschen und auch unseres Volkes, durch die Bemühungen aller Menschen, die diesen Wunsch in ihren Herzen nähren, enden wird. Sie betet zu dem Gott des Friedens und der Liebe, dass er uns Stärke gebe, diese Leiden zu ertragen, und wenn sie vorüber sind, eine Atmosphäre des gegenseitigen Respektes und des gemeinsamen Lebens in Freiheit und Toleranz zu schaffen. Die Serbische Orthodoxe Kirche hat immer danach gestrebt, diese spirituellen Werte zu erringen, und sie wird in Zukunft selbstlos damit fortfahren.

Die Heilige Synode hat den freiwilligen Rücktritt (aus Gesundheitsgründen) von der Stellung und Funktion als Diözesanbischof von Se. Eminenz Atanasije angenommen, der bis jetzt Bischof von Zahumlje und Herzegowina war, und hat für die besagte frei Stelle Se. Eminenz Grigoriје bestellt, der bis jetzt Weihbischof und Bischof von Hum war.

Die Heilige Bischofssynode wird in der nächsten Amtsperiode folgendermaßen zusammengesetzt sein: Der serbische Patriarch Pavle als Präsident der Heiligen Synode, und als Mitglieder Metropolit Jovan von Zagreb und Ljubljana, Metropolit Amfilohije von Montenegro und dem Küstengebiet, Bischof Sava von der Sumadija und Bischof Hrizostom vom Banat. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 19)

Rezensionen

Ralph-Johannes Lilie, Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches 326–1453, (Wissen in der Beck'schen Reihe, 2085), München: C. H. Beck Verlag 1999, 128 S., 2 Karten, ISBN 3-406-41885-6.

Die Taschenbücher zum Thema „Wissen“ in der Beck'schen Reihe sind in ihrem Umfang strengen Beschränkungen unterworfen. Hier hat Lilie (L.) die schwierige Aufgabe übernommen, in einem Büchlein des Formats 18 x 12 cm auf der genannten Zahl von Seiten die Geschichte von über 1000 Jahren Byzanz unterzubringen. Doch ist ihm dies (mit bewusstem Verzicht auf Kunst und Literatur, S. 113) im ganzen nicht schlecht gelungen. Dieses positive Urteil schließt natürlich Kritik an einzelnen Stellen des Büchleins nicht aus, wie sie auch schon in meiner Anzeige in *ByZ* 92 (1999) 629, Nr. 3579 vorgebracht wurde.

Entsprechend der Zielsetzung des OFo beschränkt sich die Rezension auf den kirchengeschichtlichen Aspekt. Die Ausführungen zu diesem Thema sollen im folgenden kurz skizziert und, wo nötig, annotiert werden. Sie beginnen mit der Bedeutung des Reiches für die Ausbreitung des Christentums (S. 8), allgemeinen Bemerkungen zum Verhältnis Kaiser und Kirche in Byzanz und einem Vergleich der Entwicklung in Ost- und Westkirche (S. 16f.). Die Begründung für die Zurückweisung des Begriffs „Cäsaropapismus“, die von der unzutreffenden Annahme ausgeht, der Papst könne im Gegensatz zum Kaiser Glaubensinhalte „nach Belieben“ festlegen, greift allerdings zu kurz.

Das vermutliche Überwiegen der rationalen Motive, von denen sich Konstantin bei der Anerkennung des Christentums vermutlich leiten ließ, konstatiert L. vorsichtig, aber doch deutlich (S. 35f.) und betont mit Recht, dass jener das Christentum als „homogene Gruppe“ überschätzt haben dürfte, denn „schon kurz nach der Anerkennung des Christentums brachen die verdeckten Spannungen offen aus“, und „diese Theologenstreitigkeiten“ wurden auch zu „politischen Faktoren“ (S. 36f.). Im 6. Jh. blieb der Gegensatz zwischen Chalkedoniern und Monophysiten das Hauptproblem für Kaiser Justinian, den Erbauer der Hagia Sophia, „dessen unsystematische Einigungsversuche die Spannungen eher noch verschärften“ (S. 42).

Weiter zeigt L., wie im 7. Jh. Byzanz nach dem triumphalen Sieg über die Perser und der Rückgewinnung des heiligen Kreuzes den Einbruch des Islam um 640 als neue Belastungsprobe empfand, die man letztlich als Strafe Gottes deutete. Auch die Streitigkeiten um die Beziehung zwischen göttlicher und menschlicher Natur Jesu Christi gingen weiter. Vergebliche Kompromissversuche und kaiserliche Verbote mündeten erst im letzten Viertel des 7. Jh. in eine konziliare Lösung (S. 57f.). Aber schon folgte im 8. Jh. die nächste Auseinandersetzung, der Bilderstreit (S. 59f.). Mit Paul Speck neigt L. der Annahme zu, dass der sog. Ikonoklasmus nicht bereits unter Kaiser Leon III., sondern eigentlich erst unter seinem streitbaren Sohn Konstantin V. begann. Man vermisst jedoch einen Hinweis darauf, dass auch dieser Kaiser kaum ein generelles „Ikonenverbot“, sondern im wesentlichen die Entfernung oder Übertünchung von Kultbildern in öffentlichen Räumen, vor allem in Kirchen, anordnete. Man mag sich auch fragen, ob die Angabe, vor dem 8. Jh. hätten die Kaiser „immer nur reagiert“ und erst „mit dem Ikonoklasmus zum erstenmal selbst die Initiative ergriffen“, nicht doch etwas übertrieben ist. Dagegen trifft

nach neueren Erkenntnissen sicher die Angabe zu, dass bereits „zu Beginn“ (wenn nicht sogar noch etwas früher) und nicht erst nach der Mitte des 9. Jh.s „eine Renaissance des spätantiken Geisteslebens“ einsetzte (S. 60).

L. berichtet ferner, wie nach dem endgültigen Ende des Bilderstreits 843 in der Auseinandersetzung mit dem Islam für Byzanz „bessere Zeiten“ anbrachen, weil „die Protagonisten auf arabischer Seite nun nicht mehr die Kalifen, sondern kleinere Grenzmächte“ waren (S. 62). Auch eine militante Sekte wie die Paulikianer (die ich, abweichend von L., eher nicht als „christlich“ bezeichnen würde) konnte die byzantinische „Offensive“ an der Ostgrenze nicht aufhalten. Bald gelang auch „nach längerem Hin und Her“ die Christianisierung der Bulgaren und ihre „Einbeziehung in den byzantinischen Kulturkreis“ (S. 63).

Im frühen 10. Jh. appellierte Kaiser Leon VI. im kirchlichen Streit um seine vierte Ehe an den Papst; doch ist der Dispens, den er erwirkte, nicht, wie L. annimmt, mit geringeren religiösen Skrupeln des Papstes, sondern mit einer anderen kanonistischen Tradition des Westens zu erklären (S. 64f.).

Das „große Schisma“ des Jahres 1054 wird am Anfang des Kapitels „Die byzantinische Kirche im 9. und 10. Jh.“ behandelt, wo man es eigentlich nicht erwartet, weil L. es als Endpunkt eines anschließend skizzierten „Machtkampfes zwischen Kaisern und Patriarchen“ seit dem 9. Jh. vorstellt, in dem sich die Patriarchen mehr und mehr durchsetzten (S. 72–74). Doch ist L. beizupflichten, wenn er hier den eigentlich „banalen“ Anlass des Schismas, die Unterschätzung seiner Tragweite durch die Zeitgenossen und seine endgültige Verfestigung erst durch die folgenden Kreuzzüge betont. Diese werden an späterer Stelle bis zur Katastrophe des Vierten Kreuzzuges im einzelnen berücksichtigt und in ihrer fatalen Wirkung auf die Ost-West-Beziehungen gewürdigt (S. 81–92). Die in diesem Zusammenhang vergeblichen Versuche der Komnenenkaiser, die kirchliche Einheit wiederherzustellen, werden ebenso wie der durch die Kreuzzüge geförderte Kulturaustausch, ein positiver Aspekt also, gebührend berücksichtigt (S. 92).

Warum der politisch motivierte Versuch einer Kirchenunion 1274 scheiterte (S. 96f.), wird durch die kurze Bemerkung über die Einsetzung eines lateinischen Patriarchen 1204 (S. 93) nicht begründet, sondern wird erst später klar, wenn von den Zusammenhängen zwischen der kirchenpolitischen „Radikalität“ der Lateiner und der wachsenden Lateinerfeindlichkeit in Byzanz die Rede ist (S. 104f.). Wie richtig gezeigt wird, fanden deshalb auch überzeugte Anhänger der westlichen Theologie in Byzanz eine geringe Akzeptanz, und sogar innerbyzantinische theologische Strömungen wie der Palamismus entwickelten „ihre Schärfe und Durchschlagskraft erst in der Auseinandersetzung mit den verhassten Lateinern“ (S. 105).

Der kirchengeschichtliche Aspekt wird also in diesem Buch durchaus berücksichtigt. Nur das „Fazit“ (S. 107–112) fällt in dieser Hinsicht mager aus, wenn es zum Thema nur die Bemerkung über eine „zutiefst christliche“ (was ist das?) byzantinische Gesellschaft beisteuert, die „in ihrer intellektuellen Ausrichtung ‚heidnische‘ (vom Verfasser in Parenthese gesetzt) Elemente beibehielt“ (S. 111). Mir scheint, dass L. hier im Hinblick auf die Mehrheit der Bevölkerung ein weniger wichtiges Problem in den Vordergrund stellt, während das der allzu engen Verschränkung von Orthodoxie und Politik, das Hans-Georg Beck zu betonen nicht müde wurde, unerwähnt bleibt.

Franz Tinnfeld, München

Christos E. Skoutelas, Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. Ο «ἀναγεννησιακός Ἕλλην» στα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου, (Studien zur Byzantinischen und Nachbyzantinischen Griechischen Geschichte 13), Athen: Demiourgia 1999, 95 S.

Es wäre wirklich eine ungeheure Erfahrung mit Gemistos in Mistras auf der Peloponnes zu reden. Noch größer wäre es, ihm zuzuhören, wenn er in seinem Kreis lehrte.

Gemistos war nicht nur einfach ein Philosoph, ein „Freund der Weisheit“, er war ein homo universalis: Er hat sich mit Philosophie, Theologie, Politik, Geographie, Natur- und Rechtswissenschaften, Ökonomie und Soziologie beschäftigt. Er war einer der wichtigsten und bedeutendsten Vermittler der Ideen des Klassischen Altertums in der Renaissance.

Die vorliegende Arbeit des jungen Historikers Chr. Skoutelas hat es sich zum Ziel gesetzt, die Persönlichkeit und das Werk von Gemistos darzustellen.

Nach dem Vorwort (S. 7-8), wo der Vf. das Ziel seiner Arbeit schildert, und dem Abkürzungsverzeichnis der benutzten Zeitschriften (S. 9-10), beschreibt er in der „Einleitung“ die politische und kulturelle Situation, in der sich Byzanz in den letzten hundert Jahren seiner Geschichte befand, d.h. im Jahrhundert, in dem Gemistos wirkte (S. 11-14).

Im ersten Kapitel mit dem Titel „Die ersten Anregungen und die Einflüsse“ (S. 15-23) beschreibt der Vf. die Jugendjahre des Gemistos, seine Studien bei Kydones und Ellissaios und seine Reise nach Mistra. In Bezug auf Ellissaios sollten wir erwähnen, dass uns diese Information aus den Angaben seines späteren Gegners Georgios Scholarios-Gennadios bekannt ist (PG 160, 633-648). Deshalb sollte man diese Quelle vorsichtig benutzen. Es wurde ebenfalls von Gennadios die These vertreten, dass Ellissaios Gemistos in die Geheimnisse der Lehre von Zoroaster einführte. Es ist aber nachgewiesen worden, dass Gemistos Zoroaster aus seinen Quellen gekannt hatte (M. V. Anastos, *Pletho's calendar and liturgy*, *Dumbarton Oaks Papers* 4 [1948] 288), besonders aus Plutarch (*Th. Nikolaou*, Ὁ Ζωροάστρης εἰς τὸ φιλοσοφικὸν σύστημα τοῦ Γ. Γεμιστοῦ-Πλήθωνος [EEBS 38], Athen 1971, S. 338).

Gemistos übersiedelte am Anfang des 15. Jahrhunderts nach Mistra, als Theodor II. dort Despot (1407) war. Das genaue Jahr der Ansiedlung kennen wir nicht. Mistras ist sein Hauptwirkungsort, hier lebte er bis 1437 und wieder von 1441 bis zu seinem Tod am 26. Juni 1452, in der Zeit von 1438 bis 1441 war er in Ferrara und Florenz. Dieser Ort und die Person des Georgios Gemistos sind auf das engste verbunden, so sehr, dass man Plethon zu Recht den „Philosophen von Mistras“ nennen kann: durch ihn und seine Schule wurde er überhaupt erst zu einem Zentrum spätbyzantinischen Geisteslebens. Dort betätigte er sich als Ratgeber der Despoten, besonders Theodors II., und später des Demetrios.

Im zweiten Kapitel mit dem Titel „Die Denkschriften an den Kaiser Manuel und den Despoten Theodor II. Palaiologos“ (S. 25-31) untersucht der Vf. die beiden Denkschriften im Rahmen der politischen Ereignisse auf der Balkanhalbinsel, die offensichtlich deren Inhalt beeinflussten. Der Inhalt der Denkschriften wird kurz diskutiert. Das dritte Kapitel mit dem Titel „Die Synode von Ferrara-Florenz und ihr Einfluss auf Gemistos“ (S. 33-40) befasst sich mit dem Wirken von Gemistos in der Synode. Es wird betont, dass Gemistos nicht nur Platon sondern auch Strabon im Westen bekannt machte.

Das vierte Kapitel mit dem Titel „Die Auswirkung des Werkes von Georgios Gemistos“ (S. 41-49) befasst sich überwiegend mit der Schrift „Νόμοι“ und die Wirkung des Gemistos im Westen. Es wird vom Vf. die These vertreten, dass das Interesse an Gemistos erst nach der Mitte des 19. Jahrhunderts wuchs, nachdem *Alexander* die „Νόμοι“ (1858) und *Lampros* (1926, 1930) die Denkschriften herausgaben (S. 48-49). Wir haben schon in einer früheren Arbeit bewiesen, dass die Ideen von Gemistos auf die Autoren und Gelehrten seiner Zeit, wie Giuliano Cesarini und Bessarion, einen Einfluss hatten (*C. Baloglou*, Προτάσεις οικονομικής και κοινωνικής πολιτικής από τον Βησσαρίωνα [mit dt. Zusammenfassung], [Βυζαντινός Δόμος 5/6] Athen 1991/92, S. 47-68; *ders.*, Georgios Gemistos-Plethon: Ökonomisches Denken in der spätbyzantinischen Geisteswelt, Athen 1998, S. 91-92, 94-101). Es ist aber erwähnenswert, dass der Humanist Erasmus (*F. Husner*, „Die Bibliothek des Erasmus“, Gedenkschrift zum 400. Todestag des Erasmus von Rotterdam, hg. von der *Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu Basel*, Basel 1936, S. 228-259) und der Phanariot des 18. Jahrhunderts Nikolaos Karatzas (*G. Papazoglou*, Χειρόγραφα τοῦ Νικολάου Καρατζᾶ εἰς τὴν Βιβλιοθήκην τοῦ Βρετανικοῦ Μουσείου [ἄλλοτε χειρόγραφα Guilford], *EEBS* 49 [1999], S. 251-252) Handschriften der Werke des Gemistos besaßen. Der erste Autor, so weit uns bekannt ist, der die Wichtigkeit der Denkschriften erkannte, war *J.-Ph. Fallmerayer* (Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters, Bd. II. Stuttgart 1830 [Nachdruck Darmstadt 1965], S. 330-363) und später (1852) unternahm der schottische Philhellene und Historiker George Finlay den Versuch, die Denkschriften zu übersetzen (Vgl. *J. M. Hussey*, The Finlay Papers. A Catalogue. The British School of Archaeology at Athens, Thames and Hudson 1973, S. 127, File D 12). Die Ausgabe der Denkschriften von *A. Ellissen* (Analekten der mittel- und neu-griechischen Literatur. Theil IV, Leipzig 1862 [Nachdr. Leipzig 1976]), von *J. P. Migne* (PG 161) und später die Ausgabe und Übersetzung in französischer Sprache der «Νόμοι» (*Plethon*, Traite des Lois. Περί Νόμων, Traduction par *A. Pellissier*, Amsterdam 1858 [Paris 1966, 1982]) ließen ein ständiges Interesse bestehen. Das Werk von *Fr. Schultze*, Geschichte der Philosophie der Renaissance. Bd. I.: Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874 (Nachdr. Leipzig 1975) stellte einen Querschnitt im Studium der plethonischen Schriften dar (vgl. die Würdigung des Werkes von *Th. Nikolaou*, Zum Stand der Forschung über G. Gemistos Plethon ausgehend vom Werk Fr. Schultzes, in: *ders.*, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ιδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ, Thessaloniki ²1989, S. 141-153).

Im „Nachwort“ (S. 51-53) werden die Resultate der Arbeit zusammengefasst. Die Anmerkungen der entsprechenden Kapitel (S. 55-67), eine Zeittafel der Palaiologenzeit (S. 69-77), und ein Literaturverzeichnis (S. 78-94) schließen diese kurze Arbeit. Zu beachten ist, dass die zitierte Arbeit von *A. N. Zoumpos*, Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. Ο Ιουλιανός του 15ου αιώνα (1991), die als eine Ausgabe der Heiligen Metropolis von Elis angegeben wird, im Band Ἀφιέρωμα εἰς Κωνσταντῖνον Βαβοῦσκον, Bd. 5, Thessaloniki 1992, S. 17-22, erschienen ist.

Christos P. Baloglou, Athen

Georges Gémiste Pléthon, Manuel d'Astronomie par Anne Tihon et Raymond Mercier, Academia Bruylant, Corpus des Astronomes Byzantins IX, Louvain-la-Neuve, 1998, 324 Seiten, ISBN 2-87209-505-5

Die Aussage von Kardinal Bessarion in seinem Brief an Nikolaos Segundinos, geschickt nach dem Tode seines Lehrers Georgios Gemistos, „ἀνὴρ γὰρ ἐκείνος φιλοσοφίας τῷ ὄντι καὶ παντοδαπῆς σοφίας εἰκὼν γέγονεν, οὐ τῆς ἐν λόγοις μόνον, καὶ ὅση περὶ τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ τοὺς ἁρμονικοὺς λόγους, τὰς τε γεωμετρικὰς ἀναλογίας καὶ τὰς ἀριθμητικὰς μεσότητας καταγίνεται...“ (L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann, Bd. III, Paderborn 1942, S. 470) ist Grund dafür, dass sich die Forscher mit den astronomischen Schriften Plethons befassen.

Wenn wir das Schrifttum Plethons überblicken (vgl. C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, Clarendon Press 1986, S. XVI-XIX; *Georgios Gemistos Plethon*, Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich [1355-1452], übers. und erläutert von W. Blum, Stuttgart 1988, S. 7-16), so betrachten wir eine ungeheuere Vielzahl von Gebieten und Wissenschaftszweigen, denen er im Laufe seines Lebens sein Interesse zuwandte: Geographie, Chronologie, Astronomie, Geschichte, Philosophie und Theologie. Im Laufe seines Lebens traten dann immer mehr die Politische Philosophie, aber auch Probleme der jeweiligen Tagespolitik, -wie die Steuer- und Agrarreform-, in seinen Gesichtskreis.

Die vorliegende ausgezeichnete Ausgabe der astronomischen Schriften von Plethon hat es sich zum Ziel gesetzt, diesen „wenig bekannten“ Aspekt der schriftstellerischen Tätigkeit Plethons darzustellen.

In der „Introduction“ (S. 3-36) beschreibt Tihon die Studienjahre und die Tätigkeiten Plethons, bevor er nach Peloponnes ging. Hierbei wird festgestellt, dass sich Gemistos mit seinem Lehrer Kydones (1324-1398) auch mit Astronomie befasste; ebenso wird bewiesen, dass der Briefwechsel des Gemistos mit seinem Schüler Bessarion astronomische Fragen beinhaltete. Die Autorin untersucht ebenfalls den Fortschritt der Wissenschaft der Astronomie in Byzanz während des 14. und 15. Jahrhunderts. So wird der Hintergrund der Schriften Plethons verdeutlicht. Die Kenntnis des Zoroaster und seiner Philosophie gab Plethon die Initiative, sich mit der Philosophie zu befassen.

In „Première partie: Éditions et traductions“ werden folgende Texte editiert und übersetzt: (a) Γεωργίου φιλοσόφου τοῦ Γεμιστοῦ μέθοδος εὐρέσεως ἡλίου καὶ σελήνης, συνόδων καὶ πανσελήνων καὶ τῆς τῶν ἀστέρων ἐποχῆς ἀπὸ κανόνων οὓς αὐτὸς συνεστήσατο (S. 40-59). Es handelt sich um die erste Ausgabe dieser, bis jetzt, unveröffentlichten Schrift, die von Migne nur erwähnt wird (PG 160, 781-2, n. [t]). (b) „Γεμιστοῦ πῶς ἂν τις τὴν τοῦ ἔτους ἀρχὴν λήψαιτο καὶ πότε δεῖ ἐμβολίου μνησθεῖν καὶ ὅπως ἂν τις τοῖς Ρωμαῖκοῖς μῆσι τὰς συμβολὰς ἐφαρμόττοι“ (S. 60-61). Es handelt sich um ein Kapitel aus der Korrespondenz mit Bessarion im Jahre 1446. Diese halten wir für wichtig, denn sie beweist, dass sich Plethon auch am Ende seines Lebens mit Astronomie befasste. Es folgen die Tabellen, die sorgfältig und übersichtlich von R. Mercier konstruiert worden sind (S. 63-117). Im Anhang des ersten Teils (S. 118-127) wird der Briefwechsel zwischen Gemistos und Bessarion, der sich mit Astronomie befasst, editiert und kommentiert.

In „Deuxième partie: Commentaires“ (S. 171-298) wird ein neuer Text, gekennzeichnet als „proto-Plethon“, editiert und übersetzt. Es handelt sich um anonym erhaltene Manuskripte, die einen engen Kontakt mit der plethonischen Schrift aufzeigen. Die Edition und die Übersetzung ist von A. Tihon, der ausführliche Kommentar von R. Mercier angefertigt worden.

Das Kapitel 21 des ersten Buches von „*Νόμων Συγγραφή*“ von A. Tihon erwähnt (S. 178) trägt im Inhaltsverzeichnis die Überschrift: *Περὶ Θεῶν θεραπειάς*. Darunter fällt die Festsetzung der Feiertage und die Entwicklung des eigentümlichen plethonischen Kalenders. Theodoros von Gaza führt in seinem Buch *Περὶ μηνῶν* einen Teil der plethonischen Ansichten in betreff dieses Gegenstandes wörtlich an und zwar als zu dem Werk Plethons *Περὶ νομοθεσίας* gehörig. Das Werk *Περὶ μηνῶν*, nach der Verbrennung der *Νόμοι* (1460) geschrieben, setzt voraus, dass dieses Kapitel entweder schon vor der Verbrennung und in diesem Fall natürlich zu Plethons Lebzeiten veröffentlicht worden sein muss, oder bei der Verbrennung irgend jemand gerade dieses Bruchstück gerettet haben müsste. Das erstere ist das wahrscheinlichere. Da die Darlegung des Kalenders eine in sich abgeschlossene Aufgabe bildete, konnte gerade dieses Fragment leicht außerhalb des Zusammenhangs des ganzen Werkes veröffentlicht werden. In der Tat wird eine Schrift Plethons erwähnt: *Μηνῶν καὶ ἐτῶν τάξεις καὶ ἡμερῶν ἀπαρίθμησις*, die demnach wohl nichts anderes gewesen ist als der betreffende Auszug aus der „*Νόμων Συγγραφή*“ (Vgl. F. Schultze, Georgios Gemistos Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena 1874 [Nachdr. Leipzig 1976], S. 118-119).

Die Lehre, die Gemistos in den astronomischen Schriften darlegt, ist insofern wichtig, weil sie einen Teil seines philosophischen Systems bildet. In seiner Lehre vom All ist Zeus „*die erste Ursache von allem, der größte Gott*“ (*Νόμων Συγγραφή*, Alexandre, S. 242). Poseidon gehört zu den Göttern zweiter Ordnung, ist von Zeus unmittelbar geschaffen, „*ist eine Idee, nicht aber nur diese oder jene Idee, sondern die sämtliche Ideen in der Einheit umfassende Gattung der Ideen*“ (*Νόμων Συγγραφή*, S. 104). Die zweite Daseinsstufe umfasst diejenigen Götter (dritter Ordnung), welche sich innerhalb des Himmelsgewölbes befinden. Wie die überhimmlischen Götter alle von Zeus sind, so sind die innerhimmlischen alle von Poseidon gezeugt, doch jedesmal in Verbindung mit demjenigen überhimmlischen Gott, der im Besonderen die Idee der gerade zu erzeugenden innerhimmlischen Götterklasse darstellt (*Νόμων Συγγραφή*, S. 174). Wie die Ideen, so zerfallen auch die Götter der dritten Ordnung in zwei Klassen, deren erste das rechtmäßige, ebenbürtige, himmlische Geschlecht der Gestirne enthält, während die zweite das Bastardgeschlecht der irdischen Dämonen umfasst. Das innerhimmlische Göttergeschlecht der Gestirne besteht aus den Planeten und den Fixsternen. Von den letzteren wird namentlich keiner erwähnt; die ersteren sind Helios (Sonne), Selene (Mond), Heosphoros oder Phosphoros (Venus), Stilbon (Merkur), Phainon (Saturn), Phaethon (Jupiter), Pyroeis (Mars) (*Νόμων Συγγραφή*, S. 166: „*Σὺν [ὧ ἄναξ Ἥλιε] μετ' ἄλλων ἕξ ἀδελφῶν τε σὼν καὶ ὁπαδῶν, Σελήνης, Ἑωσφοῦρου, Στίλβωνος, Φαίνωνος, Φαέθοντος τε καὶ Πυρόεντος*“).

Das gesamte unsterbliche All ist von Poseidon geschaffen, der die Ideen hergab, und von Hera insofern, als Poseidon von ihr die erste Materie nahm. Ihre ersten vorzüglichsten Kinder sind die Planeten; unter diesen wieder die hervorragendsten Helios und Selene, die von Poseidon und Hera unmittelbar gezeugt sind. Sie verhalten sich darum auch wie Poseidon und Hera, als Gatte und Gattin, zueinander, und wie diese

beiden das Unsterbliche, so erzeugen sie das Sterbliche miteinander, dessen Form (Helios) und Stoff (Selene) sie darstellen (Νόμων Συγγραφή, S. 106).

R. Mercier untersucht sorgfältig die Quellen der astronomischen Schriften Plethons, die in der griechischen Antike, der hebräischen und arabischen Tradition nachzuweisen sind.

Ein sorgfältiges Literaturverzeichnis, in zwei Teilen dargestellt (S. 299-307: Tihon; S. 308-310: Mercier) und ein Register beschließen die Arbeit.

Die Herausgeber haben sich das Ziel gesetzt, die astronomischen Schriften herauszugeben und zu kommentieren. Dies ist ihnen gelungen. Die Plethonforschung wird dadurch bereichert.

Christos P. Baloglou, Athen

Nicolae Dură, Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire œcuménique du Ier millénaire, Bukarest 1999, 1023 S.

Der Verfasser, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät der Universität Bukarest, wählte das Thema, überzeugt von seiner Bedeutung und Aktualität. Die Synodalitätsform des ersten christlichen Millenniums bildete für die eine Kirche die Verwaltungsform sowohl im Westen als auch im Osten. Als gemeinsame Referenzbasis, um nach der Lösung für die Einheit der Kirche zu suchen, erachtet er die Zeit des ersten Millenniums. Hier finden wir auch die *Communio-Ekklesiologie* der Schwesterkirchen, die in den letzten Jahrzehnten im Rahmen des Dialogs zwischen der Römisch-katholischen und Orthodoxen Kirche wieder aufgenommen und entwickelt wurde. Ausgehend von der *Ekklesiologie* des ersten Millenniums suchten die beiden Schwesterkirchen den Weg der Versöhnung und die Rückkehr zur *Communio-Ekklesiologie*.

Das Thema hat nicht nur einen kanonischen Aspekt, sondern beinhaltet gleichzeitig auch einen ekklesiologischen und historischen Charakter, die von großer Bedeutung sind. Durch die Synodalitätsform versteht der Verfasser sowohl die Gesamtheit der Formen und Strukturen synodalen Lebens, die korrekte Anwendung des Synodalitätsprinzips in der Leitung der Kirche als auch die Aussage der kanonischen und ökumenischen Gesetzgebung (S. 66). Es handelt sich also nicht nur um das Prinzip der Synodalität, sondern vor allem um synodale Formen und Strukturen, die das Leben der einen Kirche versinnbildlichen. Nach dem Studium der kanonischen konziliaren Gesetzgebung des ersten Jahrtausends kommt der Verfasser zur Überzeugung, dass im Osten wie auch im Westen das Prinzip der Synodalität praktiziert wurde, auch wenn es sich durch verschiedene ekklesiologische Kategorien ausdrückte. Der Autor studierte und sammelte das Material für sein Thema in mehreren europäischen Bibliotheken, verglich die kanonischen Quellen in Bezug auf ihren byzantinischen, lateinischen, koptischen, syrischen und äthiopischen Ursprung und referierte sie zur gesamten kanonischen Lehre, wobei er die Quellen nach der kritischen Methode auslegte.

Der erste Teil des Buches, die Synodalitätsform (S. 81-286), behandelt den Ursprung und die Entwicklung des Prinzips, dessen Wurzeln sich in der eucharistischen Synaxis und dem apostolischen Konzil finden. Anschließend untersucht der Verfasser die Synoden der Urkirche, die Versammlungen der Bischöfe wie auch die Wahl des

Bischofs, die bischöflichen Synoden und die bischöfliche Synodalität. Die Problematik der Synodalität wird parallel zu der des Primats behandelt. Ein Kapitel dieses ersten Teils ist der bischöflichen Kollegialität gewidmet. Der Verfasser schließt es in der Überzeugung, dass die Synodalität ihren Ursprung im Willen Christi hat und schon in der apostolischen Zeit Gestalt annahm.

Der zweite Teil geht auf die kanonische Gesetzgebung, die Quellen und die kanonischen Sammlungen des ersten Jahrtausends (S. 287-382) ein. Nach dem orthodoxen Verständnis konkretisiert sich die synodale Tätigkeit in der kanonischen Gesetzgebung. Die Kanones sind also das synodale Werk der an den ökumenischen Konzilien teilnehmenden Kirchenväter. Die Behandlung dieser Arbeiten orientiert sich an den Bestimmungen des apostolischen Konzils (Apg 15,28). Im Anschluss kommt die Autorität und die Auslegung der Kanones sowie der Entstehungsprozess „Corpus Canonum“ der einen Kirche und seine ökumenische Autorität zur Sprache. Es handelt sich um eine gemeinsame Arbeit der universellen Kirche, die eine besondere Rolle für die Erhaltung der Einheit der Kirche spielt. Durch die Vermittlung der kanonisch-ökumenischen Gesetzgebung hat das Prinzip der Synodalität in der universalen Kirche Ausdruck gefunden.

Der dritte Teil (S. 383-530) verschafft einen Überblick über die lokalen vornizänischen Synoden und ihre Arten (diözesan, national, der benachbarten Bischöfe, regional, patriarchal) und über die Institution des Patriarchats. Folglich wird auch die Häufigkeit der bischöflichen Synoden und ihre Thematik, so wie sie aus der kanonischen Gesetzgebung hervorgeht, untersucht. Der Verfasser beendet diesen Teil mit der Schlussfolgerung, dass die Synoden eigentlich Ausdruck der Tradition der Kirche sind.

Die Kollegialität und Synodalität in der kanonischen konziliaren Gesetzgebung bildet das Thema des vierten Teils (S. 531-806). Die bischöfliche Kollegialität lässt sich in der Wahl und Ordination des Bischofs und in der synodalen Gerichtsinstanz erkennen, die in der ökumenischen Gesetzgebung vorgesehen wurde. „Collegium patriarcharum“ wie auch die ökumenischen Konzile sind andere Äußerungsformen der kollegialen und synodalen Leitung. In diesem Teil behandelt der Verfasser auch das Problem des Primats und das synodale Verfahren und kommt zum Fazit, dass die kanonische Gesetzgebung des ersten Jahrtausends vorsah, dass die Bischöfe künftig ohne Ausnahme der Autorität des Konzils (Synode) unterstellt sein sollen (S. 668).

Der letzte Teil (S. 807-982), die Synodalität und das Primat nach der kanonischen Gesetzgebung, unterstreicht die Verbindung beider im ersten Jahrtausend. Der Verfasser untersucht die Synodalität und die verschiedenen Formen des Primats (im Rahmen der lokalen Synode, der Metropolitansynode [Kanon 34 der Apostel], der Exarch oder der Patriarch). Ein besonderes Kapitel gilt der Synodalität und dem Primat der Kirche von Afrika.

Auf über 30 Seiten stellt der Autor seine Schlussfolgerungen vor. Darin verdichtet er einige für den Leser wichtige Ideen, die die Grundlage des Buches bilden.

Der Verfasser betont, dass nur ein gemeinsames und aufmerksames Studium dieser Periode uns helfen kann, die Einheit der Kirche wiederzufinden. Die konziliare Einheit hat ihren Ursprung in der Hl. Dreifaltigkeit und der Prototyp der synodalen Synaxis hält in der „eucharistischen Synaxis“ Einzug. Das Synodalitätsprinzip bleibt das ekklesiologische Grundprinzip, das von Jesus selbst verkündigt und von den Aposteln praktiziert wurde. Die Institution der Synodalität und der kollegialen und synodalen

Leitungsform sind auch keine Autokratie oder Monarchie. Die Autorität des Konzils stützt sich auf den Beistand des Hl. Geistes und auf die eigene Treue zur Tradition.

Der Verfasser bietet in dieser Erstauflage eine systematische Darstellung des kirchlichen synodalen Lebens des ersten Jahrtausends in seinen verschiedenen Formen. Er bedient sich einer umfassenden Bibliographie und einer wissenschaftlichen Methode, die jeden Konfessionalismus vermeidet, um die Synodalität (Konziliarität) als Verwaltungsform der einen Kirche des ersten Jahrtausends vorzustellen. Das Thema und die Art und Weise, wie es behandelt wurde, macht das Buch unentbehrlich für die Geschichtsschreiber der einen Kirche wie auch für diejenigen, die sich mit der Findung einer Lösung, die die Katholiken und Orthodoxen zur Einheit der Kirche führen soll, beschäftigen. In Rumänien erfreute sich das Buch eines weiten Echos und wurde als ökumenischer Verlagserfolg gefeiert. Die Tatsache, dass der Autor französisch schreibt, erweitert das theologische Interesse und erfasst eine Lesergemeinde, die über Rumäniens Grenzen hinausreicht.

Mircea Basarab, München

Georgios I. Mantzaridis, Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ, Thessaloniki: Ed. Pour-naras ⁵1999, 430 S., 2 Tafeln, ISBN 960-242-174-6.

Nach neun Jahren liegt nun die fünfte Auflage der „Soziologie des Christentums“ von dem international anerkannten Professor für Ethik und Soziologie, an der Aristoteles Universität Thessaloniki tätig, in griechischer Sprache vor. Wie es bereits im Vorwort heißt, wurden Verbesserungen und Änderungen vorgenommen (vgl. frühere Rezension des Werkes in *Ofo* 6 [1992] 133). Das Werk runden fünf Seiten Bibliographie und zehn Seiten ausführlichen Stichwortregisters im Anhang ab.

Der erste Hauptteil behandelt die Entstehung und Entwicklung des Christentums von der Urkirche und den Aposteln bis hin zur Säkularisierung und der heutigen Zeit, umfasst dabei auch Liturgik, Gesamtkirche, Mönchtum und Eschatologie.

Der zweite Hauptteil beschäftigt sich mit der Soziologie von Dogmatik, Ethik und Verehrung (Gottesdienst). Die sieben Unterkapitel führen in die Basiselemente der Religion ein, wie sich daraus die Dogmen, vor allem das Dreifaltigkeitsdogma und das christologische Dogma, herauskristallisierten. Das ergänzte erste Unterkapitel führt nicht mehr wie in der vierten Auflage direkt in die Thematik über Dogma, Ethik und Verehrung ein, sondern beginnt mit einem kurzen Abriss über Position und Funktion der Religion im sozialen Leben der Gemeinschaft aus der Sicht des Soziologen.

Es folgen auf diese Einleitung das Kapitel über die Entwicklung der christlichen Dogmatik, ihre soziologische Auslegung und im Weiteren die beiden Kapitel über das Trinitarische und christologische Dogma. Der Autor geht dabei auch auf die Unterschiede zwischen Westen und Osten ein, die sich aus den sozialen, politischen und kulturellen Differenzen der griechisch-römischen Welt, in der vor allem das Christentum vermittelt wurde, ergeben.

Auf das Christologische Dogma folgen das Dogma von der Kirche in ihrer Einheit und ein kurzer Abriss über die Bemühungen der Orthodoxie im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zur Verständigung und Annäherung der christlichen Kirchen untereinander. Hier sind die letzten Zusammenkünfte vor allem die im Mai 1998 in

Thessaloniki, Griechenland, berücksichtigt, ebenso alle gemeinsamen Treffen mit der römisch-katholischen Vertretung, etwa die in Freising, Bayern (1990).

Die beiden letzten Kapitel des zweiten Hauptteils behandeln die Ethik und die Verehrung (Liturgische Praxis). Nachdem anfänglich die Ethik bei den Soziologen nahezu in Vergessenheit geraten war, wird sie in den neueren Werken zeitgenössischer Soziologen wieder behandelt. Mantzaridis beginnt bei der historischen Entwicklung der Ethik und ihrem eucharistischen Fundament in der Kirche. Dabei zeigt er anhand verschiedener Werke aus der frühchristlichen Zeit (Didache, Hirt des Hermas) die Entwicklung der Ethik und ihr Verständnis unter Berücksichtigung des neuen Eschatologieverständnisses und ihrer Wirkung auf das kirchliche Leben. Moralische Lebensweise, die Abwendung von und Rückkehr zu ihr, durch Reue, Vergebung und Buße, geben den Getauften ihren Halt in der Kirche, in friedlichen Zeiten als Kampf gegen die Sünden und Leidenschaften, in Zeiten der Christenverfolgung unter Hingabe ihres Lebens als Märtyrer für Christus.

So sehen die Kirchenväter die christliche Ethik nicht als eine theoretische Lehre, sondern erblicken in ihr den direkten Bezugspunkt zum Leben und zur Gemeinschaft, deren Vielfalt sie aus dem Glauben der Kirche schöpfen. Dabei wird die Einheit von Ethos und Glaube anhand einer Predigt des hl. Chrysostomos über das Schicksal Hiobs und dessen Reaktion darauf verdeutlicht: nicht der Versuchung des Bösen nachzugeben und von Gott abzufallen, verlangt Kraft, sondern im Augenblick des Verlustes sich nicht kränken zu lassen und Gott dennoch zu loben. Der Vf. schließt das Kapitel mit der Entwicklung der Ethik im Westen und ihrer verzerrten Sichtweise durch die Kasuistik (gr. περιπτωτική Ἠθική, oder auch Situationsethik genannt).

Im dritten Hauptteil, erstes Kapitel, beginnt Mantzaridis mit den anthropologischen und theologischen Voraussetzungen. Der Mensch als Abbild Gottes hat Verpflichtung und Verantwortung gegenüber der Schöpfung und seinen Mitmenschen. Sie prägen sein gesellschaftliches Verhalten ebenso wie der Tod, der in ihm den Egoismus und eigensüchtiges Verlangen wachruft. Nur deren Überwindung durch die Idee der Liebe in einer geistlichen Gemeinschaft mit einer unerreichbaren Person als Ursprung und Autorität, die gleichzeitig Gründer und Vorsteher einer jeden spirituellen Gemeinschaft, wie auch jeder irdischen Wirklichkeit, ist, macht eine vollständige Entwicklung des sozialen Lebens möglich.

Im zweiten Kapitel behandelt Mantzaridis die Soziallehre, die vor allem im römischen Katholizismus verbreitet ist.

In den folgenden Abschnitten geht Mantzaridis jeweils auf die Befreiungstheologie, auf die Stellung des Protestantismus und auf die Zusammenkünfte des ÖRK mit einer Aufzählung der verschiedenen Themen, die dort seit der Gründung 1948 behandelt wurden, ein. Hierbei wird auch noch die Bedeutung des Vorkongress-Themas „Beitrag der Orthodoxen Kirche zur Vorherrschaft des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Brüderlichkeit und der Liebe zwischen den Völkern, und zur Aufhebung rassistischer Unterscheidungen“ erwähnt. Zudem sind die beiden Botschaften der Orthodoxen Kirche, die erste (1992) aus dem Phanar gegen Proselytismus und Unia, sowie die Stellungnahme gegen den Fundamentalismus und zu den neueren Entwicklungen der Ökumene, der raschen Wirtschaftsentwicklung und des Ökologieproblems, inhaltlich wiedergegeben. Die zweite Botschaft (Patmos 1995) behandelt nahezu die selben Themen, darüber hinaus jedoch verurteilt sie Rassismus und stellt

die Einstellung der Orthodoxen Kirche gegenüber dem Nationengedanken klar. Mantzaridis verdeutlicht, dass die Orthodoxe Kirche nicht irgendein Sozialsystem oder eine bestimmte Soziallehre entwickelte oder bevorzugt, sondern, dass das Christentum als Erscheinung des Gottesreiches auf Erden eine neue Dimension einführt, die grundsätzlich das persönliche und soziale Leben der Menschen beeinflusst. So steht die Person im Vordergrund, die nicht als ein Teil des sozialen Gesamten gesehen wird, sondern als einzigartig und unwiederholbar.

Im dritten und vierten Kapitel werden ausführlich jeweils das Naturrecht und die sozialen Institutionen, sowie die Stellung des Christentums zu den sozialen Problemen behandelt.

Im fünften Kapitel „Christentum und Wirtschaft“ erörtert Mantzaridis den Einfluss des Christentums auf die Wirtschaft. Die Wirtschaft ist Mittel und nicht Ziel; das Gefühl für die Vorläufigkeit des Erdendaseins und für Liebe soll nicht auf der Strecke bleiben. Am Beispiel der gemeinnützigen Gemeinschaft Jerusalems (frühe Kirche) erinnert Mantzaridis daran, dass die pastorale Stellung der Kirche nicht vergessen werden darf, da sie soziale Diskrepanz wettmacht: Der Reichtum gehört allen. Soziale Aufarbeitung ist dabei genauso notwendig wie Arbeitsethik, uneigennützig Liebe und koinobitischer Geist.

Das sechste Kapitel „Christentum und Umwelt“, eng mit dem vorangegangenen verknüpft und dennoch in krasssem Gegensatz, bringt dem Leser die heutige Situation in ihrer ganzen widernatürlichen Perversität nahe. Der Mensch, blind nach Reichtum, Macht und Selbstvergottung strebend, übersieht dabei, wie Natur und Umwelt ihre Artenvielfalt und natürliche Anmut verlieren. Gewinnsucht verdrängt soziale Kontakte, was wiederum die Unfähigkeit zu einem ökologischen (und christlichen) Leben nach sich zieht. Demgegenüber stellt Mantzaridis die Sichtweise der Kirche, die eine Erneuerung der Schöpfung durch die Erneuerung des Menschen, der sich seiner persönlichen Verantwortung bewusst wird, anstrebt.

Der vierte Teil ist der „Christlichen Nächstenliebe und sozialen Vorsorge“ gewidmet. Mantzaridis stellt dabei im ersten Kapitel die Übung in der Liebe und die Gewaltvermeidung dar, indem er den christlichen Glauben und das Leben, die christliche Liebe und ihre Merkmale, friedvolle Revolution und Gerechtigkeit, beschreibt. Das zweite Kapitel behandelt die Christliche Philanthropie (Menschenliebe): Begriffserklärung, geschichtliche Aspekte und ihre heutige Situation. Im dritten Kapitel über die Sozialfürsorge wird ebenso verfahren: Herkunft der Sozialfürsorge, Zusammenarbeit von Kirche und Staat, Stellung der Kirche bis hin zu Ökumenischen Organisationen und Umweltschutz werden aufgezeigt.

Im fünften und letzten Teil über die „Empirische Erforschung des Christentums und des religiösen Lebens in Griechenland“ wird in den ersten vier der sechs Kapitel die theoretische Basis für die Untersuchung gelegt. Der Autor geht dabei auf die speziellen Voraussetzungen in Griechenland ein, setzt Kirchlichkeit und Religiosität, Verhalten der Gläubigen und statistische Daten dem theoretischen theologischen Denken gegenüber, um die Möglichkeit einer empirischen Untersuchung der Religiosität der Gläubigen zu ermitteln. Mantzaridis erläutert hierzu die Soziographie des Christentums, die Kirchenstruktur der Orthodoxie und führt dabei statistische Daten der Kirche Griechenlands an.

Im fünften Kapitel über „Die Christlichen Bruderschaften in Griechenland“ erläutert Mantzaridis die Entstehung der ersten Bruderschaften, ihre Weiterentwicklung sowie ihre heutige Situation. Auch verschweigt er die Haltung der Kirche ihnen gegenüber nicht.

Das sechste Kapitel „Das Mönchtum auf dem Heiligen Berg Athos“ beinhaltet die „Neuere Geschichte“ seit 1970. Diese wird mit Zahlen über die Mönchsrepublik veranschaulicht. Es werden dabei Bewohner, soziale Zusammensetzung und allgemeine Entwicklungen und Neuerungen eingehend untersucht. Grund für Klostereintritte ist die enorme Anziehungskraft, die der Hl. Berg in den letzten Jahren ausübt. Starke geistliche Führer und Heiligkeit ausstrahlende Persönlichkeiten, die Suche von vor allem jungen Menschen nach einem tieferen Lebenssinn und -ziel, aber auch die vermisste spirituelle Komponente des alltäglichen weltlichen Lebens, führen, wie schon zur Entstehung des Mönchtums, zu seiner Erneuerung. Anhang zu diesem Kapitel ist eine Statistik über die Zahlen der auf dem Athos lebenden Mönche, angefangen von 1971 bis 1998.

Da dieses Buch eine hervorragende Leistung darstellt und vor allem die westliche Soziologie mit neuen Aspekten bereichern würde, ist es jedem, der des Griechischen mächtig ist, wärmstens zur Lektüre empfohlen. Außerdem ist es nur zu hoffen, dass dieses Standardwerk, wie schon andere Veröffentlichungen von Mantzaridis, bald auch ins Deutsche übertragen wird.

Andreas Wolf, München

Konstantin Nikolakopoulos, Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie, (Liturgische Texte und Studien, 2), Schliern b. Köniz: Klimmeck Verlag 1999, 91 S., 8 Abb., ISBN 3-906596-04-4, 27,70 DM.

Nikolakopoulos (N.), der mit der kirchenmusikalischen Praxis der griechisch-orthodoxen Kirche vertraut ist, legt hier in zweiter erweiterter Auflage und in handlichem Taschenbuchformat ein für deutschsprachige Leser bestimmtes solides und informatives Begriffslexikon der orthodoxen Hymnographie vor, dessen erste Fassung in *Ofo* 9 (1995) 187–220 erschienen war (angezeigt in *ByZ* 89, 1996, 545, Nr. 2946).

Die Anordnung der Begriffe erfolgt nach der griechischen Schrift. In Klammern ist dazu eine deutsche Transkription angegeben, die der neugriechischen Aussprache folgt. So wird abweichend von der in Deutschland üblichen Praxis geschrieben: α wie ä; ε, η, ι, υ, οι wie i; αυ, ευ wie av, ev; ου wie ou; β wie v. Folglich ist οι wie oī zu lesen (also „Proimiakos“ wie „Proīmiakos“). Nicht konsequent im Sinne dieses Systems schreibt N. allerdings „Lychnikon-Lied“ (S. 61, 85), vielleicht wegen des folgenden deutschen Wortes.

Zur schnellen Auffindung der im lateinischen Alphabet oft an anderer Stelle als im griechischen einzuordnenden transkribierten Formen, auf die im Text der Artikel jeweils mit folgendem Asteriskus verwiesen wird, ist für diese ein Register (S. 84–87) angefügt. Hier (S. 84) fehlt allerdings der Begriff Άνι (= Αἴνι, S. 17), obwohl auch auf ihn verwiesen wird (S. 43, 74). Ferner ist das Stichwort „Enkomia“ nicht an der ihm zukommenden Stelle eingeordnet (S. 84).

Die Stichwörter erscheinen in der Regel in der Form des Singulars; nur bei den Gruppenbegriffen Äni, Anavathmi, Evlogitaria, Kataniktika, Makarismi, Tipika wird der Plural verwendet (vgl. dazu S. 10). Innerhalb der Artikel erscheinen einzelne Stichwörter gelegentlich auch im Plural, z. B. Eklogä zu Eklogi (S. 35f.), Iki zu Ikos (S. 58), Troparia zu Troparion (S. 70), ohne dass diese Formen erläutert werden. Grundkenntnisse über die Singular- und Pluralendungen im Griechischen erwartet N. also auch von den „interessierten westlichen Christen“ (S. 10), denen dieses Lexikon dienlich sein soll.

Die angeführten Begriffe (im folgenden in transkribierter Form) lassen sich wie folgt gliedern:

1. Allgemeine Kategorien kirchlicher Gesangsformen: Allilouarion, Anavathmi, Antiphonon, Apolitikion, Apostichon, Dochi, Doxastikon, Doxologia, Enkomia, Ephimnion, Evlogitaria, Ipopsalma, Kanon, Katabasia, Kathisma (b), Kataniktika, Kontakion, Megalinarion, Photagogikon, Polieleos, Prokimenon, Psalmos, Stavrosimon, Stavrotheotokion, Stichiron, Tetraodion, Theotokion, Triadikon, Triodion, Troparion.
2. Gesangsformen, die in der Göttlichen Liturgie verwendet werden: Cherubim-Hymnus, Epinikios Hymnus, Isodikon, Kinonikon, Makarismi, Tipika, Trisagion.
3. Gesangsformen, die im Morgengottesdienst oder Orthros bzw. im Abendgottesdienst oder Esperinos (N. verwendet stattdessen den lateinischen Begriff „Vesper“; Abk. im folgenden: V) verwendet werden: Äni, Eklogi, Eothinon, Exapostilarion, Epilichnion Hymnus (V), Ipakoi, Proimiakos (V).
4. Strukturbegriffe der Hymnographie: Akrostichis, Automelon, Idiomelon, Ikos, Irmos, Kathisma (a), Kratima, Melos, Monodia, Ode, Prosomion, Stichologia.
5. Verschiedenes: Ektenie (dieser Begriff mit deutscher Endung; Bittgebet), Eothinon (eine Reihe sonntäglicher Evangelienlesungen im Pentekostarion), Minologion, Sinaxarion.

Auf die Erläuterung weiterer liturgischer termini technici will N. nach eigener Angabe verzichten (S. 10). Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn es sich um Begriffe handelt, die in diesem Buch nicht vorkommen. Da es sich aber zumindest auch an westliche Leser wendet, hätte er einige im Text der Artikel vorkommende weitere Begriffe vielleicht doch kurz erläutern sollen. Dies gilt z. B. für Ὀκτώηχος, Πεντηχοστάριον, Μηναια, Τριώδιον (S. 17, hier ohne Transkription verwendet), ferner für „Kirchen-, Haupt- und Nebentöne“ (S. 20f.), und „Gamme“ in „Apolitikigamme“ (S. 25). Zwar werden einige von diesen Begriffen wie „Oktoichos“ (S. 20f.) und „Menaia“ (S. 65) an anderer Stelle beiläufig erklärt, aber N. hätte wohl nur etwa 1–2 Seiten mehr gebraucht, um auch diese Begriffe dem weniger bewanderten Leser am Schluss des Lexikons kurz und leicht auffindbar aufzuschlüsseln. Hier findet sich jedenfalls außer dem Register der transkribierten Begriffe auch Platz für ein nützliches Literaturverzeichnis, je ein Register der zitierten Bibelstellen und der Eigennamen sowie ein kurzes Abkürzungsverzeichnis.

Der Begriff „Akrostichis“ (S. 18) sollte zunächst allgemein als eine Abfolge von Strophen einer Dichtung definiert werden, deren Anfangsbuchstaben ein sinnvolles Ganzes (Wort, Wortfolge oder Alphabet) ergeben, bevor von der Vorsatzzeile als einer hymnologischen Besonderheit die Rede ist. Zudem ist der Anfang des betreffenden

Artikels mit der Angabe, die Akrostichis sei „ein auf den ersten Blick undurchsichtiger Ausdruck“ ziemlich unbeholfen formuliert.

Die hebräische Zählung der Psalmen wird unzutreffend als „westliche“ bezeichnet (S. 61f.). In Wirklichkeit war unter dem Einfluss der Vulgata die Zählung nach der Septuaginta im „Westen“ nicht weniger verbreitet als im orthodoxen Bereich, bevor sich infolge der neuesten exegetischen Forschung die hebräische mehr und mehr durchsetzte.

Einige Bemerkungen zur deutschen Sprachform: Nicht empfehlenswert ist die Bezeichnung der Herrenfeste (δεσποτικά ἐορταί) als „Despotische“ Feste (S. 25, 32), da der Begriff „Despot“ im Deutschen einen negativen Nebensinn hat. Statt „ergänzen mit“ besser: „durch“ (S. 25); statt „der doxologische Anruf“ besser: „... Ruf“ (S. 36); statt „bezeichnet sich“ besser: „wird bezeichnet“ (S. 50); statt „hier knüpft eine andere etymologische Version des Wortes an“ besser: „in Anknüpfung an eine andere Etymologie von κοντός“ (S. 51).

Diese wenigen beanstandenswerten Aspekte des Büchleins werden reichlich aufgewogen durch seinen hohen Informationswert. Es sei hiermit jedem deutschsprachigen Liebhaber der orthodoxen Kirchenmusik nachdrücklich empfohlen.

Franz Tinnefeld, München

Hansjakob Becker - Hermann Ühlein (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Judentum und Ostkirchen, 1: Texte und Kommentare, 2: Übersetzungen, Anhänge und Register, St. Ottilien: EOS Verlag, 1997 (Pietas liturgica 9 u. 10), XIV + 1565 S.

Die beiden vorliegenden Bände sind eine Fortsetzung der 1987 in den Bänden 3 und 4 der Reihe „Pietas liturgica“ erschienenen interdisziplinären Reflexion des Themas Tod aus Sicht von Philosophie, Humanwissenschaften, Kunst, Geschichte und Theologie. Nun stehen Gebete und Riten für Sterbebegleitung, Begräbnis und Totengedächtnis des östlichen Christentums im Zentrum der Betrachtung. Weitere vier Bände (11-14) über die „Traditionen der Westkirche im Mittelalter“ und „Reformatrische und katholische Traditionen der Neuzeit“ sollen folgen. Ein solches Werk, das *en detail* Zugang zu Totengottesdiensten großer Teile der Christenheit bieten will, weckt hohe Erwartungen.

Übersetzungen und Kommentare stammen aus der Feder von Spezialisten der jeweiligen Fachgebiete. Die kurzen jüdischen Texte, vorgestellt von *Günter Mayer*, sind zum Vergleich mit christlichen Gottesdiensten an den Anfang gestellt. Der Kommentar von *Lothar Störk* aus Hamburg ist eine unerwartete Fundgrube für den Volksglauben der Kopten in Vergangenheit und Gegenwart. *Störk* zitiert in langen Passagen koptische Apokrypha und Heiligenviten, die bisher größtenteils auf Deutsch nicht zugänglich waren und einen Einblick in die Bräuche und dahinterstehenden Anschauungen von der Spätantike bis heute erlauben. Vf. macht zu Recht auf altägyptische Wurzeln aufmerksam und auch auf beträchtliche Gemeinsamkeiten zu muslimischen Sitten, wie sie sich ja auch auf anderen Gebieten zeigen (vgl. *Jeannette Spenlen*, *Sexualethik und Familienplanung im muslimischen und christlichen Ägypten*, Frankfurt 1994 [Reihe: Europäische Hochschulschriften, Reihe 33, Bd. 14]). Dass der Blick auf die Kopten aus der Außenperspektive kommt, zeigt die Diskussion über das Pur-

gatorium (S. 648f., fehlt im Index), die an koptischem Selbstverständnis vorbeigeht. Genauer spricht *Cérès Wissa Wassef* (Art. Funerary Customs, in: *The Coptic Encyclopedia*, Bd. 4, New York 1991, S. 1124-1125, hier S. 1125) bei den diesbezüglichen Vorstellungen über den Verbleib der Seele in den ersten 40 Tage nach dem Tod von „a substitute for purgatory, which does not exist in Coptic beliefs“ und bietet darüber hinaus eine authentische Ergänzung bezüglich des raschen Wandels der Bräuche in heutiger Zeit. Folgende Monographien konnten vom Vf. nicht mehr berücksichtigt werden: *Gudrun Fischhaber*, Mumifizierung im koptischen Ägypten [im 1. Jt.], Wiesbaden 1997 (Reihe: Ägypten und Altes Testament 39); *Matthias Westerhoff*, Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“, Wiesbaden 1998 (Reihe: *Orientalia biblica et christiana* 11). In enger Abhängigkeit von der koptischen Tradition stehen die äthiopischen Texte, auf deren an Judentum und Gnosis erinnernde Formulierungen *Friedrich E. Dobberahn* aufmerksam macht.

Die syrische Tradition wird durch drei Artikel abgedeckt. *William F. Macomber* beschreibt den ostsyrisch-chaldäischen Ritus, wobei er sorgfältig zwischen alt und neu, Syrien und Südindien sowie Nestorianern und mit Rom Unierten unterscheidet. Auch er stellt die Frage nach dem Fegefeuer, beantwortet sie aber immerhin ablehnend (S. 1043 Fußn. 20). *Johannes Madey* spricht ein wichtiges Thema an, wenn er auf Dionysios Areopagites (um 500) hinweist, der den Begräbnisritus zu den Mysterien zählt (S. 696, vgl. PG 3,556). Dann aber fährt *Madey* fort: „Es wäre sicherlich anachronistisch, wollte man $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ (syrisch: *rōzō*) mit dem Sakramentenbegriff im heutigen Verständnis gleichsetzen“. Dies ist für die heutigen Jakobiten vielleicht richtig (vgl. *Wilhelm de Vries*, Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten, Rom 1940 [*OrChrA* 125], 99). Dennoch sei darauf aufmerksam gemacht, dass sich Stimmen aus dem orthodoxen Bereich mehren (z. B. *Nikos Matsoukas*, $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu \acute{\epsilon}\pi\iota \tau\omicron\nu \iota\epsilon\rho\omega\varsigma \kappa\epsilon\kappa\omicron\mu\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha \mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$, Thessaloniki 1992), die eben dieses altkirchliche Sakramentenverständnis als das authentische beschreiben. Dies steht dann wieder im Einklang mit den syrischen Kirchenvätern bis mindestens ins 13. Jh. (*W. de Vries*, a. a. O., S. 93-98). Die Siebenzahl der Sakramente mag in einigen Bekenntnisschriften von Orthodoxen zu finden sein, aber Praxis, liturgische Bücher und vor allem das Verständnis von Mysterium bei den Gläubigen erlauben keine exakte Unterscheidung von Sakramenten und Sakramentalien. Äußerst nützlich in *Madeys* Kommentar sind die zitierten Liturgiekommentare des Grīgōr bar ‘Ebrāyā († 1286). Schließlich beschreibt *Michael Breydy* den maronitischen Ritus. Dankenswerterweise erinnert er an den katechetischen Charakter der Liturgie: „Durch die literarischen Texte und gesellschaftlichen Handlungen entsteht für den Gläubigen (Maroniten) eine leicht greifbare Lehre, die bei Wiederholung der Anlässe sowie durch den Gesang und die persönliche Betroffenheit tiefer eingepägt wird als bei einer Katechese, Predigt oder theologischen Schulung“ (S. 717, Fußn. 1). Ein wichtiger Satz für deutsche Leser! Die armenischen Totenbräuche werden von *Andrea B. Schmidt* in ihrer historischen Entwicklung behandelt, wobei sie ausführlich Einblick in die Christianisierung Armeniens und die Nähe seiner Kultur zu Iran und Syrien von ungewohnter und deshalb erhellender Seite gewährt. Mit dem georgischen Ritus stellt *Bernard Outtier* die Jerusalemer Liturgietradition in *editio princeps* (!) von Handschriften des Klosters der heiligen Aikaterina auf der Sinaihalbinsel vor. Man hätte das Formular jedoch eher

unter den historischen Texten im Anhang erwartet, wurde es doch schon seit dem 10. Jh. von byzantinischen Vorlagen abgelöst.

Da *Peter Plank* auf der bereits in derselben Reihe (Bd. 4, S. 1087-1133) erschienenen Beschreibung der vielfältigen Totengottesdienste in der byzantinischen Tradition durch *Karl Chr. Felmy* aufbauen kann, nutzt er den zur Verfügung stehenden Raum, um im ausführlichen Strukturvergleich den alten gemeinsamen Kern der späteren Totengottesdienste von Laien, Priestern und Mönchen herauszuarbeiten. Wertvolle Zeugen sind ihm dabei Symeon von Thessaloniki († 1429) und wiederum Dionysios Areopagites. Die Auswahl des abgedruckten Textes, eine römische statt einer orthodoxen Ausgabe, hätte jedoch erklärt werden müssen, zumal der Text kürzer als der des großen Euchologion ist, das z. B. den vollständigen Psalm 118 LXX bietet. Der Hinweis auf die heutige gekürzte Verwendung des Psalms (S. 1284, Fußn. 15) genügt nicht, da andererseits die im griechischsprachigen Bereich aktuell fast ausschließlich verwendete Ausgabe des kleinen Euchologions (Ἀποστολικὴ Διακονία 1956 u. a., fehlt im Literaturverzeichnis, wohl weil S. 1335 fälschlich das große Euchologion für das allein gebrauchte gehalten wird) viel weitergehende Kürzungen aufweist. Z. B. fehlen Ps. 90 LXX und der Kanon, was der allseits zu beobachtenden Tendenz entspricht, möglichst viel des gewachsenen liturgischen Gutes der Kürze wegen zu opfern. Schade auch, dass die Varianten für die im Kommentar erfreulicherweise ausführlich besprochenen Begräbnisse der anderen Stände und für die Osterwoche nicht im Originaltext beigegeben wurden. Abgesehen davon leistet der Beitrag bemerkenswerte Forschungsarbeit.

Die beiden Bände sind von Gewicht. Es braucht seine Zeit, die darin gesammelten Schätze zu sichten. Ein jeder Spezialist lernt dabei Neues aus Nachbardisziplinen. Der Orientalist freut sich über die mitgegebenen Originaltexte, andere einschließlich deutschsprachiger Liturgen werden die Übersetzungen nutzen. Die Kommentare halten für Theologen aller Disziplinen, nicht zuletzt der Pastoraltheologie, wertvolle Informationen bereit. Das Opus wird seinen Weg als Handbuch von bleibendem Wert machen und zugleich Wegbereiter für die noch zu erwartenden Bände sein.

Wassilios Klein, Bonn

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Die Orthodoxie und das Millennium

Ende Oktober 1999 trafen sich die Vertreter aller orthodoxen autokephalen Kirchen auf der Insel Rhodos zu einer Konferenz unter dem Motto: „Die Orthodoxie an der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend“. Es ging vor allem um Termin, Inhalt und eine eventuelle ökumenische Dimension der Feierlichkeiten. Die Delegierten formulierten einen Entwurf einer gemeinsamen Friedensbotschaft und beschlossen, das Jubiläum am 7. Januar 2000 nach dem julianischen Kalender in Bethlehem zu begehen. Eine eventuelle orthodox-katholische Jubiläumsveranstaltung sowie insbesondere eine Treffen der Patriarchen mit Papst Johannes Paul II. machte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** von einem gesamtorthodoxen Konsens abhängig.

Des weiteren sind folgende Veranstaltungen geplant: Vom 12.-19. Juni 2000 finden in Jerusalem weitere panorthodoxe Festlichkeiten statt, u. a. eine theologische Konferenz mit dem Thema „Die Kirche im 3. Jahrtausend“.

Vom 28. August - 2. September 2000 richtet das Ökumenische Patriarchat in Konstantinopel eine Tagung aus, die „Die Schöpfung der Welt und des Menschen, Herausforderungen und Einsatz des Jahres 2000“ zum Gegenstand hat. Ein internationaler orthodoxer Jugendkongress wird bereits vom 18.-25. Juni 2000 in der Metropole am Bosporus abgehalten.

Die Kirche Griechenlands feiert das Millennium in Athen vom 15.-18. Oktober 2000 mit vielen religiösen und kulturellen Veranstaltungen. Das Erzbistum Sinai beteiligt sich an den Feierlichkeiten zum Millennium mit einem wissenschaftlichen interreligiösen Treffen von Vertretern der Orthodoxen Kirche sowie der Vorchalkedonier, des Katholizismus, des Protestantismus, des Islams und des Judentums.

Die Kirche Russlands feiert die Einweihung der 1931 vom sowjetischen Regime in die Luft gesprengten Erlöser-Kirche im Herzen Moskaus, die jetzt originalgetreu nachgebaut wurde. Im Jahr 2000 sollen auch zahlreiche Märtyrer der kommunistischen Epoche kanonisiert werden.

In Belgien ist vom 27.-30. Oktober 2000 unter der Schirmherrschaft von Metropolit **Panteleimon** ein großer orthodoxer Kongress zum Thema: „Die eucharistische Liturgie“ vorgesehen. (*SOP* 243 [1999] 3-4; *KNA-ÖKI* 47 [16.11.1999] 17)

Treffen der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen zum Weihnachtsfest in Bethlehem

Am 7. Januar 2000 fand in Bethlehem anlässlich des Weihnachtsfestes nach julianischem Kalender das vorgesehene Treffen der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen statt. Der Einladung des Patriarchen **Diodoros** von Jerusalem waren neben zehn Vorstehern der derzeit 14 anerkannten autokephalen Kirchen mit ihren Delegationen auch viele Pilger gefolgt. Nicht an dem Treffen teilnehmen konnten lediglich der erkrankte Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und Patriarch **Ignatios** von Antiochien, der aus politischer Rücksichtnahme auf die Re-

gierung Syriens nicht nach Israel reiste. Beide Kirchen waren jedoch durch hochrangige Delegationen vertreten; so auch die Orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei, deren Vorsteher, Metropolit **Dorotej**, am 30. Dezember 1999 im Alter von 86 Jahren gestorben war. Besonderes Gewicht gab dem Treffen die Teilnahme der Staatsoberhäupter der meisten mehrheitlich orthodoxen Länder. Gekommen waren die Präsidenten **Konstantinos Stephanopoulos** von Griechenland, **Edward Schewardnadze** von Georgien, **Emil Constantinescu** von Rumänien, **Petru Lucinschi** von der Moldau, **Leonid Kutschma** aus der Ukraine und **Aleksandr Lukaschenko** aus Weißrussland. Beachtung fand auch die Teilnahme des kurz zuvor zurückgetretenen russischen Präsidenten **Boris Jelzin**. Zudem wohnten der Präsident der palästinensischen Nationalverwaltung, **Yassir Arafat**, der jugoslawische Thronprätendent, Kronprinz **Aleksandar Karadjordjevic**, sowie Vertreter der Republik Zypern, der Bundesrepublik Jugoslawien und Bulgariens den Feierlichkeiten bei. Alle amtierenden Präsidenten, Altpäsident Jelzin, sowie der Parlamentspräsident Bulgariens **Sokolov**, der Sondergesandte Zyperns **Kasoulidis** und der jugoslawische Botschafter in Israel, **Mirko Stefanović**, erhielten vom Patriarchen von Jerusalem die höchste Auszeichnung, die seine Kirche vergibt, den Orden des Großkreuzes vom Heiligen Grab. Schwerpunkte des Treffens bildeten zum einen die gemeinsamen Gottesdienste: so wurde am Weihnachtstag in der Geburtskirche in Bethlehem mit etwa 40 Bischöfen die heilige Liturgie gefeiert, in der Auferstehungskirche zu Jerusalem eine Doxologie. Den Gottesdiensten gingen als weiterer Schwerpunkt am 5. Januar 2000 die gemeinsamen Beratungen der Vorsteher voraus, bei denen neben den

Problemen in den einzelnen Ländern auch die Lage im Nahen Osten thematisiert wurde. Veröffentlichtes Ergebnis dieser Beratungen ist eine gemeinsame Botschaft der Kirchenführer, in der insbesondere der Wille der Orthodoxie zum Ausdruck kommt, an der Gestaltung des dritten christlichen Jahrtausends tatkräftig mitzuwirken (Vgl. Text oben, S. 79).

Unter etlichen weiteren Begegnungen mit Vertretern des Staates Israel, der städtischen Verwaltungen und der palästinensischen Nationalverwaltung ist das Essen hervorzuheben, das der israelische Staatspräsident **Ezer Weizmann** zu Ehren aller angereisten Kirchen- und Staatsführer gab. Hier würdigte der Ökumenische Patriarch das Engagement Israels für die christlichen Stätten des Landes und äußerte die Zuversicht, dass Israel die Bedürfnisse aller christlichen Kirchen berücksichtige. Der Staatsvertrag mitsamt der gegenseitigen diplomatischen Anerkennung zwischen Israel und dem Vatikan hatte zuvor die Befürchtung wachsen lassen, die historischen Rechte der Orthodoxen Kirche könnten zu Gunsten von Ansprüchen der Römisch-katholischen Kirche weniger Berücksichtigung finden. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 2-4; KNA-ÖKI 3 [11.1.2000] 3; SZ [8./9.1.2000] 7)

Interorthodoxe Konferenz in Luxemburg

Vom 23.-27. Juni 1999 fand in Luxemburg auf Initiative des Büros des Ökumenischen Patriarchats in der EU eine Interorthodoxe Konferenz statt, die von der EU finanziert wurde. Die Orthodoxen Kirchen berieten über die Verwendung von finanziellen Mittel, die ihnen von der EU, vor allem für den Aufbau von sozialen Einrichtungen in Ländern der sogenannten Dritten Welt, zur Verfügung gestellt werden. Der zur Zeit von der EU jährlich für diesen Zweck ge-

währte Betrag beläuft sich auf 50 Millionen Dollar. (*Pantainos* 29 [9-10/1999] 300)

Orthodoxes Institut in Cambridge stellt sich vor

Das „Institut für Orthodoxe Christliche Studien“ in Cambridge bietet Geistlichen, Laien und Nichtorthodoxen Fortbildungskurse an und steht Voll- und Teilzeitstudenten offen. Alle am Institut erworbenen Abschlüsse werden von der Universität Cambridge bzw. den sonstigen Programmeinrichtungen anerkannt. Der Beirat des Institutes wird gemeinsam geleitet von Bischof **Kallistos** (Ware) von Diokleia (Ökumenisches Patriarchat) und Bischof **Basil** (Osborne) von Sergievo (Moskauer Patriarchat). Direktor der Einrichtung ist Fr. **John Jillions**. Informationen können angefordert werden von: Institute for Orthodox Christian Studies, Wesley House, Jesus Lane, Cambridge CB5 8BJ, Tel.: 0044-1223-741037. Sie sind auch abrufbar im Internet unter: www.iocs.org.uk. (*Orthodoxie aktuell* 9 [1999] 10)

16. Generalversammlung von SYNDESMOS

Vom 17.-25. Juli 1999 fand im Kloster der Verklärung Christi in Valamo (Finnland) die 16. Konferenz von Syndesmos statt. Rund 250 Repräsentanten aus 40 Ländern kamen unter dem Motto „Dient dem Herrn in Einheit“ zusammen. Vier Punkte bildeten den Gesprächsrahmen: 1. Die Einheit der Orthodoxie. Um dieses Ziel zu erreichen, ist gegenseitiges Kennenlernen, Respekt vor der Individualität des Einzelnen, Dialog, Koexistenz und dogmatische Fundierung nötig. 2. Das Erfassen der heutigen Gesellschaftsprobleme, besonders hinsichtlich der Globalisierung. 3. Der Gedankenaustausch über das missionarische Werk. 4. Der gemein-

same Glauben aller orthodoxen Jugendlichen, der sich in der gemeinsamen Anbetung des lebendigen Herrn ausdrückt.

Neben den Vorträgen von Vater **Symeon** vom Heiligen Berg Athos, des Vaters **Sergij**, dem Abt des Valamo-Klosters, des Erzbischofs **Johannes** von Karelien und ganz Finnland u. a., gedachte Metropolit **Georg Khodr** (Patriarchat von Antiochien) des siebten Todestages von Vater Johannes Meyendorff.

Man betete für die Wiederherstellung des Friedens in dem vom Krieg zerstörten Kosovo und für die Stärkung der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen Serbiens und Albaniens. Die Teilnehmer der Versammlung kamen zu dem sicheren Bewusstsein, dass im Glauben an Jesus Christus und durch ein Leben in Christus in seiner ganzen Dimension, die Lösung aller Probleme zu finden sind. (*Syndesmos News* XIII/2 [Sommer 1999] 1; *Anaplasia* 383 [1999] 171-173)

Teilhaben am Priestertum - Gedanken zur erneuerten Rolle der Frau

Die Frage der Frauenordination im Sinne der protestantischen Tradition war für die orthodoxe Christenheit bisher kein öffentlich diskutiertes Thema, im Gegensatz zu den Problemen wie das des Proselytentums seit der Wende im Ostblock. Vielmehr stand es außer Frage, da ein Priestermangel vor allem in genuin orthodoxen Ländern nicht existiert. Doch nun scheint für eine erfolgreiche Neuevangelisierung nach den Jahrzehnten eines kämpferischen Atheismus eine Teilnahme der Frau am pastoralen Werk der Kirche sinnvoll zu sein. Gerade in Albanien, das am meisten unter einer regelrechten Totalvernichtung des Glaubenslebens durch die Kommunisten zu leiden hatte, bahnt sich die deutlichste Entwicklung in dieser Richtung an.

Die Diskussion über Kirchenämter für Frauen in der orthodoxen Kirche haben Meldungen einer griechischen Missionszeitschrift angestoßen, die sich auch mit den Bemühungen zur Wiederbelebung der Orthodoxie in den bis 1990 kommunistischen Ländern befasst. In einem Bericht aus Albanien war über zwei Tagungen von Pfarrersfrauen, fälschlicherweise aber auch über die Weihe von zwei weiblichen „Diakonen“ die Rede. In einem theologischen Exkurs wurde unterstrichen, dass nach orthodoxem Verständnis die Frau eines Priesters ihn in seinen pastoralen Aufgaben unterstütze. Bei den Diakonissinnen handle es sich um ein frühchristliches Amt, das später einfach ausgestorben sei, ohne je abgeschafft zu werden. Gerade die Situation in Albanien rechtfertige die Erneuerung dieses frühkirchlichen Frauen-Diakonats. Erzbischof **Anastasios** von Tirana und ganz Albanien hat in einem Dementi der Weihe von Diakonissinnen, die ohne Zustimmung aller Orthodoxen Kirchen nicht möglich sei, die Tatsache begrüßt, dass über diese „ebenso heikle wie wichtige Frage jetzt endlich laut nachgedacht werde.“ Die theologischen Ansätze in der Orthodoxie für die Rolle der Frau in der Kirche betreffen dabei überwiegend spezifisch feminine geistliche Ämter und nicht so sehr die Frauenordination. (vgl. Dr. Heinz Gstrein, *KNA-ÖKI* 45 [2.11.1999] 22-23)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Internationales Donau-Symposion

Vom 16.-25. Oktober 1999 wurde unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und des EU-Kommissionsvorsitzenden **Romano**

Prodi das Symposion „Ein Fluss des Lebens - Die Donau bis zum Schwarzen Meer“ abgehalten. Rund 150 Theologen, Naturwissenschaftler, Umweltschützer und Publizisten aus ganz Europa brachen hierzu von der Dreiflüssestadt Passau auf. Das Symposion der in London ansässigen Stiftung „Religion, Wissenschaft und Umwelt“ fand an Bord eines Donauschiffes statt und führte von Passau aus donauabwärts durch zehn Anrainerstaaten bis zum Schwarzen Meer. Die Teilnehmer trafen sich mit den religiösen und politischen Vertretern der Anrainerstaaten, um mit ihnen Arbeitsgemeinschaften zu bilden. Die Fahrt sollte gleichzeitig ein Zeichen setzen, den Strom als zusammenhängendes Ökosystem zu begreifen und vor weiteren zerstörerischen Eingriffen zu bewahren. In seiner Eröffnungsansprache warnte der Patriarch, der im Laufe des Symposiums mit der neuen EU-Umweltkommissarin **Margot Wallstrom** und weiteren 9 Umweltministern der Anrainerstaaten zusammentraf, vor einer weiteren Verschmutzung der Lebensader Donau und betonte, dass die ökologischen Probleme der Erde durch menschliches Handeln verursacht würden. Die Kirche dagegen sage Ja zu Gottes Schöpfung. Das Symposion war das dritte dieser Art: 1995 wurde auf einem griechischen Fährschiff in der Ägäis unter dem Motto „Die Offenbarung und die Umwelt“ zum ersten Mal getagt; das zweite Symposion 1997 war dem Schwarzen Meer gewidmet und fand ebenfalls zu Schiffe statt. Auch an den vorangegangenen Symposien nahm der Ökumenische Patriarch persönlich teil. Sie standen ebenfalls unter seiner Schirmherrschaft. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 7; *Ökumenisches Patriarchat* 10 [1999] 4)

Patriarch spricht über Globalisierung und Glauben

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** hat auf Gefahren der Globalisierung hingewiesen. Auf der internationalen Konferenz „Forum 2000“ in Prag, auf welcher unter der Schirmherrschaft des Präsidenten der Tschechischen Republik, **Vaclav Havel**, Probleme und Chancen der Globalisierung diskutiert wurden, sprach der Patriarch zum Thema „Globalisierung und ihre religiösen Aspekte“. Im Streben der Menschen zu einer Einheit, die in der Globalisierung zum Ausdruck komme, sieht der Patriarch die Gefahr, dass der Egozentrismus kleiner, aber einflussreicher Gruppen ihre Dominanz in der Welt zur Folge haben könnte. Eine derartige Entwicklung sei aber mit der christlichen Botschaft unvereinbar. Diese beinhalte vielmehr die Annahme, dass das „Du“ dem „Ich“ gleichwertig sei, erklärte der Patriarch. (*Orthodox Observer* [10.11.1999] 4)

Patriarch gegen Verlegung seines Amtssitzes

Patriarch **Bartholomaios I.** lehnte den Vorschlag des Patriarchen von Antiochien, **Ignatios IV.**, Istanbul zu verlassen, ab. Während einer Ansprache im Kloster Panagia Soumela im nordgriechischen Makedonien erklärte er, das Ökumenische Patriarchat werde „jetzt und für immer bleiben, wohin die göttliche Vorsehung es gesetzt hat - in Konstantinopel, der Stadt der Ökumenischen Konzile und der Königin der Städte“. (*KNA-ÖKI* 35 [24.8.1999] 4)

US-Präsident Clinton besucht Bartholomaios I.

Am 17. November 1999 stattete der Präsident der Vereinigten Staaten, **William J. Clinton**, dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** einen Besuch ab.

Begleitet wurde er dabei von seiner Frau **Hillary** und seiner Tochter **Chelsea** sowie der Außenministerin **Madeleine Albright** und dem amerikanischen Botschafter in Ankara, **Mark Parris**. (*Ökumenisches Patriarchat* 11/12/1 [1999/2000] 4)

Offizieller Besuch von Vatikanvertretern im Ökumenischen Patriarchat

Am 28. November 1999 besuchte eine offizielle Vertretung des Vatikans das Ökumenische Patriarchat. Die Delegation, bestehend aus Mitgliedern des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen, gehörten Kardinal **Edward Idris Cassidy**, der Nuntius des Vatikans in Ankara, Erzbischof **Luigi Conti**, Bischof **Walter Kasper** sowie **Johan Bonny**, der Ratsvorsitzende an. Der Besuch fand aus Anlass des Patronatsfestes des hl. Andreas' am 30. November statt. (*Ökumenisches Patriarchat* 11/12/1 [1999/2000] 7)

Patriarch gegen türkischen Lösungsvorschlag in der Chalki-Frage

Das Ökumenische Patriarchat hat sich entschieden gegen Überlegungen seitens der türkischen Regierung ausgesprochen, die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule auf der Insel Chalki zu ermöglichen, wenn die Ausbildungseinrichtung in die Universität von Istanbul eingegliedert würde. Als Grund dafür wurde genannt, dass die Ausbildung an einer Universität einen wesentlich anderen Charakter habe als eine geistliche Ausbildung.

Die regierungsnahe türkische Zeitung „Hürriyet“ hatte berichtet, dass von Seiten des Nationalen Sicherheitsrates der Türkei keine Einwände bestünden, die Schule „als Teil des staatlichen Systems“ wieder zu eröffnen. Anlass dafür waren Gespräche zwischen dem amerikanischen

Präsidenten **Clinton** und dem türkischen Premierminister **Ecevit** bei deren jungstem Treffen in Washington. Bereits im September 1999 hatte die amerikanische Außenministerin **Albright** in der griechischen Tageszeitung „Kathimerini“ erklärt, dass die Wiedereröffnung der Hochschule zu einem der Fundamente der Aussöhnung zwischen Griechenland und der Türkei gehöre. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 11)

Gemeinsame 2000-Jahr-Feier in Antiochien

Am 29. Juni 1999 haben das Ökumenische Patriarchat und das Patriarchat von Antiochien mit einer gemeinsamen Eucharistiefeier des zweitausendsten Jahrestages der Menschwerdung Christi gedacht. Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und Patriarch **Ignatios II.** von Antiochien konzelebrierten in der Kirche der heiligen Apostel Petrus und Paulus in Antiochien, das sich in der heutigen Türkei befindet. Am Vortag hatten schon der armenische Patriarch **Mesrop II.** und Kardinal **Camillo Ruini** aus Rom an einem Vespergottesdienst teilgenommen. Den Feierlichkeiten war ein zweitägiger Besuch Ignatios' II. beim Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel vorausgegangen, von wo aus die Patriarchen gemeinsam nach Antiochien aufbrachen. Hier waren Anhänger des Glaubens an Jesu Christi zuerst als „Christen“ bezeichnet worden. In Ansprachen betonten beide Patriarchen, dass die christliche Botschaft eine Botschaft der Freiheit und des Friedens ist. Im Rahmen der Feiern überreichte der Ökumenische Patriarch seinem Amtsbruder Ignatios II. ein Enkolpion zu dessen zwanzigjährigen Jubiläum als Vorsteher der Kirche Antiochiens. (*Ökumenisches Patriarchat* 5 [1999] 12ff.

und 6 [1999] 9-10; *Episkepsis* 572 [31.7.1999] 2-4)

Aufwertung des Erzbistums der russischen Gemeinden zur Patriarchatsexarchie

Das Ökumenische Patriarchat hat den russischen Gemeinden in Westeuropa den Titel eines Exarchats verliehen. Diesen Titel hatte das Erzbistum bereits von 1931 bis 1965 inne. Das Ökumenische Patriarchat bestätigt mit dieser Entscheidung den Status der inneren Autonomie und das Selbstbestimmungsrecht der Gemeinden. Ein Vertreter des Ökumenischen Patriarchats übergab im Rahmen der Feierlichkeiten den „Tomos“ an Erzbischof **Sergij** von Eukarpia. An der Eucharistiefeier und am Akt der Verleihung nahmen die Metropoliten **Ieremias** von Frankreich und **Meliton** von Philadelphia sowie **Nikolaj Inozemcev** als Vertreter des russischen Patriarchats teil.

Gemäß dem „Tomos“ stellt das Erzbistum einen einheitlichen kirchlichen Organismus dar, der zwar vom Ökumenischen Patriarchat abhängig ist, aber über eine eigene Verwaltung verfügt. Der Erzbischof trägt den Titel „Exarch des Ökumenischen Patriarchats“ und wird von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats gewählt. Das Exarchat umfasst heute ungefähr 60 Gemeinden in Frankreich, Belgien, Holland, Schweden, Norwegen, Deutschland und Italien sowie drei Klöster und das theologische Institut „St. Serge“ in Paris. In seiner Predigt betonte Metropolit **Meliton** von Philadelphia als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats die Bedeutung von Einheit und Zusammenarbeit der Kirchen: „Die Einheit ist ein Geschenk Gottes und gleichzeitig eine Aufgabe. Wir müssen diese Tradition bewahren.“ (*Episkepsis* 573 [31.8.1999] 2-3)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in Rumänien

Vom 24.-28. Oktober 1999 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Rumänien zum vierten Mal einen Besuch ab. Er verband ihn mit dem Internationalen Donau-Symposium, das am 16. Oktober 1999 in Passau anfang und am 25. Oktober 1999 in Constanza endete (vgl. Text oben S. 114).

Neben einer Konzelebration mit Rumäniens Patriarchen **Theoktist** boten sich einige feierliche Anlässe, so u. a. die Einweihung der ersten universitären Kapelle Rumäniens in Bukarest, die dem heiligen Gregor Palamas geweiht ist, und die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Bartholomaios durch den Dekan der theologischen Fakultät der Universität von Bukarest, Vater **Constantin Cornitescu**.

In seiner Rede vom 27. Oktober vor dem rumänischen Episkopat nahm Bartholomaios Stellung zur Äußerung des österreichischen Finanzministers **J. Farnleitner**, „Europa endet dort, wo die Orthodoxie beginnt“ und zur Theorie des Kampfes der Kulturen von **S. Huntington**, der zufolge den Religionen die essentielle Verantwortung an Konflikten zuzuweisen sei. Bartholomaios verwarf beide Standpunkte in seiner Antwort: Sie repräsentieren nicht die Meinung der Europäer, die auf Einheit und nicht auf Spaltung hoffen. Auch hätten die Orthodoxen nie die Absicht gehabt, Gewalt auszuüben, sondern suchen die Einheit in der Harmonie der Meinungen, im gemeinsamen Glauben, im Frieden und in der Liebe. Er rief „alle Brüder und Schwestern des westlichen Europas“ zur Zusammenarbeit auf, unabhängig von ihrer Herkunft oder Konfession. Auch müsse die Orthodoxie als Bestandteil ganz Europas betrachtet werden. Das westliche Europa könne nur

aus seiner geistigen Sackgasse herausfinden, wenn es zu seinen Ursprüngen zurückkehre und seine Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung wiederherstelle. Er äußerte zudem den Wunsch, alle orthodoxe Völker des Balkans mögen in die EU aufgenommen werden. (*SOP* 243 [1999] 4-6)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Griechenland

Vom 25. Mai - 5. Juni 1999 stattete der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Griechenland einen offiziellen Besuch ab. Während seines Aufenthaltes in Athen führte er Gespräche mit den Bischöfen von Piräus, Hydra, der Spetses, sowie von Aigina, Megara, Salamis und Chalkis. Er wurde u.a. mit dem höchsten Ehrenorden des Landes ausgezeichnet und von der Akademie Athens zu ihrem Ehrenmitglied ernannt. Anschließend besuchte er 15 Metropolen in Nordgriechenland, die dem Ökumenischen Patriarchat angehören, aber seit 1928 von der Kirche Griechenlands verwaltet werden. Der Patriarch reiste unter anderem in Begleitung der Metropoliten von Ephesos, Chalkedon, Philadelphia und Frankreich. (*Ökumenisches Patriarchat* [5/1999] 5-6; *Peiraiki Ekklesia* 6 [1999] 55)

Orthodoxer Gottesdienst in Aivali

Ende September 1999 fand in der Erzenkel-Kirche von Aivali an der kleinasiatischen Küste erstmals seit 1978 wieder ein orthodoxer Gottesdienst statt. Die Feier wurde im Rahmen des Besuchs einer orthodoxen Delegation unter Führung des Metropoliten **Jakobos** von Lesbos abgehalten. An ihr nahmen auch viele der Flüchtlinge teil, die 1922 zum Teil auf starken Druck von türkischer Seite Kleinasien verlassen hatten. Trotz des Widerstands des Bürgermeisters von

Aivali genehmigte die türkische Regierung den Gottesdienst.

Die ehemalige Hauptkirche des Ortes, seit dem Ende des griechisch-türkischen Krieges als Lagerhalle benutzt, wird gegenwärtig restauriert. Dabei sollen im Rahmen einer Studie der UNESCO die Wandmalereien und die Inneneinrichtung wiederhergestellt werden. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 17)

Ökumenischer Patriarch besucht Erdbebengebiete in der Türkei

Am 21. August 1999 besuchten der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und armenische Patriarch **Mesrop II.** zusammen mit Vertretern anderer christlicher Kirchen die vom Erdbeben zerstörte Stadt Nikomedia (Izmit) in der Türkei. Bei einem Gespräch mit dem Bürgermeister von Nikomedia über die schwierige Lage der Bevölkerung sicherten die Patriarchen Unterstützung in Form von 200 Zelten zu. Auch der am stärksten betroffenen Region Derince statteten die Kirchenoberhäupter einen Besuch ab. (*Ökumenisches Patriarchat* 8-9 [1999] 5-6)

Nachrichten aus der Mönchsrepublik Athos

1. Die Mönchsgemeinschaft des Heiligen Berges Athos steht dem Plan von Papst **Johannes Paul II.**, Griechenland zu besuchen, kritisch gegenüber. Wie die Äbte der 20 Klöster, die die Heilige Synaxis bilden, in einer gemeinsamen Erklärung betonten, sei der Papst als Pilger herzlich willkommen. Er könne jedoch nicht als Kirchenoberhaupt oder als Staatsgast empfangen werden. Ein offizieller Besuch würde eine nachweisbare Aufrichtigkeit der Beziehungen des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche zur Orthodoxie und einen Beweis seiner Achtung vor der nationalen religiösen Eigenheit

und der historischen Vergangenheit Griechenlands voraussetzen. Die Äbte erinnerten an noch nicht aufgearbeitete historische Belastungen wie die „Verbrechen der Kreuzzüge gegen die Orthodoxen“ oder auch die Unterstützung des Proselytismus durch den Vatikan. Zudem warfen sie dem Papst vor, im Rahmen der Feiern zum Jahr 2000 und insbesondere mit der geplanten „hegemonialen Reise“ den von ihm beanspruchten Primat unterstreichen zu wollen. Dementsprechend negativ bewerteten die Athoniten auch den Besuch des Papstes in Rumänien und wiesen darauf hin, dass gemeinsame Gebete mit dem Papst gegen die Kanones verstießen, da es sich um eine „kirchliche Gemeinschaft mit Häretikern“ handle.

2. Die Besucher des Heiligen Berges sollen künftig Zugang zu wichtigen Schätzen der Athos-Klöster erhalten. Bücher, liturgisches Gerät, Ikonen und Reliquien, die bisher in Bibliotheken und Sakristeien aufbewahrt wurden, sollen nun in Spezialvitruinen ausgestellt werden. Als erstes will das Kloster Vatopedi seine Kunstschatze der Öffentlichkeit zugänglich machen; weitere Klöster wie Iviron und Agia Lavra wollen dem Beispiel folgen.

3. Die Demokritos-Universität von Thrakien hat im Internet in griechischer und englischer Sprache einen elektronischen Führer zum Heiligen Berg Athos veröffentlicht (www.duth.gr/Athos). Neben einer allgemeinen Einführung zu Gegenwart und Geschichte des Heiligen Berges liefert die Webseite eine Karte des Gebietes, auf der durch Anklicken der Orte spezielle Informationen zu den einzelnen Klöstern und dem Verwaltungssitz Karyes abgerufen werden können. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 16)

Kirchliches Büro der Griechisch-orthodoxen Metropole in Berlin

Die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland hat in Berlin ein eigenes Kirchliches Büro eröffnet. Eine Verlegung der Zentralverwaltung und des Metropolensitzes von Bonn in die Bundeshauptstadt ist aber nicht geplant. Wie Metropolit **Augoustinos** von Deutschland mitteilte, sprechen für den Verbleib in Bonn neben verwaltungstechnischen und finanziellen auch pastoral-kirchliche Gründe: Die Mehrzahl der griechisch-orthodoxen Kirchengemeinden befindet sich in Nordrhein-Westfalen, Baden-Württemberg und Bayern und sei von Bonn aus leichter erreichbar. Die Adresse des Büros in Berlin lautet: Am Wildgatter 29, 14109 Berlin (Wannsee), Tel.: 030-8051855. (*Orthodoxie aktuell* 9 [1999] 12)

Professor Kallis in Ruhestand

Am 24. November 1999 würdigte die Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland / Verband der Diözesen ihren Vorsitzenden Prof. Dr. Dr. **Anastasios Kallis** zu seinem 65. Geburtstag. Kallis, der schon im August 1999 als Leiter des Lehr- und Forschungsgebiets Orthodoxe Theologie an der Universität Münster pensioniert worden war, hatte am 27. Oktober 1999 in Anwesenheit zahlreicher Gäste aus der Universität, der Orthodoxen Kirche in Deutschland und der christlichen Ökumene seine Abschiedsvorlesung gehalten. Aus diesem Anlass war ihm ein von seiner Frau und seiner Tochter zusammengestellter Sammelband überreicht worden, der unter dem Titel „Die Orthodoxe Kirche - eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende“ verschiedene seiner Aufsätze in Form eines Handbuchs der orthodoxen Theologie zusammenstellt. Im Zusammenhang mit seiner Pensionierung wur-

den Kallis' Leistungen zur Integration der Orthodoxen Kirche in Deutschland von Vertretern aus Kirche und Universität gewürdigt. Kallis, der seit 1979 die Professur für Orthodoxe Theologie in Münster innehatte, war u.a. an der Erstellung des Lehrplans für das Fach Orthodoxe Religionslehre an Schulen in Nordrhein-Westfalen beratend beteiligt. Durch sein Buch „Orthodoxie - Was ist das?“ ist er einer breiten Öffentlichkeit bekannt geworden. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 9; 12 [1999] 14-15; KNA-ÖKI 35 [24.8.1999] 29; *Christen heute* 44 [2000] 22)

Seminar des Orthodoxen Jugendbundes in Deutschland

Am 4. Dezember 1999 veranstaltete der Orthodoxe Jugendbund in der Gemeinde des hl. Dimitrios in Köln ein Tagesseminar zum Thema: „Die Göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomos“. Nach der Feier der Liturgie wurden Vorträge zu den Themen „Kirchengebäude und Ikonentheologie“, „Geschichte und Entwicklung der Liturgie“ und „Liturgie der Gläubigen“ gehalten. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 21-22)

Fernsehübertragung der orthodoxen Göttlichen Liturgie

Im Rahmen einer Reihe von kirchengeschichtlich orientierten Gottesdiensten, die im Jubiläumsjahr 2000 im ZDF gesendet werden, wurde am 30. Januar 2000 die Festliturgie der Drei Hierarchen aus der griechischen Kirche des hl. Apostels Andreas in Düsseldorf übertragen. Das besondere Thema dieser Fernsehreihe sind die großen Kirchenväter und die Ökumenischen Konzile im Lauf der Heilsgeschichte. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [1999] 15)

Ordensverleihung an Exarch Michail

Am 10. November 1999 wurde **Michail**, Metropolit von Österreich zugleich Exarch von Ungarn, für sein entschlossenes Eintreten für das Wiederaufleben der Orthodoxen Kirche in Ungarn ausgezeichnet. Präsident **Arpad Göncz** verlieh dem Kirchenoberhaupt im Parlament in Budapest den höchsten Verdienstorden des Landes. Der ungarische Staat würdigte damit sowohl die Diaspora-Griechen wie auch die politischen Flüchtlinge aus Griechenland, die nach dem dortigen Bürgerkrieg vor 50 Jahren gastfreundliche Aufnahme in Ungarn gefunden hatten. Metropolit Michail betonte in seinem Dankwort, die Auszeichnung gelte eigentlich nicht ihm als Person, sondern dem Ökumenischen Patriarchat. (KNA-ÖKI 49 [30.11.1999] 18; *Orthodoxie aktuell* 12 [1999] 12)

Beginn des 75. akademischen Jahres am Institut St. Serge

Am 8. Oktober 1999 hat am Institut für orthodoxe Theologie von Paris (Institut St. Serge) das 75. akademische Jahr begonnen. Die Eucharistiefeyer zur Eröffnung des Jubiläumsjahres leitete Erzbischof **Serge** zusammen mit den Bischöfen **Paul** und **Michel**. Am Institut St. Serge sind in diesem Jahr 48 reguläre Studenten aus 15 Ländern eingeschrieben. (SOP 242 [11/1999] 17)

2. Patriarchat von Alexandrien

Zur Geschichte des Patriarchats von Alexandrien

Die folgende kurze Zusammenfassung der Geschichte des Patriarchats von Alexandrien und ganz Afrika betrifft insbesondere seine Patriarchen und deren Werke in der Zeit von 1935 bis heute.

Nachdem Patriarch **Meletios Metaxakis**, der das Patriarchat von Alexandrien neu

organisiert und neue Metropolen sowie soziale Einrichtungen gegründet hatte, 1935 verstarb, bestieg **Nikolaos V.** den Patriarchatsthron. Da die Syrisch-Orthodoxe Kirche bei der Wahl des neuen Vorstehers gemäß den damaligen Bestimmungen Einspruch erhob, setzte das ägyptische Außenministerium Bestimmungen zur Anerkennung der Wahl fest: U.a. sollten bei der Verfassung der Ordnung vom ägyptischen Ministerium auch die Syrisch-Orthodoxen ein gewisses Mitspracherecht haben. Außerdem sollte der Patriarch die ägyptische Staatsbürgerschaft besitzen, falls nicht, sie annehmen. Bei nicht vollständiger Einhaltung der Bestimmungen würde die Wahl nicht anerkannt, hieß es. Tatsächlich fand jedoch die Wahl des neuen Patriarchen, Nikolaos V. (1935-1939), damals noch Bischof von Ermoupolis, am 11. Februar 1935, gemäß der alten patriarchalen und synodalen Praxis von 1934 statt. Der neue Patriarch beauftragte eine aus griechischen Laien und orthodoxen Syrern zusammengesetzte Kommission, um eine den Bestimmungen der Regierung entsprechende Wahl des Patriarchen zu erarbeiten. Allerdings dauerte dieser Prozess so lange, dass sich die Anerkennung verzögerte und Nikolaos im März 1937 persönlich eingreifen musste. Gemäß der neuen Ordnung wurden die syrisch-orthodoxen Christen wesentlich miteinbezogen. Nikolaos V. setzte sich nicht nur für die Reorganisation des Patriarchats und humanitärer Einrichtungen der Kirche ein, sondern auch für eine ausgewogene Zusammenarbeit mit der ägyptischen Regierung.

Christophoros II., der vormalige Metropolit von Leontopolis (1939-1967) setzte das Werk von Nikolaos V. fort, nachdem er am 21. Juni 1939 von einer aus Klerikern und Laien zusammengesetzten Synode gewählt worden war. Nach dem

Zweiten Weltkrieg änderte sich die politische Situation in Ägypten, was eine radikale Vertreibung bzw. Auswanderung der meisten Griechen zur Folge hatte und somit auch die Zahl der orthodoxen Gläubigen drastisch zurückging. Trotz der schwierigen äußeren Umstände schaffte es der Patriarch, den Unfrieden, der Jahrzehnte in christlichen Gemeinden verdeckt gährte, auszulöschen. Außerdem setzte er sich auch für ein Schulsystem ein, das die griechisch-orthodoxen Gemeinden berücksichtigte. Nennenswert ist vor allem sein Missionswerk in Afrika, das zum Fundament für die heutige Mission wurde. Aufgrund seines schlechten Gesundheitszustandes vernachlässigte er es, die Synode in den letzten 15 Jahren seiner Amtszeit einzuberufen, was auch zu einer gewissen innerkirchlichen Unausgeglichenheit und zu einem Konflikt mit den anderen Hierarchen führte. Kurz vor seinem Tode trat Christophoros II. wegen seines schlechten Gesundheitszustandes ab.

Nikolaos VI. (1968-1986) hatte mit Problemen innerhalb der Erzdiözese Alexandrien zu kämpfen. Er gestaltete die Erzdiözese neu, förderte die schulischen und sozialen Einrichtungen des Patriarchats in Ägypten, vor allem aber setzte er sich für das missionarische Werk ein und kümmerte sich um das geistige Wohl der Einheimischen. Ab 1976 ließ seine aktive Tätigkeit aufgrund seines gesundheitlichen Befindens nach. 1986 verstarb er während eines offiziellen Besuchs bei der Kirche von Russland.

Parthenios III. (1987-1996) hat sich u. a. durch seine Teilnahme am Ökumenischen Dialog hervorgetan, setzte aber genau wie seine Vorgänger viel Kraft in die missionarische Tätigkeit, wie z.B. in Uganda, Kenia, Zaire, Kamerun. Auch die Gründung der Metropole von Ka-

balla geht auf ihn zurück. Er verstarb überraschend am 23. Juli 1996.

Auch der seit 1997 amtierende Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien setzt sich für die Festigung des Patriarchats und für die Mission in Afrika ein. Er unterstützt tatkräftig die Gründung von vier neuen Bistümern: Madagaskar, Nigeria, Ghana, Bukomba. (*Pantainos* 29 [1999] 260-269)

Neue Bischofsernennungen

Im November 1999 wurden von der Heiligen Synode des Patriarchats von Alexandrien eine Reihe von Bischofssitzen neu besetzt: Archimandrit **Sergios** (Kykkotis) wurde zum Metropoliten von Kapstadt gewählt, Archimandrit **Athanasios** (Kykkotis) zum Bischof von Cyrenaika und Archimandrit **Panteleimon** (Lambadarios) zum Bischof von Ghana. Archimandrit **Kallinikos** (Pippas) wurde Bischof von Mariotis und damit Patriarchalvikar von Alexandrien, Archimandrit **Theophylaktos** (Tzoumerkias) Bischof von Babylon und Vorsteher des Hl. Georgios-Klosters in Kairo, Archimandrit **Alexios** (Leontaritis) Bischof von Nitria und Patriarchalvikar für Kairo. Zum Metropoliten von Daressalam wurde der bisherige Titularmetropolit **Philemon** (Agiannanitis) von Kanope ernannt. Zudem wurde der bisherige Bischof von Bukoba in Tansania **Porphyrios** (Skikos) auf eigenen Wunsch aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand versetzt und an seiner Stelle Archimandrit **Hieronymos** (Mouzey) ernannt, der bislang schon in dieser Missionsdiözese als bischöflicher Vikar tätig war. Die Bischofsweihe von Archimandrit Hieronymos und Archimandrit Kallinikos fanden am 11. und 12. Dezember 1999 statt. (*Orthodoxie aktuell* 12 [1999] 6)

Orthodoxie als offizielle Religion in Madagaskar

Am 8. Mai 1999 erhielt die orthodoxe Kirche in Madagaskar den Status einer offiziellen Religion. Präsident **Lantely Adrianarivo** und Innenminister **Jacoves Kasolondraial** unterzeichneten eine entsprechende Erklärung. Vor allem Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika und der Bischof **Nektarios**, unter dessen Obhut Madagaskar steht, haben wesentlich zu diesem Schritt beigetragen. In entsprechenden Schreiben brachte der Patriarch seinen Dank gegenüber dem Präsidenten, dem Außenminister, sowie der Regierung Madagaskars zum Ausdruck. (*Pantainos* 28 [1999] 245)

3. Patriarchat von Antiochien

Beschlüsse der Heiligen Synode

Vom 5.-7. Oktober 1999 tagte unter Vorsitz von Patriarch **Ignatios IV.** die Heilige Synode der Kirche von Antiochien. Zu den wichtigsten Entscheidungen gehörten die Wahl von Archimandrit **Paul** (Saliba) zum neuen Metropoliten von Sydney und Australien und die Ernennung des Bischofs von Kara, **George** (Abou Zakhm), zum Diözesanbischof von Homs. Archimandrit **Lukas** (Khoury) wurde zum neuen Vikarbischof für die Patriarchatsleitung bestimmt. Des weiteren wurde die Errichtung eines kirchlichen Außenamtes beschlossen, um so die Beziehungen zu anderen Kirchen und ökumenischen Organisationen zu verbessern. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 13)

4. Patriarchat von Jerusalem

Offizieller Besuch des Patriarchen in Athen

Am 29. September 1999 stattete Patriarch **Diodoros** von Jerusalem der Kirche von Griechenland einen offiziellen Besuch ab. Die Delegation, der neben dem Patriarchen auch die Metropoliten **Basilios** von Kaisareia, **Konstantinos** von Skythoupolis, **Timotheos** von Bostron, **Irinaios** von Ierapolis, sowie Bischof **Konstantinos**, der Exarch des heiligen Grabes in Athen und zahlreiche Priester angehörten, wurde von Erzbischof **Christodoulos** und Metropolit von Nea Smirne **Agathangelos**, Mitglied der Heiligen Synode, empfangen. Seitens der griechischen Regierung waren der für die Kirchen zuständige Botschafter und Vorstand **Stelios Balsamas** und der Staatssekretär des Außenministeriums **Michael Kampanis** anwesend. Der Patriarch führte im Rahmen dieses Besuchs auch Gespräche mit Regierungsmitgliedern. (*Ekklesia* 10 [1999] 611ff.)

5. Patriarchat von Russland

Sitzung der Heiligen Synode

Am 5. und 6. Oktober 1999 tagte in Moskau die Heilige Synode und erörterte verschiedene aktuelle Themen. Insbesondere wurde in Vorbereitung auf das im Jahr 2000 tagende Bischofskonzil die Kanonisierung einer Reihe von Märtyrern aus der Sowjetzeit sowie die Billigung der gottesdienstlichen Texte zu Ehren der heiligen Patriarchen **Iov** und **Tichon** vorgeschlagen. Die Synode billigte die Errichtung von drei Männer- und vier Frauenklöstern sowie von zwei Geistlichen Schulen und wählte die Bischöfe von Korsun, von Yokohama und von Kyoto. Der Autokephalen Kirche von Tschechien und der Slowakei wurde

ein Kirchengebäude in Moskau zur Verfügung gestellt. Die Mariä-Obhut-Kirche in Ottawa, die bisher der russischen Auslandskirche unterstand, wurde auf deren Ersuchen hin in das Moskauer Patriarchat aufgenommen. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 7)

Erklärung des Moskauer Patriarchen zum Tschetschenienkrieg

Am 12. November 1999 nahm Patriarch **Aleksij** II. von Moskau und ganz Russland in einer öffentlichen Erklärung zum Krieg in Tschetschenien Stellung. In ihr unterstützt der Patriarch einerseits das Vorgehen der russischen Streitkräfte zur Unterdrückung des Terrorismus, der in letzter Zeit viele unschuldige Opfer gefordert habe. Andererseits ermahnte das Oberhaupt der Russischen Kirche die Streitkräfte, „ein Höchstmaß an Verantwortung bei der Wahl ihrer Mittel“ walten zu lassen und verwies auf das Recht des tschetschenischen Volkes auf Selbstbestimmung. Die Bevölkerung müsse genau über die Ereignisse im Nordkaukasus informiert werden, um die Verbreitung von Gerüchten, Furcht, nationaler und religiöser Feindschaft zu verhindern. In diesem Sinne hob Aleksij II. an seine muslimischen Mitbürger gewandt das bisherige friedliche Zusammenleben hervor und betonte, dass das gemeinsame Ziel von Christen und Moslems „die geistliche Wiedergeburt unseres Vaterlandes, die Ausrichtung seines Lebens nach zutiefst moralischen Normen“ sei. Der Rat der obersten islamischen Geistlichen in Russland rief in einer Erklärung vom 17. November 1999 ebenfalls zu Gewaltlosigkeit und Frieden auf. Zudem wurde der als „Wahhabismus“ bekannte islamische Fundamentalismus in Tschetschenien scharf verurteilt: Das „Aufzwingen der Normen des finsternen Mittelalters hat nichts mit dem Islam zu

tun“, heißt es in der Erklärung. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 12)

Bau einer russisch-orthodoxen Kirche in Rom geplant

Zeitungsberichten zufolge ist der Bau einer russisch-orthodoxen Kirche in Rom geplant, die unter Verwaltung des Moskauer Patriarchates stehen soll. Mit der Kirche, die in der Nähe des Vatikans errichtet werden soll, würde sich ein Plan erfüllen, dessen Wurzeln bereits im kaiserlichen Russland zu finden sind. (*KNA-ÖKI* 1/2 [4.1.2000] 2)

Derzeit kein Papstbesuch in Moskau

Anfang Juni 1999 stellte der Sprecher des Moskauer Patriarchats, **Viktor Maluchin**, gegenüber dem Informationsdienst „Ecumenical News International“ klar, dass ein Besuch des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche, Papst **Johannes Paul** II., in Moskau entgegen anderslautenden Gerüchten derzeit wenig wahrscheinlich ist. Der Moskauer Bürgermeister **Jurij Lužkov** hatte bei einem Treffen mit dem Papst und dem vatikanischen Staatssekretär Kardinal **Angelo Sodano** eine Einladung in die russische Hauptstadt ausgesprochen. Nach Meinung Maluchins würde ein solcher Besuch aber nicht als der des Oberhauptes des Vatikanstaates verstanden werden, sondern als der des Oberhauptes der Römisch-katholischen Kirche. Der Vertreter der russischen orthodoxen Kirche in Italien, Erzpriester **Vladimir Kučumov**, sieht großen Vorbereitungsbedarf vor einem Treffen zwischen dem Patriarchen und dem Papst. Er wies dabei auf bestehende Probleme wie den Konflikt in der westlichen Ukraine hin. Auch Patriarch **Aleksij** II. von Moskau und ganz Russland lehnt einen Besuch von Papst Johannes Paul II. zum jetzigen Zeitpunkt ab. Gleichzeitig rief er den Vatikan zu

Gesprächen über Meinungsverschiedenheiten auf. Als zu klärende Punkte zwischen den beiden Kirchen nannte Patriarch Aleksij II. die katholische Missionsarbeit unter orthodoxen Gläubigen sowie das Verhältnis der Orthodoxen Kirche zu den sogenannten Unierten. (*Orthodoxie aktuell* 8 [1999] 17; SZ [6./7.11.1999] 9)

Gespräche mit dem Vatikan

Am 13. Dezember 1999 hat Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland den Staatssekretär des Heiligen Stuhles, **Angelo Kardinal Sodano**, zu einem Gespräch empfangen. Entgegen den Erwartungen sei es dabei nicht vorrangig um die Probleme zwischen Orthodoxen und Unierten in der westlichen Ukraine gegangen, vielmehr habe man allgemeine Fragen des orthodox-katholischen Dialogs „auf Basis gegenseitiger Achtung und Verehrung“ behandelt, betonte der Kardinal im Nachhinein. Bezüglich einer eventuellen Reise des Papstes zu einer Begegnung mit den Vorstehern der orthodoxen autokephalen Kirchen am 7. Januar 2000 in Jerusalem stellte der Kardinal fest, man könne leider solch ein Treffen nicht in Erwägung ziehen, da keine gemeinsame Einladung ausgesprochen worden sei. (*Orthodoxie aktuell* 12 [1999] 16)

6. Patriarchat von Serbien

Führungswechsel beim Informationsdienst

Am 25. Oktober 1999 beschloss die Heilige Synode auf Antrag von Metropolit **Jovan** von Zagreb, den Direktor des Informationsdienstes der serbischen orthodoxen Kirche, Bischof **Atanasije** von Hvosno, seines Amtes zu entheben. Nachfolger wurde Metropolit Jovan. Als Grund dafür wurde angegeben, dass die beiden Bischöfe im Hinblick auf das

Verständnis der Kirche und deren Aufgabe „diametral entgegengesetzte Auffassungen“ vertreten. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 19)

Proteste zur Lage im Kosovo

Die Lage im Kosovo ist auch nach dem Einmarsch der Nato-Truppen KFOR weiterhin von Gewalt geprägt. Diese richtet sich jetzt auch gegen die serbische orthodoxe Kirche. Nach Angaben des Patriarchats sind rund 70 Klöster, Kirchen und andere Gebäude beschädigt oder zerstört worden, u.a. das Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit bei Suva Reka oder die Kirche von Djalkovica. Die Residenz des Patriarchen in Peć wird mittlerweile von italienischen KFOR-Soldaten bewacht. Patriarch **Pavle I.** erklärte, dass es sich bei diesen Zerstörungen um eine „systematische Strategie, um ein für allemal die Zeugnisse der serbischen und christlichen Kultur im Kosovo auszulöschen“, handle. Bei der Vorstellung einer Broschüre mit dem Titel „Gekreuzigter Kosovo“ wies Bischof **Artemije** im Beisein von Patriarch Pavle auch der jugoslawischen Regierung die Verantwortung dafür zu. „Am meisten schmerzt das Bewusstsein, dass das Kreuz, an dem der Kosovo hängt, in Belgrad gezimmert wurde“, erklärte er. Daneben macht die Broschüre aber auch die „amoralische und destruktive Politik der albanischen Nationalisten“ für die Zerstörungen verantwortlich. Bei der Sitzung der Bischofssynode im September 1999 protestierten die Bischöfe erneut gegen die ethnischen Säuberungen im Kosovo und forderten die internationale Gemeinschaft auf, Bedingungen zu schaffen, dass Serben und andere nicht-albanische Minderheiten dort in Sicherheit leben können. Des weiteren brachten die Bischöfe ihr Mitgefühl für „alle unschuldigen Opfer gleich welcher Religion

oder nationalen Herkunft“ zum Ausdruck und forderten im Interesse des Volkes, dass „die Führer der politischen Parteien ihre individuellen und parteilichen Interessen opfern sollten“.

Der UN-Sonderbeauftragte für Menschenrechte im ehemaligen Jugoslawien, **Jiri Dienstbier**, wies inzwischen auf Verbrechen gegen die serbische Bevölkerung im Kosovo hin. In einer öffentlichen Erklärung kritisierte der tschechische Diplomat, dass die serbische Minderheit trotz der Anwesenheit der KFOR-Truppen und der internationalen Organisationen nun genau jener Gewalt ausgesetzt sei, die im Frühjahr die albanische Bevölkerung zu erleiden gehabt habe. So hätten die Kosovo-Albaner unter Führung der UCK und deren Kommandeur **Agim Ceku** bislang mindestens drei Viertel aller Serben und Roma vertrieben, rund 200.000 bis 250.000 Menschen. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 6 und 11 [1999] 12f.; *Peiraiiki Ekklesia* 9 [1999] 10ff.) [siehe oben S. 93]

Neuer Metropolit von Skopje tritt für Autokephalie ein

Am 10. Oktober 1999 wurde Metropolit **Stevan (Veljanovski)** von Bregalnica mit 64 von 104 Stimmen des Wahlgremiums zum Erzbischof von Ohrid gewählt. Metropolit Stevan tritt damit die Nachfolge des im Juni 1999 im Alter von 87 Jahren verstorbenen Metropoliten **Mihail (Gogov)** an, der seit Ende 1993 der Metropolie vorstand. An der Inthronisation in der Kirche des hl. Klement in Ohrid nahmen Staatspräsident **Gligorov** und Ministerpräsident **Georgievski**, aber keine Vertreter der übrigen orthodoxen Kirchen teil, da diese Kirche von der Weltorthodoxie nicht als autokephal anerkannt wird. (*SOP* 242 [11/1999] 19; *Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 13; *SZ* [18.10.99] 7)

7. Patriarchat von Rumänien

Erfolgreiche Proteste gegen neues Religionsgesetz

Im September 1999 protestierte der Patriarch der orthodoxen Kirche Rumäniens, **Teoctist**, erfolgreich gegen ein Gesetzesvorhaben der rumänischen Regierung, das den rechtlichen Status von Religionsgemeinschaften regeln soll. Im Entwurf war nicht vorgesehen, der mit rund 19,5 Millionen Gläubigen ca. 87 % der Landesbevölkerung umfassenden rumänischen Kirche, den Status einer Staatskirche zu verleihen. In einem Schreiben an Ministerpräsident **Vasile** erklärte der Patriarch: „Nachdem die Kommunisten mit allen Mitteln vergeblich versucht haben, die Kirche aus dem Leben der rumänischen Nation auszuschließen, werden wir jetzt Zeuge eines neuen Versuches, ihre Bedeutung herabzusetzen.“ Die Regierung beschloss daraufhin, den von der rumänischen Kirche geforderten Artikel, der bei den Minderheitenkirchen auf Missbilligung gestoßen war, doch wieder in den Entwurf aufzunehmen. (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 6)

Rumänisches Pilgerzentrum in Jericho

Im Januar 2000 wurde im Beisein des Patriarchen **Teoctist** der Grundstein für ein rumänisch-orthodoxes Pilgerzentrum in Jericho gelegt. An dem Gottesdienst nahm auch der rumänische Staatspräsident **Constantinescu** teil, der erklärte, dass mit dem Bau des Zentrums der Traum des rumänischen Volkes nach einer Wallfahrt ins Heilige Land wahr werde. (*KNA-ÖKI* 3 [11.1.2000] 2)

Universität Bukarest honoriert Kirchenrat Reinhard Thöle

Am 7. März 2000 wurde Kirchenrat **Reinhard Thöle** von der Orthodoxen Theologischen Fakultät der Universität

Bukarest zum „Honorarprofessor für Ökumenische Theologie“ ernannt. Thöle ist seit 1991 am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim als Ostkirchenkundler tätig. (*KIBE* 2 [13.3.2000])

8. Patriarchat von Bulgarien

Frauenkloster in Jerusalem geplant

Die Orthodoxe Kirche Bulgariens hat die Gründung eines Frauenklosters in Jerusalem angekündigt. Zehn Nonnen sollen dort leben, um u.a. bulgarischen Pilgern zur Seite zu stehen. (*Pantainos* 29 [1999] 320)

9. Patriarchat von Georgien

Papstbesuch in Georgien

Im November 1999 empfing Katholikos **Ilia II.** Papst **Johannes Paul II.** bei seinem Georgienbesuch. Der Papst traf sich zudem mit Vertretern der Heiligen Synode. Bei seinen Ansprachen erinnerte das Oberhaupt der Katholischen Kirche an frühere Kontakte zwischen Katholiken und der orthodoxen Kirche von Georgien. Dabei richtete er einen Appell an seine Gastgeber, den ökumenischen Dialog wieder verstärkt aufzunehmen. Die georgische Seite hingegen vermied diesbezügliche Aussagen und Zeichen. Das Patriarchat der 1997 aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen und der Konferenz Europäischer Kirchen ausgetretenen georgischen Orthodoxie hatte zwei Wochen vor dem Papstbesuch noch einmal klargestellt, dass aus seiner Sicht die nötige Grundlage für eine Gebetsgemeinschaft mit der Katholischen Kirche fehle. Anstelle des von römischer Seite gewünschten gemeinsamen Gebets entzündeten Patriarch und Papst in der Patriarchalkathedrale Swetizchoweli, dem kirchlichen Zentrum Georgiens, dement-

sprechend nur eine Kerze. Auch die öffentliche Messe des Papstes wurde nach Protesten orthodoxer Geistlicher vom Rike-Platz im Zentrum der georgischen Hauptstadt in einen Sportpalast am Stadtrand verlegt. Hier beklagte der Papst vor etwa 9000 Menschen die schwierige Lage der Katholiken auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR. Durch die Verfolgungen im Kommunismus seien die katholischen Gemeinden „auf ein kleinstes Maß reduziert worden“, worunter sie noch heute zu leiden hätten. Der Besuch war insbesondere auf Einladung des Präsidenten Georgiens, **Schewardnadse**, zustande gekommen, der bei einem Treffen mit dem Papst dessen Beitrag zur Beendigung des Kommunismus würdigte. Trotz des eher staatspolitischen Charakters des Besuchs wird er als Fortschritt auch in den zwischenkirchlichen Beziehungen gewertet. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 9; *SZ* [10.11.1999] 9)

10. Kirche von Zypern

Kirchliche Verlobungszeremonie abgeschafft

Die orthodoxe Kirche von Zypern hat die traditionelle kirchliche Verlobungszeremonie mit der Begründung abgeschafft, dass sie ihren Sinn verloren habe. In einer Erklärung der Kirche heißt es, dass viele junge Menschen sich nicht nur wegen des gegenseitigen Kennenlernens verlobten, sondern um materielle Vorteile zu gewinnen. Außerdem unterhielten die meisten bereits eheähnliche Beziehungen, die aus kirchlicher Sicht sündhaft sind. Hierfür könne die Kirche ihren Segen nicht mehr erteilen. Bei der Zeremonie der Verlobung handelt es sich nicht um ein Sakrament im eigentlichen Sinne; trotzdem werden viele Gläubige den Segen der Kirche zur Verlobung vermissen.

(KNA-ÖKI 38 [14.9.1999] 4; *Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 14)

Viertes orthodoxes Jugendtreffen auf Zypern

Vom 5.-11. September 1999 fand in Ayia Napa (Zypern) ein Jugendtreffen von Vertretern aus den orthodoxen Kirchen von Jerusalem, Antiochien und Zypern sowie aus der koptischen Kirche von Alexandrien statt. Hundert Jugendliche nahmen an Seminaren und Vorlesungen teil, die insbesondere Glaubensfragen thematisierten (z.B. die Rolle der heiligen Sakramente auf dem Weg der Heiligung des Menschen, die Bedeutung des Dialogs als wahrhaftiges Zeugnis Jesu-Christi) und Probleme der modernen Welt (Bioethik, Klonen) unter christlichen Gesichtspunkten erörterten. Redner waren hierbei u.a. Archimandrit **Youhanna Batach** (Libanon), Bischof **Georges Khodre** (Libanon), Dr. **Panayiotis Pappageorgiou** (Zypern) und der Journalist **Hala Homs**i (Libanon). Die von SYNDESMOS Middle East Region organisierte Veranstaltung ist die vierte dieser Art; weitere sollen folgen. (*Syndesmos News* XIII/3-XIV/1 [Herbst 1999-Winter 2000] 28; *SOP* 243 [12/1999] 13f.)

ÖRK-Delegation besucht geteiltes Zypern

Im Oktober 1999 besuchte eine Delegation des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) unter Führung von Pater Dr. **Georges Tssetsis** den griechischen und den türkischen Teil Zyperns. Für den türkisch besetzten Norden handelte es sich um den ersten ökumenischen Besuch seit der einseitigen Unabhängigkeitserklärung 1983. Die dreiköpfige Delegation führte auf beiden Teilen der Insel Gespräche mit führenden Persönlichkeiten aus Kirche, Politik und Gesellschaft und rief dabei insbesondere die verschiedenen Religionsgemeinschaften dazu auf, sich

an Initiativen zur Versöhnung der seit 1974 geteilten Insel zu beteiligen. Solche Initiativen würden weiterhin vom ÖRK unterstützt. Die Teilung bezeichnete **Tssetsis** als unhaltbar: „Der augenblickliche Zustand verletzt die Souveränität Zyperns und die fundamentalen Menschenrechte der zypriotischen Bevölkerung“. Die Delegation kritisierte zudem, dass eine Großzahl der Kirchen im türkisch besetzten Gebiet zerstört oder entweiht worden sei. Die Verbesserung der Beziehungen zwischen der Türkei und Griechenland im Anschluss an die tragischen Erdbeben in beiden Ländern gaben Anlass zur Hoffnung auf Wiederaufnahme der seit über zwei Jahren ausgesetzten Verhandlungen. Hierauf drängen sowohl der UN-Sicherheitsrat als auch die G8-Staaten in letzter Zeit verstärkt. (*Zypern Nachrichten* 11 [November 1999] 4; *ÖRK-Nachrichten* 1 [Dezember 1999] 4)

Gestohlene Ikonen zurückgegeben

Der Kirche von Zypern wurden im Jahr 1999 unabhängig voneinander zwei gestohlene Ikonen zurückgegeben. Das Johanneskloster Mesopotamos erhielt auf Veranlassung des Münchner Kardinals **Friedrich Wetter** eine Ikone aus dem 16. Jh. zurück, die dem Diözesanmuseum als Schenkung eines Sammlers übereignet worden war. Ermittlungen der Polizei hatten ergeben, dass es sich bei der Ikone um Diebesgut handelte. Das zweite Heiligenbild, das ebenfalls aus dem 16. Jh. stammt, war nach Angaben der „Athener Zeitung“ 1974 nach der Invasion türkischer Truppen aus dem Antifonitis-Kloster (Nordzypern) entwendet worden. Ein Schweizer Sammler, der nach dem Erwerb der Ikone nach ihrem Herkunfts-ort geforscht hatte, gab sie nun gleichfalls ohne Gegenleistung an den rechtmäßigen Eigentümer zurück. (SZ 286

[10.12.99] L10; KNA-ÖKI 29 [13.7.1999] 14)

Illegale Ausgrabung in Salamis

Am 6. Oktober 1999 hat der im Exil in Larnaka tagende Stadtrat von Famagusta bei den Vereinten Nationen und der UNESCO gegen nicht autorisierte Ausgrabungen in der antiken Stätte von Salamis protestiert. Die offiziellen Ausgrabungen der zypriotischen Behörde in der Diözese des damaligen Bischof **Epiphaios** waren 1974 durch den Einmarsch der türkischen Truppen unterbrochen worden. (*Zypern Nachrichten* 11 [1999] 4)

11. Kirche von Griechenland

Regelungen zur Taufspendung

Anfang Oktober 1999 wurden auf dem ersten Panhellenischen Liturgischen Kongress im Kloster Penteli von der Heiligen Synode erlassene Richtlinien für die Taufe vorgestellt, die einer Verweltlichung des Mysteriums entgegenwirken sollen. In ihnen wird von der Mutter und der Patin des Täuflings eine korrekte Kleidung verlangt; auch sollen die traditionell an alle Anwesenden verteilten Anstecker („Martyrika“) christliche Motive zeigen. Das Patenamnt können den Richtlinien nach nur orthodoxe Gläubige übernehmen, die zudem kirchlich getraut sein müssen. Beide Elternteile müssen mit der Wahl der Paten einverstanden und bei der Taufe anwesend sein. Zur Salbung darf nur Olivenöl verwendet werden. Für den Vollzug der Taufe sollen der Entscheidung der Heiligen Synode gemäß keine festen Gebühren erhoben werden: lediglich eine freiwillige Geldspende ist gestattet, für die eine Quittung ausgestellt wird. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 11)

Erzbischof Christodoulos für Wiederverheiratung von Klerikern

Der Vorsteher der Kirche Griechenlands, Erzbischof **Christodoulos**, hat sich dafür ausgesprochen, dass Priester und Diakone in Zukunft eine zweite und dritte Ehe eingehen können. Der Verband der Pfarrgeistlichen Griechenlands begrüßte die Äußerungen des Erzbischofs, forderte darüber hinaus aber auch die Aufhebung der Regelung, dass das Bischofsamt nur Unverheirateten zur Verfügung steht. Gerade die Funktion des Oberhirten sei eine Würde, deren Bürde viel besser von einem Ehepaar als einem unverheirateten, meist einsamen und oft weltfremden Mann getragen werden könne. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 17-18)

Stellungnahme der Heiligen Synode zu Organtransplantation

Auf der Vollversammlung der Heiligen Synode der Kirche Griechenlands behandelten die ca. 80 anwesenden Bischöfe unter anderem das Thema Organtransplantation. Dabei wurde die Organverpflanzung als Mittel der Lebensrettung grundsätzlich bejaht. Gleichzeitig sprachen sich die Oberhirten aber gegen eine Transplantation ohne Zustimmung des Spenders oder seiner Angehörigen aus und wiesen auf die kriminellen Auswüchse des illegalen Organhandels hin. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 19)

Besuchswunsch von Johannes Paul II. beschäftigt Heilige Synode

Die Heilige Synode der griechischen Kirche hat sich mit dem Besuchswunsch von Papst **Johannes Paul II.** und dem Briefverkehr mit Kardinal **Cassidy** zu diesem Thema beschäftigt. Es wurde vereinbart, dass der Ökumenische Patriarch die orthodoxen Metropoliten zu einer Synode einberuft, auf der eine gemeinschaftliche Entscheidung gefällt

werden soll. Während der Papst Griechenland als Staatsoberhaupt des Vatikanstaates besuchen kann, scheint ein Besuch, der auch zwischenkirchlichen Charakter hat, nur schwer realisierbar. Erzbischof **Christodoulos** erklärte, dass der Kirche bisher kein offizielles Schreiben aus Rom vorliege. Im September nannte Christodoulos nach einem Gottesdienst im Kloster „Panagia Soumela“ (Veroia) konkret die Gründe für die zögerliche Haltung seiner Kirche: „Die Ausbreitungstendenzen der Katholischen Kirche gegenüber der Orthodoxie, der Proselytismus und die Existenz unierter Kirchen sind (auch in Übereinstimmung mit Entscheidungen der Dialogkommission zwischen Katholischer und Orthodoxer Kirche) die wichtigsten Hindernisse bei der Verwirklichung des Besuchs.“ (*Peiraiki Ekklesia* 10 [1999] 55f.)

Staat hebt Gehälter kirchlicher Amtsträger an

Vom 1. Januar 2000 an sollen laut einem Ende Oktober 1999 verabschiedeten Gesetz die vom Staat bezahlten kirchlichen Amtsträger eine sog. „Produktivitätszulage“ in Höhe von 40 bis 50 Tausend Drachmen erhalten. Premierminister **Kostas Simitis** betonte in einem Schreiben an Erzbischof **Christodoulos**, dass damit die „gesellschaftlich nützliche Arbeit der Kirche“ gewürdigt werden soll. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 18)

Erdbebenschäden in Athen und Attika

Zahlreiche Bauten sind durch das Erdbeben in Athen und Attika zum Teil schwer beschädigt worden. Darunter befinden sich die Kathedrale von Athen, die große Risse im Mauerwerk aufweist, und das byzantinische Kloster Daphni, dessen Katholikon, Klostermauern und Mosaike schwer beschädigt wurden. Die Kirche des hl. Nikolaus aus dem 9. Jh.

wurde fast vollständig zerstört. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 19)

Wertvolle Manuskripte des hl. Gregorios des Theologen erworben

Das Nea-Karvali-Museum für kappadokische Studien in Kavala (Nordgriechenland) erwarb von einem Londoner Privatsammler für 8,5 Millionen Drachmen (etwa 52.000 DM) seltene Manuskripte von Werken des hl. **Gregorios** des Theologen. Bei der 573 Pergamentseiten umfassenden Sammlung von Homilien und Briefen, deren Authentizität durch Gutachten griechischer und internationaler Experten gesichert ist, soll es sich um die einzigen erhaltenen Zeugnisse des kappadokischen Heiligen handeln. Drei Seiten sind Abschriften aus dem 4., 10. und 11. Jh. In der Kirche von Nea Karvali befindet sich seit der Vertreibung der kappadokischen Griechen durch die Türken im Jahre 1923 das Haupt des hl. Gregorios. (*Orthodoxie aktuell* 9 [1999] 10)

Die Ikone des „Axion estin“ in Athen

Mitte Oktober 1999 wurde auf Bitten von Erzbischof **Christodoulos** von Griechenland die Ikone des „Axion estin“ in Begleitung von 30 Vätern des hl. Berges vom Athos nach Athen gebracht. Sie sollte als Segen für die Gläubigen und vor allem als Hoffnungsweiser für die Erdbebenopfer dienen. Zehn Tage lang war sie in der Kirche des hl. Panteleimon aufgestellt, in der die Gläubigen die Möglichkeit zur Verehrung hatten, und täglich Gottesdienste stattfanden. (*Peiraiki Ekklesia* 10 [1999] 53)

12. Kirche von Albanien

Ökumenischer Patriarch besucht Albanien

Vom 2.-9. November 1999 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** mit einer Delegation die autokephale Kirche Albanien und deren Vorsteher, Erzbischof **Anastasios**. Auf seinem Besuch würdigte der Ökumenische Patriarch wiederholt das Wiedererstarken der Orthodoxie im Land und dankte dem Oberhaupt der albanischen orthodoxen Kirche für seine Arbeit. „Wir sind sicher, dass die autokephale Kirche von Albanien weiterhin die Erwartungen und Hoffnungen des albanischen Volkes, egal welchen Glaubens, erfüllen wird“, sagte das Ehrenoberhaupt der Orthodoxie nach seiner Ankunft in Tirana. Neben Treffen mit Vertretern der Kirche und dem Besuch verschiedener heiliger Stätten des Landes standen auch Gespräche mit albanischen Politikern sowie mit Vertretern der Katholischen Kirche und islamischen Geistlichen auf dem Programm. Dabei würdigte Patriarch Bartholomaios insbesondere die Anstrengungen für ein friedliches Zusammenleben verschiedener Völker und Religionen in Albanien. Höhepunkt der Reise war die von Erzbischof Anastasios und dem Ökumenischen Patriarchen geleitete Heilige Liturgie, an der auch die Metropoliten **Antonios** von Dardania, **Demetrios** von Sevasteia, **Ignatios** von Berati und **Ioannis** von Korytsa teilnahmen. Des weiteren war der Patriarch am 3. November 1999 bei der Grundsteinlegung für die „Geburt-Christi“ Kirche in Shkoder anwesend. Sein Besuch wurde von der albanischen Bevölkerung mit großem Interesse verfolgt und rief ein positives Echo hervor. Albanien, das sich unter kommunistischer Führung zum ersten atheistischen Staat der Welt erklärt hatte,

war 1991 mit Einsetzung von Bischof Anastasios von Androusa zunächst als Exarchat dem Ökumenischen Patriarchat untergeordnet worden. Nach beendeter Reorganisation wurde die Kirche 1992 wieder in die Autokephalie entlassen und Anastasios zum Erzbischof ernannt.

Seit 1991 wurden in der albanischen Kirche mehr als hundert Priester geweiht, vier Klöster und 267 Kirchen errichtet bzw. wiederaufgebaut. Drei der vier Diözesen haben seit 1998 einen Bischof. Die Einrichtung eines theologischen Seminars in Durres und drei medizinische Versorgungszentren, eine sozialkaritative Station, die monatliche Zeitung „Ngallja“ (Auferstehung) und eine Radiostation, die religiöse Botschaften und Katechese sendet, bilden die Früchte harter Arbeit der letzten Jahre. (SOP 243 [1999] 6-7; *Orthodox Observer* 12 [1999] 4; *Ökumenisches Patriarchat* 10 [1999] 4)

Zerstörung orthodoxer Kirchen

In Albanien wurden nach Berichten des von „Pro Oriente“ herausgegebenen „Pressespiegels“ in den letzten zwei Jahren mehr als zehn orthodoxe Kirchen durch muslimische Fundamentalisten zerstört. Die Polizei scheint hiergegen nicht aktiv vorzugehen. Im letzten Jahr wurde ein Iraner des Landes verwiesen, weil er Glaubensgenossen zur Zerstörung des orthodoxen Klosters in Delvine angestiftet hatte. In Albanien ist die Bevölkerungsmehrheit zu 60 % muslimisch, 25 % sind orthodoxe Christen und weitere 15 % sind römisch-katholischen Glaubens. (*Ekklesia* 10 [1999] 618)

B. Altorientalische Kirchen

Katholikos Karekin II. neues Oberhaupt der armenischen Kirche

Am 27. Oktober 1999 wurde der Nachfolger des im Juni 1999 verstorbenen Patriarchen **Karekins I.** gewählt. Die Wahl durch die Versammlung von 452 Delegierten aus Klerus und Laientum fand im Kloster Etchmiadzin statt. Karekin II. erhielt 263 der Stimmen und bestieg den Bischofsstuhl am 4. November 1999.

Der neue Primas der armenischen Kirche gilt als ein Mann der Tat und guter Verwalter: 1951 in Voskehat geboren, erhielt er nach seinen theologischen Studien 1972 die Priesterweihe. Studienaufenthalte in Wien und Bonn erweiterten seine theologische Ausbildung und ermöglichten es ihm, Erfahrung mit der Problematik der Diaspora zu sammeln. 1979 erwarb er den Doktorgrad an der orthodoxen theologischen Akademie Moskau. 1983 wurde er Bischof und Patriarchalvikar in der Diözese Ararat, 1993 wurde er zum Erzbischof geweiht.

Seine Wahl gibt Hoffnung für eine baldige Befriedung der innerkirchlichen und auch politisch angespannten Lage in Armenien. Im September 1999 hatten sechs Bischöfe einen Brief publiziert, in welchem dem armenischen Staat vorgeworfen wurde, er versuche die Wahl des neuen Katholikos zu beeinflussen.

Ihm ist der geistige und materielle Wiederaufbau seines Landes nach dem Niedergang der Sowjetunion zu verdanken, besonders seine Fürsorge für die Jugend in dieser Zeit. Die Gründung eines zweiten theologischen Seminars, dem theologischen Institut von Vazgen-Ier, und einer Katechetenschule sind hervorragende Beispiele seines bisherigen Wirkens. (SOP 243 [1999] 9-10)

Armenier beklagen muslimischen Vandalismus

In einem „Offenen Brief“ beklagte sich das Armenische Patriarchat von Jerusalem über wiederholten Vandalismus der muslimischen Familie **Abu-Alhawa** gegen „heiligen“ Besitz der Armenischen Kirche auf dem Ölberg. Seit Mai 1999 seien eine Ölpresse und eine Kapelle beschädigt worden, wobei Geräte für den Gottesdienst auf die Straße geworfen und die Wände der Kapelle mit Blut beschmiert worden seien. Zudem wirft das Armenische Patriarchat der Familie Morddrohungen und Störungen von Prozessionen auf dem Ölberg vor. Die Grundstücke sind nach Angaben der Armenier seit 1830 in ihrem Besitz. Die Lösung des Konfliktes mit friedlichen Mitteln sei bislang ohne Erfolg geblieben. Ein Mitglied der Kirche bedauerte, dass die israelische Polizei, die jederzeit informiert gewesen sei, sich kaum um Streitigkeiten zwischen Christen und Muslimen kümmere. (KNA-ÖKI 30 [20.7.1999] 12)

Koptische Priester in Oberägypten attackiert

Im August und September 1999 wurden in Oberägypten drei Angriffe auf koptische Priester verübt. Dies teilte Anfang Oktober 1999 das Zentrum für den Schutz der Religionsfreiheit in der Welt in Washington mit. Bisher konnten nur in einem Fall die Täter ermittelt und verurteilt werden. Das Zentrum zeigte sich beunruhigt über die wachsende Bereitschaft zu Gewalttaten gegen die koptische Minderheit bei gleichzeitiger Nachlässigkeit der ägyptischen Autoritäten. Im August und September 1998 waren bei Übergriffen im Dorf Al Kosheh mehr als 1200 koptische Gläubige festgenommen, mehrere gefoltert worden. Bei den seit etwa 20 Jahren andauernden

Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen in Ägypten wurden 25 Christen getötet, 10 werden noch vermisst. Kirchlichen Angaben zufolge konzentrieren sich die Anschläge in letzter Zeit v.a. auf die Stadt Daressalam, wo von Christen betriebene Geschäfte von Muslimen in Brand gesetzt wurden. Eine von der Polizei verhängte Ausgangssperre soll als erste Maßnahme für Ordnung sorgen. (SOP 242 [11/1999] 17; SZ [04.01.2000] 2 und 9)

C. Orthodoxie und Ökumene

Ökumenischer Patriarch für stärkeren Dialog der Kirchen

Ende Oktober 1999 sprach sich der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** bei einem Aufenthalt in Wien anlässlich des Internationalen Donau-Symposiums für eine Verstärkung des Dialogs zwischen den christlichen Kirchen aus. Dazu gebe es seiner Ansicht nach „keine Alternative“. Das „eigentliche theologische Gespräch“ solle ab der nächsten Vollversammlung der katholisch-orthodoxen Dialogkommission im Jahr 2000 in Baltimore fortgesetzt werden. Außerdem sprach der Patriarch auch seine Überzeugung aus, dass das „schwierige Problem“ der unierten katholischen Ostkirchen bald überwunden werden könne. Daneben betonte er sein Engagement für eine zeichenhafte „Begegnung zwischen dem christlichen Westen und dem christlichen Osten“. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 22; KNA-ÖKI 44 [26.10.1999] 3)

Metropolit Damaskinos neuer Präsident des AISR

Auf dem diesjährigen Kolloquium der Académie Internationale des Sciences Religieuses in Oxford ist der Leiter des orthodoxen Zentrums des Ökumenischen

Patriarchats in Chambéry und Sekretär der Vorbereitung für die Große Panorthodoxe Synode, Metropolit **Damaskinos** (Papandreou), zum neuen Präsidenten der Académie gewählt worden. In einer Erklärung hieß es, die Wahl eines orthodoxen Theologen zum Präsidenten solle ein Signal setzen, den Dialog mit der Orthodoxen Theologie und ihrer Tradition zu stärken. Die 1964 gegründete Académie ist ein Gremium protestantischer, katholischer und orthodoxer Theologen. (*Ekklesia* 10 [1999] 590; KNA-ÖKI 40 [28.9.1999] 24; *Ökumenische Rundschau* 1 [2000] 110)

Ökumenisches Kolloquium im italienischen Bose

Vom 15.-18. September 1999 fand in Bose (Italien) das 7. Ökumenische Kolloquium der römisch-katholischen Mönchsgemeinschaft der Stadt zum Thema „Die Russische Orthodoxe Kirche von 1943 bis heute“ statt. Dazu wurden führende Vertreter der Orthodoxen Kirche eingeladen, darunter der Leiter des Außenamtes der russischen orthodoxen Kirche, Metropolit **Kirill** (Gundajev) von Smolensk und Kaliningrad, Metropolit **Nicolae** (Corneanu) vom Banat, Bischof **Irinej** (Bulovic) von der Bačka, der Erzpriester **Boris Bobrinskoy** (Paris) und **Ilarion Alfeev** (Moskau) sowie die Theologen und Historiker **Sergej Averincev**, **Olivier Clément**, **Dmitrij Pospelovskij** und **Christos Yannaras**. (*Orthodoxie aktuell* 8 [1999] 25)

ÖRK sucht Lösung der Probleme mit der Orthodoxen Kirche

Bis Oktober 2000 sollen vier neu geschaffene Unterkommissionen Vorschläge erarbeiten, wie das Verhältnis zwischen Protestanten und Orthodoxen im ÖRK entspannt werden kann. Dies wurde auf einer Tagung der Sonderkommission zur

orthodoxen Mitarbeit im ÖRK im Dezember 1999 in Morges in der Schweiz erarbeitet. Das Treffen war auf der Vollversammlung des ÖRK in Harare vereinbart worden und sollte die Vorwürfe der Orthodoxen Kirche gegenüber dem ÖRK untersuchen. Orthodoxe nehmen seit einiger Zeit Anstoß an dem aus ihrer Sicht übermächtigen westlich-liberalen Einfluss im ÖRK. Die orthodoxe und die protestantische Seite haben auf dem Gebiet der Moralthologie, v.a. was die Abtreibung und die sog. „Segnungs-Frage“ gleichgeschlechtlicher Beziehungen betrifft, sowie im Bereich der Ekklesiologie, hier besonders in der Frage der Ordination von Frauen, differierende Ansichten, die das Miteinander im Rat erschweren. Darüber hinaus fordert die Orthodoxe Kirche eine Änderung der Entscheidungsstrukturen im ÖRK, durch die ihre zahlenmäßige Bedeutung besser berücksichtigt wird. Aus diesen Gründen hat die russische orthodoxe Kirche ihre Mitwirkung im Zentral- und Exekutiv-ausschuss des Rates ausgesetzt; die orthodoxen Kirchen Bulgariens und Georgiens sind aus dem Rat ausgetreten. (KNA-ÖKI 1/2 [4.1.2000] 2; *Orthodoxie aktuell* 9 [1999] 14)

Rom und die Ökumene

Am 18. Januar 2000 begann für Rom das Heilige Jahr damit, dass die zugemauerte Heilige Pforte in der St. Pauls-Kathedrale geöffnet und von Repräsentanten anderer Kirchen gemeinsam durchschritten wurde als ein sichtbares Zeichen für den ökumenischen Prozess der vergangenen Jahre. Dass das Zusammenwachsen der christlichen Kirchen ein besonderes Anliegen von Papst **Johannes Paul II.** ist, war bereits in der Enzyklika „*Ut unum sint*“ erkennbar. Ein weiterer Meilenstein auf diesem Weg ist die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Recht-

fertigungslehre“ zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Vatikan am 31.10.1999 in Augsburg. Dabei bleibt aber deutlich, dass das Ziel des Papstes, die Jurisdiktion Roms in Glaubensfragen über alle christlichen Kirchen, weit entfernt ist, obwohl er bereit ist, dafür große Zugeständnisse zu machen: Rom würde sich bei Bischofennennungen der Gliedkirchen nicht einmischen, man würde Subsidiarität in seelsorgerischen Angelegenheiten gewähren, die Anerkennung des päpstlichen Primates würde nicht automatisch die momentane Form des Kurialismus beinhalten und schließlich könne man sich in der Frage des Zölibates und der Frauenordination in anderen Kirchen Regelungen vorstellen, die von denen der Römisch-katholischen Kirche abweichen. (*Rheinischer Merkur* 40 [1999] 27)

Unierter Bischof kritisiert Uniatismus

In einem offenen Brief an den französischen orthodoxen Informationsdienst SOP hat Altbischof **Elias Zogby** der unierten griechisch-katholischen melkitischen Diözese von Baalbek im Libanon, die neuesten Entwicklungen des Uniatismus in der Römisch-katholischen Kirche scharf kritisiert. So schrieb er: „Wir werden keinen Ökumenismus machen, wenn wir von einem Uniatismus ausgehen, der uns auf uns selbst zurückschneidet, sondern nur, wenn wir unseren Uniatismus als Teil eines Ökumenismus verstehen, der uns wieder offen macht für die „katholische“ Orthodoxie unserer Väter.“ (*Orthodoxie aktuell* 10 [1999] 11)

Unierte Ukrainer bekräftigen Willen zur Ökumene

Zwei hochrangige Vertreter der griechisch-katholischen (=unierten) Kirche in der Ukraine haben den Willen ihrer Kirche zur Ökumene bekräftigt. Bei

einem Ökumenischen Symposion der Stiftung „Pro Oriente“ nannten der Beauftragte für Außenbeziehungen Msgr. **Iwan Dačko** und Bischof **Sofron Mudry** von Iwano-Frankiwsk als letztes Ziel der ökumenischen Bemühungen in der Ukraine, die mit Rom unierte Kirche byzantinischen Ritus und die Orthodoxe Kirche im Land unter einem gemeinsamen Patriarchat von Kiew zu vereinen. Vor mehr als 400 Jahren hatten sich die orthodoxen Christen in der Westukraine zwangsweise der Römisch-katholischen Kirche angeschlossen. 1946 war die unierte Kirche erneut von den Sowjetbehörden zwangsweise aufgelöst und in die russische orthodoxe Kirche eingegliedert worden. Seit ihrer Wiedererstehung im Jahre 1990 konnte sich die unierte Kirche besonders in der Westukraine erneut etablieren. Dies belastet seither die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat. (*KNA-ÖKI* 49 [30.11.1999] 22)

D. Sonstiges

Internationaler Kongress der Hymnologie-Wissenschaftler

Vom 7.-15. August 1999 hielt die Internationale Wissenschaftliche Gesellschaft für Hymnologie einen Kongress ab. Der Kongress, auf dem 80 Teilnehmer aus Europa, den USA, Afrika und Asien ihre Arbeiten zu speziellen hymnologischen Themen vortrugen, fand in der Orthodoxen Akademie auf Kreta (OAK) statt. Die orthodoxe Seite war durch Vorträge der Professoren **Gregorios Larentzakis** (Graz) und **Konstantinos Nikolakopoulos** (München) sowie des Leiters der OAK, **Alexandros Papaderos**, vertreten. (*Dialogoi katallagis* 54 [1999] 454f.)

„Collegium Orientale“ eröffnet

Am 30. und 31. Oktober 1999 wurde in Eichstätt das „Collegium Orientale“ feierlich eröffnet. Die auf Initiative des Ortsbischofs **Walter Mixa** zurückgehende Bildungseinrichtung in der Art eines Seminars bietet Priestern und Laientheologen aus orientalischen (insbesondere unierte) Kirchen die Möglichkeit eines Theologiestudiums. Die Katholische Universität Eichstätt richtete hierzu den Studiengang Ostkirchliche Theologie ein. (*Orthodoxie aktuell* 11 [1999] 16)

Bischofsweihe in China verärgert Vatikan

Der Vorsitzende der Bischofskonferenz der Patriotischen Katholischen Kirche Chinas, **Liu Yuanren**, hat im Beisein weiterer Bischöfe sowie von Vertretern der Kommunistischen Partei Chinas fünf Bischöfe für Diözesen der regierungstreuen Kirche geweiht. Diese Handlung wurde als Affront gegenüber dem Vatikan gewertet, der sich „verwundert und enttäuscht“ geäußert hat. Die Gründung dieser Kirche im Jahre 1957 und die anhaltende Verfolgung der auf vier bis fünf Millionen geschätzten romtreuen Angehörigen der Untergrundkirche haben zu einer Verschlechterung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der Volksrepublik geführt. (*SZ* [5./6.1.2000] 8, [7.1.2000] 8)

Toleranzpreis für Kardinal Franz König

Am 26. September 1999 erhielt der Wiener Alterzbischof Kardinal **Franz König** den Toleranzpreis des Jahres 1999 im Anschluss an eine Podiumsdiskussion von der „Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste“ mit Sitz in Salzburg. Mit der Zuerkennung des Preises wurden die weltweit anerkannten Leistungen des Theologen und Religionswissenschaftlers und insbesondere

sein Einsatz für die Verständigung zwischen Ost- und Westeuropa und die Ökumene gewürdigt. (*KNA-ÖKI* 31 [27.7.1999] 20)

Führungswechsel im Johann-Adam-Möhler-Institut

Mit Wirkung vom 1. Oktober 1999 beendete der international anerkannte Ökumene-Experte Prof. Dr. **Aloys Klein** seine Tätigkeit als Leitender Direktor des Instituts für Ökumenik. Der 65-jährige Theologe, der seit 1984 die Professur für Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Paderborn und die Leitung des Johann-Adam-Möhler-Instituts innehatte, wirkte u. a. als Experte am Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom und war dort v. a. für den Dialog mit den Reformationskirchen zuständig. Sein Nachfolger ist Prof. Dr. **Wolfgang Thönissen**. (*KNA-ÖKI* 40 [28.9.1999] 2)

Eröffnung Immaculata-Kathedrale in Moskau

Siebzig Jahre nach ihrer Schließung wurde in Moskau die römisch-katholische Immaculata-Kathedrale wiedereröffnet. Das 1913 erbaute Gotteshaus wurde 1930 für säkulare Zwecke verwendet, bis es 1991 von der Moskauer Stadtverwaltung an die Römisch-katholische Kirche zurückgegeben wurde. Die 1996 begonnene Restaurierung wurde vorwiegend mit Mitteln aus den USA finanziert. (*Rheinischer Merkur* 52 [1999] 25)

Vereinbarung zum Übertritt von Geistlichen unterzeichnet

Die Römisch-katholische und die Altkatholische Kirche unterzeichneten im Dezember 1999 eine Vereinbarung, mit der der Übertritt von Geistlichen einer der beiden Kirchen in den Dienst der anderen geregelt wird. Damit sollen

Probleme der Betroffenen, deren Gemeinden und zwischen den beiden Kirchen gemildert werden. Nach Angaben des Bischofs der Altkatholischen Kirche in Deutschland, **Joachim Vobbe**, sind derzeit über 50 Prozent der mehr als 100 aktiven Geistlichen seiner Kirche aus der Römisch-katholischen Kirche übergetreten. (*KNA-ÖKI* 1/2 [4.1.2000] 4)

Neuer Armenisch-katholischer Patriarch

Die unierte Armenisch-katholische Kirche wählte im Oktober 1999 auf ihrer Synode im libanesischen Bzommar **Nerses Bedros XIX.** (Tarmouni) zu ihrem neuen Oberhaupt. Papst **Johannes Paul II.** erkannte Nerses Bedros XIX. als „unierten“ Patriarchen von Kilikien an und gewährte ihm die erbetene Kirchengemeinschaft. Der 59 Jahre alte Nerses Bedros ist Nachfolger des zurückgetretenen **Jean-Pierre XVIII.** (Kasparian). (*KNA-ÖKI* 44 [26.10.1999] 3)

Ehemaliger Landesbischof Hanselmann gestorben

Am 2. Oktober 1999 verstarb **Johannes Hanselmann**, von 1975 bis 1994 Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, nach kurzer schwerer Krankheit im Alter von 72 Jahren. Als hochangesehener Ökumeniker war er seit 1991 Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und hatte ab 1977 das Amt des Vizepräsidenten des Lutherischen Weltbundes inne, dem er von 1987 bis 1990 dann als Präsident vorstand. Vertreter verschiedener Kirchen würdigten in Nachrufen insbesondere Hanselmanns Wirken für die Ökumene. (*KNA-ÖKI* 41 [5.10.1999] 1)

Landesbischof von Loewenich tritt in den Ruhestand

Am 31. Oktober 1999 wurde der Landesbischof der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, **Hermann von Loewenich**, mit einem Festgottesdienst in der Münchener Matthäus-Kirche in den Ruhestand verabschiedet. Von Loewenich war seit Juli 1994 verantwortlich für die rund 2,7 Millionen Lutheraner in Bayern. Als sein Nachfolger wurde der bisherige Dekan von Nürnberg, **Johannes Friedrich** (51), gewählt. Bei seinem Antrittsbesuch bei dem katholischen Erzbischof Kardinal **Friedrich Wetter** von München und Freising unterstrich dieser die Notwendigkeit einer engen Zusammenarbeit zwischen den Schwesterkirchen. (KNA-ÖKI 43 [19.10.1999] 4 und 50 [7.12.1999] 24)

Hans Christian Knuth neuer Leitender Bischof der VELKD

Die Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen Deutschlands (VELKD) haben in ihrer Generalsynode im Oktober 1999 den Bischof von Schleswig, **Hans Christian Knuth**, zu ihrem Leitenden Bischof gewählt. Der ausgewiesene Luther-Spezialist ist seit 1990 Bischof von Schleswig und seit 1994 Catholica-Beauftragter der VELKD. Ökumene ist für ihn keine Aufgabe neben anderen, sondern eine selbstverständliche Verpflichtung, denn mit dem „Skandal der Trennung“ dürfe sich niemand abfinden. (KNA-ÖKI 43 [19.10.1999] 1f.)

Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Die Römisch-katholische und der Lutherische Weltbund haben es durch die Herausgabe von Präzisierungen ermöglicht, dass die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet und

somit ein Grundkonsens in Glaubenswahrheiten in Bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott hergestellt werden konnte.

Dennoch bleibt die Kritik an dem Dokument bestehen. Rund 240 evangelische Hochschullehrer äußerten in einer Stellungnahme schwerwiegende Bedenken. So würden die Präzisierungen zwar lutherische Formeln aufnehmen, diese aber in römisch-katholischem Sinn interpretieren. Auch das praktische Miteinander evangelischer und katholischer Christen in Familien und Gemeinden würde sich durch die Erklärung nicht verbessern und Zugeständnisse der katholischen Seite seien ausgeblieben. Die rund 40.000 Mitglieder umfassende „Selbständige Evangelisch-lutherische Kirche“ kritisierte, die Erklärung betone die Grundüberzeugung, dass auch der gerechtfertigte Mensch gleichwohl Sünder bleibe, nicht deutlich genug.

Jörg Hauste, der Leiter des Bensheimer Konfessionskundlichen Instituts, das von der Evangelischen Kirche in Deutschland getragen wird, erklärte dagegen, es habe noch nie einen Konsens-text gegeben, den die Römisch-katholische Kirche mit einer der reformierten Kirchen bestätigt habe und daher diese Chance zu nutzen sei. (SZ [12.6.1999] 7 und [21.10.1999] 6; KNA-ÖKI 41 [5.10.1999] 4)

Abendmahlsgemeinschaft von Lutheranern und Anglikanern in Kanada

Auf der Siebten Versammlung der Evangelisch-lutherischen Kirche (ELKIK) in Regina (Kanada) stimmten die Delegierten der Erklärung zur vollen Abendmahlsgemeinschaft zwischen der ELKIK und der Anglikanischen Kirche von Kanada (AKK) zu. Die Generalsynode der AKK hatte die Erklärung bereits 1998 bestätigt. Im Zuge der weiteren engen

Zusammenarbeit soll aber jede Kirche ihre Identität beibehalten: der anglikanische Erzbischof **Michael Peers** unterstrich, dass eine Union nicht angestrebt werde. (KNA-ÖKI 32 [3.8.1999] 3)

Studie zur Frauenordination im Reformierten Weltbund

In 59 der 214 Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes (RWB) werden keine Frauen zum Pfarramt ordiniert; in 46 Kirchen werden Frauen nicht als Gemeindeglieder und Diakoninnen zugelassen. Dies ergab eine Studie, die in der Zeitschrift des RWB veröffentlicht wurde. Der RWB ist eine Gemeinschaft von kongregationalistischen, reformierten, presbyterianischen und unitarischen Kirchen, die 75 Millionen Protestanten in 105 Ländern umfasst. (*Christen heute* 43 [1999] 242)

Neuer Generalsekretär des Reformierten Weltbundes gewählt

Pfarrer **Setri Nyomi** aus Ghana wurde zum Generalsekretär des Reformierten Weltbundes gewählt. Das Exekutivkomitee wählte den Pfarrer der Evangelisch-presbyterianischen (Reformierten) Kirche von Ghana, der schon Sekretär der „Vereinigten Afrikanischen Kirchenkonferenz“ ist, bei seiner Jahrestagung in Taipeh. Im März 2000 wird er die Nachfolge von **Milan Opocensky** antreten. (KNA-ÖKI 30 [20.7.1999] 20)

Anglikanische Kirche uneins in Haltung zu Homosexuellen

Nachdem sich die größte Kinderwohl-fahrtsorganisation der Anglikanischen Kirche für ein Adoptions- und Pflegegerecht für Homosexuelle ausgesprochen hat, erklärte deren Vorsitzender, der Erzbischof von Canterbury, **George Carey**, dass er eine andere Entscheidung befürwortet hätte. Die Church Society,

eine der führenden evangelikalen Gruppen innerhalb der Anglikanischen Kirche, kündigte scharfen Widerstand gegen die Wohlfahrtsorganisation an. Zudem trifft die tolerante Haltung der Anglikanischen Kirche gegenüber homosexuellen Priestern auf wachsenden Widerstand in den eigenen Reihen. Etwa 400 Priester drohten im Oktober mit einer Abspaltung. Gemeinsam mit der Organisation „Reform“, in der sich Priester und Laien zusammengeschlossen haben, forderten sie einen eigenen Bischof für Pfarreien, die homosexuelle Geistliche ablehnen. (KNA-ÖKI 32 [3.8.1999] 4; SZ 248 [26.10.1999] 7)

Reformierter Bund: Absage an Judenmission

Das Vorstandskollegium des Reformierten Bundes hat sich in einer Erklärung dagegen gewandt, Juden zu missionieren. Die vom Landessuperintendenten der Evangelisch-reformierten Kirche, **Walter Herrenbrück** (Leer), ausgearbeitete Erklärung stellt fest, dass ein Christ sich zwar „missionarisch“ verhalte, indem er darüber Rechenschaft gebe, was ihm an seinem Glauben wichtig sei - auch Juden gegenüber. Doch könne er dabei andererseits nicht übersehen, dass Juden und Christen denselben Gott hätten. Die Erklärung verweist auf den Römerbrief (9-11), in dem Paulus betont, „dass ganz Israel gerettet wird“ und Gott seine Gnadenverheißungen an das Volk Israel nicht bereut. Zugleich erinnert das Moderamen daran, dass die rheinische Kirche schon 1980 dazu aufgerufen habe, die „bleibende Erwählung Israels“ mit dem Selbstverständnis der Kirche zu verbinden, indem sie die Begriffe „Volk Gottes“ und „Bund“ zueinander in Beziehung setzt. Viele Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland hätten in Beschlüssen herausgestellt, dass Gott sein Volk nicht

verstoßen habe. Das Moderamen, das 2,4 Millionen reformierter Christen in Deutschland vertritt, stellt abschließend die Frage, woher sich gerade Christen vor dem Hintergrund des Holocaust das Recht nähmen, ausgerechnet Juden zu missionieren. Der Streit der Protestanten um die Judenmission war auf dem 28. Deutschen Evangelischen Kirchentag im Juni 1999 neu ausgebrochen. (KNA-ÖKI 30 [20.7.1999] 4)

Christliche Kirchen in Israel gegen Moschee-Neubau in Nazareth

Der geplante Neubau einer Moschee auf dem Vorplatz der Verkündigungskirche in Nazareth wurde von den christlichen Kirchen in Israel scharf kritisiert und als Provokation bezeichnet. Am 22. November 1999, dem Tag vor der Grundsteinlegung für die Moschee, blieben auf Anweisung der drei Patriarchen und der Franziskaner sämtliche christliche Kirchen und heilige Stätten im Land geschlossen. Der Bau zu Ehren des **Schehabedin**, der an der Seite seines Onkels **Saladin** im 12. Jh. die Kreuzfahrer aus Jerusalem vertrieb, war vor kurzem von Israels Minister für Innere Sicherheit, **Schlomo Ben-Ami**, genehmigt worden. Die Kirchen werfen der israelischen Regierung nun vor, mit der Genehmigung die Spannungen zwischen Arabern islamischen und christlichen Glaubens verschärft zu haben. Der islamische Hohe Rat appellierte inzwischen an die Muslime von Nazareth, die geplante Moschee nicht neben die Verkündigungskirche zu bauen. Rund 70 Prozent der Araber in Nazareth sind Muslime, etwa 30 Prozent sind Christen. An der Stelle, an der nach christlicher Überlieferung durch den Erzengel Gabriel die Botschaft von der Geburt Jesu verkündet wurde, sind seit dem Jahr 365 verschiedene Kirchenbauten belegt. Der Ort gilt als eine der hei-

ligsten Stätten der Christenheit. (SZ 271 [23.11.1999] 9; 272 [24.11.1999] 2)

Wiener Archäologin entdeckt Paulus-Darstellung in Ephesos

Die Wiener Archäologin **Renate Pillinger** hat nach eigenen Angaben im kleinasiatischen Ephesos eine antike Darstellung des Apostels **Paulus** gefunden. Dabei handele es sich um die ikonographische Umsetzung der in den „Acta Pauli et Theclae“ überlieferten Legende. Die Paulus-Darstellung wurde in einem Stollengang auf dem „Nachtigallenberg“ (Bülbül Dag) entdeckt. Der seit 1906 bekannte Gang war erstmals 1955 untersucht worden. Seit 1996 wird er erneut studiert. Bei der Abnahme von Inschriften stieß man nun in der als Kapelle der „verborgenen Gottesmutter“ bekannten Höhle u. a. auf die ausgezeichnet erhaltene Paulus-Darstellung. Angesichts der Bedeutung des Fundes erhofft sich Pillinger größere Geldmittel für die Restaurierung und Konservierung der Fresken. Aus Kostengründen konnten bis jetzt nur vier von insgesamt 50 Quadratmetern Fläche freigelegt werden. (KNA-ÖKI 29 [13.7.1999] 23)

Rom ist älter als Romulus

Neue Gräberfunde haben ergeben, dass Rom bereits vor der legendären Gründung durch Romulus im Jahr 753 v. Chr. bestanden hat. Ausgrabungen unterhalb des Kapitols brachten vier Gräber aus dem neunten vorchristlichen Jahrhundert zutage. (KNA-ÖKI 32 [3.8.1999] 13)

Alternative für christliche Taufe in England

Auf einen Regierungsbeschluss hin wird derzeit in elf englischen Lokalbehörden eine neue Form der Namensgebung angeboten. Eine zivilrechtliche Zeremonie soll nach einer Meldung der Tageszeitung

The Times die christliche Taufe ersetzen. Diese Idee ziele auf religiös ungebundene oder unverheiratete Eltern ab. (SZ [5./6.1.2000] 7)

Arabische Bevölkerung Jerusalems wächst schneller als die jüdische

Die arabische Bevölkerung Jerusalems wächst dreimal schneller als die jüdische. Das ergab eine Untersuchung des Jerusalemer Instituts für Israel-Studien. Als Ursachen für diese Entwicklung werden u.a. die Abwanderung junger Juden aus Jerusalem aufgrund der hohen Wohnkosten und ein Rückgang der Geburtenrate im jüdischen Bevölkerungsteil genannt. (KNA-ÖKI 32 [3.8.1999] 16)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahr 1999

Am 1. November beging das Institut für Orthodoxe Theologie sein 15-jähriges Jubiläum, da die Erstbesetzung des Lehrstuhls für Orthodoxe Theologie durch Prof. **Nikolaou** am 1. November 1984 erfolgte und das gleichnamige Institut kurz darauf errichtet wurde. Die Erweiterung des Instituts und die Entstehung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie begann erst zehn Jahre später (SS 1994). Nachdem inzwischen eine längerfristige Besetzung der ihr insgesamt vier zugewiesenen Professorenstellen abgeschlossen wurde, kann sie nunmehr ab dem WS 1999/2000 ihre volle Tätigkeit aufnehmen.

a. Personal: Wie bereits angekündigt (vgl. OFo 13 [1999] 115), wurde zum 1. April Dr. **Vladimir Ivanov** zum Professor im Beamtenverhältnis auf Zeit für die Fächergruppe „Praktische Theologie“ ernannt. Zum 1. Oktober wurde Dr. **Athanasios Vletsis** auf den Lehrstuhl für „Systematische Theologie (Schwerpunkt:

Dogmatik und Ethik)“ im Beamtenverhältnis auf Lebenszeit berufen. Inzwischen erfolgte auch die Ernennung von Dr. habil. **Konstantin Nikolakopoulos** zum Professor im Beamtenverhältnis auf Zeit für „Biblische Theologie (Schwerpunkt: Einleitung ins Neue Testament und Exegese des Neuen Testaments)“ zum 1. März 2000.

Im SS 1999, vor der Berufung von Prof. **Vletsis**, wurde der Lehrstuhl für Systematische Theologie durch Prof. Dr. **Totju Koev** (Sofia) vertreten. Zum 31. Mai schied der wissenschaftliche Mitarbeiter Dipl. theol., Dipl. jur. **Anargyros Anapliotis** aus dem Dienst am Lehrstuhl für „Geschichtliche Theologie (Schwerpunkt: Kirchengeschichte, Patrologie und Ökumenik)“ von Prof. **Nikolaou** aus und wechselte zur Verwaltung der Stadt München. Seine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter desselben Lehrstuhls übernahm zum 1. Juni Dipl. theol. **Andreas Wolf**.

b. Gemeinsame Kommission: Die aus dem Dienst der Ausbildungseinrichtung ausgeschiedenen Herren, Prof. **Koev** und **Anapliotis**, wurden in der Gemeinsamen Kommission (vgl. OFo 13 [1999] 116) durch Prof. **Vletsis** und Herrn **Wolf** ersetzt.

c. Studenten: Die Zahl der Studenten, die sich für den Diplomstudiengang Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug im WS 1999/2000 sechsunddreißig; die Zahl derer, die promovieren wollen, stieg auf drei.

d. Promotionsordnung: Die „Promotionsordnung der L.-M.-Universität München für die Verleihung des Akademischen Grades eines Doktors der Theologie durch die Gemeinsame Kommission für Orthodoxe Theologie“ ist am 3. März 1999 in Kraft getreten. Inzwischen wurde auch eine *Habitationsordnung* vorberei-

tet und liegt den Gremien der Universität zur Genehmigung vor.

Sonstiges:

* Am 22. Juni hielt Prof. Dr. **Hristo Hristov** aus Sofia zwei Gastvorträge über „Das Patriarchat von Bulgarien in der Zeit des Kommunismus“ und „Das Patriarchat von Bulgarien nach der politischen Wende“.

* Nach vorangegangenen vielfältigen Bemühungen bekam die Ausbildungseinrichtung zum 1. Oktober einen größeren Seminarraum, in dem auch die Bibliothek untergebracht wurde. Am 2. November wurde der neue Raum in Anwesenheit von Studierenden und fast allen Mitgliedern der Gemeinsamen Kommission durch eine Wasserweihe, gefeiert von S. E. dem Griechisch-Orthodoxen Metropoliten von Deutschland und Exarchen von Zentraleuropa **Augoustinos**, eingeweiht.

* Der Eröffnungsgottesdienst für das akademische Jahr 1999/2000 wurde unter Teilnahme mehrerer orthodoxer Geistlicher aus München am 16. November in der Salvatorkirche gefeiert, die auch als orthodoxe Universitätskirche verwendet wird; die Ansprache hielt Prof. **Nikolaou**. (Siehe unten, S. 143.)

Prof. Theodor Nikolaou:

Teilnahme an der Sitzung der Klasse Weltreligionen der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in München, 29. Januar.

Teilnahme an der Sitzung der Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Deutschen Bischofskonferenz in Fürstentzell/Passau, 26. bis 27. Februar.

Studienreise nach Tunesien „Auf den Spuren altchristlicher Stätten“ (Karthago, Sufetula, Tuburbo Majus etc.) vom 30. März. bis 6. April.

Teilnahme am 27. Mai am Dies academicus oecumenicus mit einer Ansprache als Vertreter der Orthodoxen Theologie. Der Dies, der 1997 von Prof. Nikolaou angeregt wurde, wurde durch mehrere Treffen vorbereitet und war der erste in der Geschichte der Universität München.

Teilnahme als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats an dem wissenschaftlichen Symposium der Universität Helsinki über „Religion and national identity“ in Majvik bei Helsinki, 1. bis 6. Juni. Teilnahme an der Eröffnung des Symposiums „Religion and Environment“ durch S. A. den Ökumenischen Patriarchen, Bartholomaios I., in Passau am 16. und 17. Oktober.

Teilnahme an der Sitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste über das Thema „Werte im Buddhismus und im Christentum“ in St. Bonifaz, München, 22. Oktober.

Teilnahme am Weltkongress der Auslands griechen in Thessaloniki/Griechenland vom 2. bis 5. Dezember.

Vortragstätigkeit:

„**The Term ‚ἔθνος‘ (‚nation‘) in its relevance for the autocephalous status in the Orthodox Church**“ beim wissenschaftlichen Symposium der Universität Helsinki über „Religion and national identity“ in Majvik bei Helsinki, 4. Juni.

„**Der Hellenismus als die Wurzel der ost-westeuropäischen Kultur**“ beim Symposium der Universität von Veliko Tarnovo/Bulgarien, 8. Oktober.

„**Kirche und Nation aus orthodoxer Sicht**“ in der Vortragsreihe „Grundkurs Religion“ des Seniorenstudiums L.-M.-Universität München, 11. November.

„**Das Erlernen der griechischen Sprache in der Diaspora**“, Kurzvortrag beim Weltkongress der Auslands griechen, Thessaloniki/Griechenland, 4. Dezember.

Prof. Konstantin Nikolakopoulos:*Vortragstätigkeit:*

„Die Griechisch-orthodoxe Kirche: Einblick(e) in Geschichte und Theologie“ im Haus der Kirche/Dreikönigskirche in Dresden, 1. März.

„Die griechische Orthodoxie in Deutschland und ihre Verbindung mit dem Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel“ im Rahmen der Expertentagung „Griechenland - Politik und Perspektiven“ der Hanns-Seidel-Stiftung e.V. in Wildbad Kreuth, 17. Mai.

„Der Gewinn der theologischen Wissenschaft beim Zusammenfinden der drei großen christlichen Konfessionen an der Münchener Universität“ im Rahmen des Dies academicus oecumenicus mit dem Titel „Einsam - Zweisam - Dreisam. Theologie als öffentliche Aufgabe“ in der großen Aula der LMU München, 27. Mai.

„Die Göttliche Liturgie: Struktur - Theologie“ im Rahmen der 20. Studientagung der Internationalen Arbeitsgemeinschaft für Hymnologie in der Orthodoxen Akademie bei Chania auf Kreta, 9. August.

„Der byzantinische Gesang der griechisch-orthodoxen Kirche von 1814 bis heute“ im Rahmen der 20. Studientagung der Internationalen Arbeitsge-

meinschaft für Hymnologie in der Orthodoxen Akademie bei Chania auf Kreta, 11. August.

Prof. Vladimir Ivanov:

Teilnahme an der Podiumsdiskussion zum Thema „Geschichte und Kultur in Lehre und Forschung der Universität Fribourg“ in Fribourg/Schweiz, 17.-18. April.

Teilnahme am Deutsch-Russischen Kulturforum „Potsdamer Begegnungen, Deutschland und Rußland in der Zeitwende: Kultur im Dialog“ in Potsdam, 27.-28. April.

Teilnahme an der Podiumsdiskussion „Demokratie und die Zivilgesellschaft“ beim Seminar über „Gesellschaft im Umbruch - Eine Chance für die Zivilgesellschaft“ des Deutsch-Russischen Forums in Berlin, 7. Oktober.

Vortragstätigkeit:

„Theologische Grundlagen der Ikonenverehrung“ beim theologischen Seminar anlässlich des 125-jährigen Jubiläums der Russischen Orthodoxen Kirche zu Dresden, 5. Juni.

„Die Ikone: Sichtbarkeit des Unsichtbaren“ beim Symposium über „Text in Bildern - Bilder in Texten“ beim Graduiertenkolleg „Die Bibel - ihre Entstehung und ihre Wirkung“ an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen, 11. Oktober.

Archiv für orthodoxe liturgische Texte in deutscher Sprache

Die über 1,2 Millionen orthodoxen Christen in Deutschland feiern bekanntlich ihre Gottesdienste meistens in der Sprache des Landes, aus dem sie stammen. Aber inzwischen wächst, vor allem unter der jungen Generation, die Notwendigkeit und der Wunsch nach der Feier der Gottesdienste in deutscher Sprache. Dies bedeutet, dass eine gute und für alle akzeptable Übersetzung der liturgischen Texte ins Deutsche mit der Zeit zu einem ihrer größten Anliegen wird.

Es gibt zwar mehrere Personen, die dieser zukunftssträchtigen Aufgabe nachgehen bzw. nachzugehen gedenken, es fehlt aber bislang eine systematische und umfassende Katalogisierung aller vorhandenen Übersetzungen und ihre Archivierung. Eine solche Archivierung stellt eine wichtige Vorarbeit dar, da sie manche künftige Arbeitsvorgänge erleichtern würde. Der Leiter des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Prof. Theodor Nikolaou, hat deshalb ein Projekt initiiert, das dieser Problematik Rechnung trägt und folgende Schritte vorsieht:

1. Zusammenstellung einer vollständigen Bibliographie aller in deutscher Sprache veröffentlichten Übersetzungen orthodoxer liturgischer Texte. Diese Bibliographie wird demnächst in der Zeitschrift des Instituts *Orthodoxes Forum* veröffentlicht.
2. Beschaffung dieser Publikationen in Original bzw. in Kopie, Archivierung und Aufbewahrung in einem Raum des Instituts; sie sollen allen Interessenten, vor allem jenen, die an Übersetzungen liturgischer Texte arbeiten, zur Verfügung stehen.

Über das Projekt wurde auch S. E. der Metropolit von Deutschland und Zentraleuropa Herr Augoustinos informiert, der dies begrüßte. Mit der Durchführung der obengenannten Schritte wurden die Herren dipl. Theol. Andreas Wolf, wiss. Mitarbeiter des Instituts, und Herr Gerhard Wolf betraut.

(Red. von **Andreas Wolf** und **Dieter Fahl**)

Anhang zur Chronik

„Komme und siehe!“

Ansprache von Theodor Nikolaou anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 1999-2000 am 15.11.1999

(siehe auch oben S. 140)

„Philippus traf Nathanael und sagte zu ihm: Wir haben den gefunden, über den Mose im Gesetz und auch die Propheten geschrieben haben: Jesus aus Nazareth, den Sohn Josefs. Da sagte Nathanael zu ihm: Aus Nazareth? Kann von dort etwas Gutes kommen? Philippus antwortete: Komme und siehe!“ (Joh 1, 45-46).

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

diese Worte des Evangelisten Johannes sind der Evangeliumsperikope entnommen, die zum gestrigen Fest des Apostels Philippus verlesen wird. Bezeichnend in diesem Passus ist die Aufforderung von Philippus an Nathanael „ἔρχου καὶ ἴδε!“ (Komme und siehe!). Ich möchte sie darum zum Gegenstand dieser Ansprache machen.

Die Aufforderung „Komme und siehe“ galt zunächst für Nathanael. Wie wir dem Kontext dieser Aufforderung entnehmen, war Nathanael zwar darüber informiert, was Moses und die Propheten verheißen hatten; wie die übrigen Juden seiner Zeit erwartete auch er den Messias. Aber er war zugleich in gewisser Weise misstrauisch. Weil Nazareth offensichtlich keinen besonderen Ruf hatte, konnte und wollte er nicht glauben, dass der erwartete Messias aus Nazareth kommen würde. Philippus geht auf seine Bedenken nicht ein. Vielmehr fordert er ihn direkt auf, sich selbst zu überzeugen. Er hatte nicht die Autorität des Herrn, um ihm das zu sagen, was dieser zu Philippus selbst gesagt hatte: „Folge mir!“. Nathanael sollte seine eigene Erfahrung machen, indem er selber Jesus Christus begegnet, seine Botschaft hört und sich überzeugt. Philippus war sich dessen sicher, dass die eigene Erfahrung auch Nathanael zu der Gewissheit führen würde, dass Jesus Christus der erwartete Messias ist. Es ist darum nur allzu verständlich, wenn anschließend Nathanael beim Treffen mit Jesus Christus ihm entgegenruft: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König von Israel!“ (Joh 1,49). Die Aufforderung „Komme und siehe“ führt Nathanael somit zum Rabbi Christus, zum Sohn Gottes und dem Zentrum christlichen Lebens. Sie führt zum einmaligen Ereignis der Menschwerdung des Logos Gottes und zum dadurch gewirkten Heil des Menschen.

Aber das Ereignis der Menschwerdung Christi und das Heil des Menschen sind nicht eine Angelegenheit der Vergangenheit; sie sind nicht eine abstrakte Theorie von gestern; vielmehr sind sie eine Wirklichkeit, die in der Geschichte fort dauert und diese

umspannt. Sie sind darum auch hier und jetzt im liturgischen Leben der Kirche wirksam. Christus lebt und wirkt in der Geschichte fort. Er ist dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). Er ist und bleibt das Zentrum der Heilsgeschichte. Jede Heilssuche endet darum aus christlicher Sicht in Christus Jesus. So wie die Worte „Komme und siehe“ Nathanael zum Herrn führten, laden dieselben Worte auch heute zum durch Christus gewirkten Heil des Menschen ein. Sie führen zu der von Christus gestifteten Kirche. Sie erschließen das Mysterium der Kirche auf eine unmittelbare Weise, nämlich auf der Ebene der Erfahrung.

Es ist allgemein bekannt, dass man die Kirche im Grunde schwer definieren kann. Zur Beschreibung der Kirche wird zwar eine Reihe von Begriffen verwendet (Mysterium, Leib Christi, Volk Gottes, gottmenschlicher Organismus usw.). Aber solche Begriffe und Beschreibungen sind keineswegs erschöpfend. In Anbetracht dieser Schwierigkeit, die Kirche, besonders die Orthodoxe Kirche näher zu definieren, hat der bekannte orthodoxe Theologe Sergej Bulgakov¹ mit Recht gemeint, dass die Aufforderung des Philippos „Komme und siehe“ den Schlüssel zum Eindringen in das Mysterium Kirche liefert. Denn, fährt er fort, die Orthodoxe Kirche versteht sich als eine geistige, homogene und unzertrennliche Ganzheit; sie versteht sich wesentlich als *Leben*, und als solches übersteigt sie jede Definition. In der Tat tritt die Kirche als lebendiger Organismus, als Gebetsgemeinschaft, als Liturgie und geistiges Leben in Erscheinung. Gerade als Leben kann die Kirche nicht in logischen Kategorien beschrieben und erfasst werden. Sie kann nur *erlebt und erfahren werden*; um sie kennenzulernen, gelten eben die Worte „Komme und siehe“.

Stehen diese Worte in der Evangeliumspärikoje im Zusammenhang mit der Wahl der Apostel und somit dem Beginn des öffentlichen Lebens und Heilswirkens Jesu Christi, so läutet die entsprechende Perikope im Leben der Kirche die Zeit der Erwartung und der Vorbereitung auf das Geburtsfest des Herrn ein. Nach dem gestrigen Fest des Philippos fängt in unserer Kirche, wie jeder weiß, die Fastenzeit vor Weihnachten an, die auch als Fastenzeit des Philippos bekannt ist. Die Aufforderung „Komme und siehe“ leitet daher in die „orthodoxe Adventszeit“ ein. Anders als in den westlichen Kirchen, bei denen die Adventszeit die vier Sonntage vor Weihnachten umfasst, dauert sie bei uns vierzig Tage.

Auf dem Weg zum Weihnachtsfest wird der Christ liturgisch begleitet und hingeführt. Denn die Feste vergegenwärtigen die Heilsereignisse im Leben der Kirche. Dies kann man genauer verfolgen bei der Auswahl der Evangeliumspärikopen vor Weihnachten (z.B. erst der „Sonntag der heiligen Vorväter“ und dann der „Sonntag vor der Geburt Christi“). Aber auch die verschiedenen Hymnen, die während der „orthodoxen Adventszeit“ in den Gottesdienst eingebaut werden, bereiten Schritt für Schritt auf das Geburtsfest des Herrn vor und führen zu diesem Heilsereignis. So wird z.B. - mit dem Fest des Eingangs Mariens in den Tempel angefangen - der herrliche Kanon „Χριστὸς γεννᾶται ...“ „Christus wird geboren ...“ bis Weihnachten gesungen. Kurz darauf kann man das schöne Kontakion von Romanos dem Meloden hören: „Ἡ Παρθένος σήμερον τὸν προαιώνιον Λόγον ἐν σπηλαίῳ ἔρχεται ἀποτεκεῖν ἀπορρήτως ...“ („Die Jungfrau kommt heute in die Höhle, um den ewigen Logos auf unaussprechbare Weise zu gebären ...“).

¹ Zit. nach Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Bibliothèque Théologique, publiée sous la direction de J.-J. von Allmen), Neuchâtel Schweiz 1959, S. 8.

Wie für das einmalige Ereignis der Menschwerdung des Logos Gottes ist der Mensch auch für die bevorstehende Zeit aufgerufen das zu tun, wozu Philippus einlädt: „Komme und siehe“. Den Drei Königen folgend hat er sich auf den Weg zu machen, um zu erfahren, wo Christus geboren wurde. Es ist nicht zufällig, dass dieselbe Aufforderung in den Hymnen der Kirche vorkommt. Bezeichnend ist beispielsweise das Stichiron der Vesper zu Weihnachten, welches mit denselben Worten beginnt und inhaltlich von besonderem Interesse ist: „Δεῦτε ἴδωμεν πιστοί ...“ („Kommt, Gläubige, lasst uns sehen ...“). Das „Δεῦτε ἴδωμεν“ des Stichirons spiegelt das „ἔρχου καὶ ἴδε“ des Philippus wieder. Der vollständige Text des Stichirons lautet: „Kommt, Gläubige, lasst uns sehen, wo Christus geboren wurde; folgen wir nun, wohin der Stern mit den Magiern aus dem Osten, den Königen, führt. Engel lobpreisen dort unaufhörlich. Hirten spielen mit ihrer Flöte eine würdige Ode, indem sie sagen: Ehre in der Höhe sei dem, der heute aus der Jungfrau und Gottesgebälerin in der Höhle, in Bethlehem von Judäa, geboren wird“.

Auf dem Weg dorthin hat aber auch der Christ seinen Beitrag zu leisten und sich angemessen vorzubereiten. Eine dieser Vorbereitungen ist das Fasten vor Weihnachten, welches bis zum 6. Jh. nur wenige Tage dauerte. Erst danach, und zwar zunächst in monastischen Kreisen und später beim Volk, wurde es auf vierzig Tage ausgedehnt. Außerdem ist in dieser Fastenzeit, anders als z.B. in der Fastenzeit vor Ostern, bis zum 17. Dezember der Verzehr von Fisch (außer mittwochs und freitags) erlaubt. Aber unabhängig von der Länge und der Strenge des Fastens, darf man nicht übersehen, dass das wahre Fasten, wie *Basileios der Große* mit Recht betont, in der „Entfremdung vom Bösen“ besteht².

Die Aufforderung „Komme und siehe“ haben besonders wir, als Theologen und Theologiestudenten, liebe Schwestern und Brüder, zu beherzigen. Unser Lebenswandel und unsere Vorbereitung auf das Weihnachtsfest können zu einer lebendigen Aufforderung entsprechenden Inhalts werden. Dies gilt auch für jeden orthodoxen Christen, besonders hier in der Diaspora.

Dies gilt ebenfalls für unsere Ausbildungseinrichtung insgesamt, die inzwischen, durch die Berufung der drei neuen Kollegen in diesem Jahr, ihre vorläufig komplette Form angenommen hat. Ich heiße darum an dieser Stelle die Herren Professoren Ivanov, Nikolakopoulos und Vletsis herzlich willkommen an Bord. Ich wünsche uns die Kraft und den Segen Gottes, so dass wir die Aufforderung „Komme und siehe“ stets überzeugt und überzeugend nach innen und nach außen tragen können. Ich begrüße auch Sie, liebe Studierende, besonders die neuen und diejenigen, die von anderen Fakultäten kommen. Ich wünsche Ihnen viel Erfolg in Ihrem Studium und den Segen Gottes.

² *Basileios der Große*, De jejunio 1,10: BEP 54, 19 (PG 31,181 B): «Νηστεία γὰρ ἀληθὴς ἡ τῶν κακῶν ἀλλοτριώσις». Vgl. *Theoderich Pichler*, Das Fasten bei Basileios dem Grossen und im antiken Heidentum, Innsbruck 1955. Über das Fasten vor Weihnachten siehe auch die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz „Die Bedeutung des Fastens und seine Einhaltung heute“, OFo 5 (1991) 330-333; darüber hinaus siehe *Nikodimos (Metropolit von Patras)*, in: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 1999, S. 235-236. B. N. *Anagnostopoulos*, Ἡ νηστεία κατὰ τοὺς πατέρας τῆς Ἐκκλησίας, in: Ἐπιστημονικὴ Παρουσία Ἑστίας Θεολόγων Χάλκης, Bd. 1, Athen 1987, S. 167-186. *Vlasios Phidas*, Νηστεία, in: Ἀναφορὰ εἰς μνήμην Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου 1914-1986, Bd. 5, Genf 1989, S. 57-95, bes. S. 61. *Symeon Koutsas*, Ἡ νηστεία τῆς Ἐκκλησίας, Athen 1991.

Wie am Anfang angekündigt, sollte diese göttliche Liturgie in der Salvatorkirche gefeiert werden, die ab diesem Semester als orthodoxe Universitätskirche dienen soll. Aber die Renovierungsarbeiten, die zur Zeit dort ausgeführt werden, ließen dies nicht zu. Deshalb haben wir uns hier in der Allerheiligenkirche versammelt.

Abschließend danke ich den Zelebranten aus den verschiedenen orthodoxen Gemeinden in München und wünsche allen einen guten Abend.

Eingesandte Schriften

Ανάπλασις (1999) Nr. 379-385

Apostoliki Diakonia tis Ekklesias tis Ellados (Hg.), Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Κανονάριον-Ἐπετηρίς, Bd. 2, Ausgabe f. d. Jahr 1999

Ἀπόστολος Βαρνάβας 60 (1999)

Appel, Reinhard (Hg.), 50 Jahre Bundesrepublik. Erinnerungen und Perspektiven, Köln: H + L Verlag 1999, 288 S.

Baloglou, Christos P., Thomas Mastros' Vorschläge zur Wirtschafts- und Sozialpolitik, in: *Byzantinoslavica* LX (1999) 61-70

Ders., Ο Ὁθων Πυλαρινός: ένας λησμονημένος οικονομολόγος - καθηγητής της Ιονίου Ακαδημίας. Εκατό χρόνια από το θάνατό του, in: *Chronika tis Etaireias Kerkyraikon Spoudon*, X, Kerkyra 1999, S. 7-13

Der Bote (1999)

Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, Volume IX 1997-1998, Helsinki: Helsinki University Press 1999, 214 S. (ISSN 0356-1879)

Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique, Symposium scientifique international: Création: Foi et Connaissance, Chambésy 2.-4.9.1996, griech.-französ., Athen: o. A. 1998, 115 S.

Der Christliche Osten 54 (1999)

Deisis, Monatszeitschrift hg. v. d. Rumänisch-Orthodoxen Metropole für Deutschland und Zentraleuropa in Rumänisch, Regensburg, (1995), Hefte 1, 2; (1996), Heft 3-4; (1997), Heft 5-6

Ἐκκλησία 76 (1999)

Ἐνήμερσις 15 (1999)

Ἐφημέριος 48 (1999)

Ἐπίσκεψις 30 (1999)

EEThSTh, Νέα Σειρά. Τμήμα Ποιμαντικής καὶ Κοινωνιολογίας 6 (1999)

Eteria. Reisen und Kultur im christlichen Osten, 4 (1999) September-Oktober 1999, Modena, S. 4-16: Granella, Oriano, Der erste Kreuzzug: 15. Juli 1999, Die Eroberung Jerusalems

Evmenios von Lefka (Bischof) - Basdekis, Athanasios - Thon, Nikolaus (Hgg.), Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende, Festgabe für Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis, Frankfurt a. M.: Verlag Otto Lembeck 1999, 527 S. (ISBN 3-87476-358-7)

Folia canonica, Review of Eastern and Western Canon Law 1, Budapest: Márton Áron 1998, 209 S. (ISSN 1419-0060)

The Greek Orthodox Theological Review 43 (1999)

Harakas, Stanley S., Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, Part one: Patristic Ethics, Part two: Church Life Ethics, Part Three: Orthodox Social Ethics, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press 1999, XII, 161 S. bzw. XIII, 148 S. bzw. XIX, 140 S. (ISBN 1-885652-26-7/1-885652-29-1/1-885652-30-5)

Herder Korrespondenz 53 (1999)

Heyer, Friedrich, Die Heiligen auf den Inseln. Viten und Hymnen aus Ägäis und Adria, (Oikonomia 29), Erlangen 1991, 274 S. (ISBN 3-923-119-28-3)

Hobson, Sarah - Mee, Laurence D. (Ed.), Religion, Science and the Environment. Symposium II: The Black Sea in Crisis. An Encounter of Beliefs: A Single Objective. 20-28 September 1997, under the auspices of His All Holiness The Ecumenical Patriarch Bartholomew I u.a., Singapore-New Jersey-London u.a.: World Scientific 1998, XVIII, 262 S. (ISBN 981-02-3769-3)

Ypourgeo Exoterikon Geniki Grammateia Apodimou Ellinismou (Hg.), Α' Τακτική Συνέλευση Συμβουλίου Απόδημου Ελληνισμού ΣΑΕ. 1. - 7. Δεκεμβρίου 1997 Θεσσαλονίκη, Praktika Syneleusis, 771 S.

Internationale kirchliche Zeitschrift 89 (1999)

Istina 44 (1999)

Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben als „Motu Proprio“ erlassen zur Ausrufung der hl. Birgitta von Schweden der hl. Katharina von Siena und der hl. Teresia Benedicta a Cruce zu Mitpatroninnen Europas. 1. Oktober 1999, hg. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: o. A., 13 S.

Ders., Nachsynodales Apostolisches Schreiben. Ecclesia in America. 22. Januar 1999, hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 141), Bonn: o. A., 88 S.

Ders., Brief an die alten Menschen. 1. Oktober 1999, hg. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 142), Bonn: o. A., 23 S.

Καθ' ὁδόν 15 (1999)

Kaufhold, Hubert, Unbeachtete Quellen byzantinischen Kirchenrechts aus dem 6. Jahrhundert, Sonderdruck aus: *Kanon XV* (Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen): Kirchenrecht und Oekumene, Festgabe für den Metropoliten von Tyroloi und Serention *Panteleimon Rodopoulos*, Eichenau: Verlag Roman Kovar 1999, S. 113-130

Klein, Wassilios, Das orthodoxe Katholikatum von Romagryis in Zentralasien, in: *Parole de l'Orient* 24 (1999) 235-265

Koppe, Rolf (Hg.), Gemeinschaft der Heiligen – Berufung unserer Kirchen und ihre Erfüllung in der säkularisierten Welt. Dienen und Versöhnen. Europäische Integration als Herausforderung an unsere Kirchen, hg. v. *Rolf Koppe* i. A. d. Kirchenamtes der EKD, Missionshandlung Hermannsburg 1999, 277 S. (ISBN 3-87546-095-2)

Kourembeles, Ioannis, Καθολική πίστις και νόμος του Κράτους. Sonderdruck aus: Πρακτικά ΙΘ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου με θέμα «Ο Ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας», Thessaloniki 1999, S. 173-212

Lutherischer Weltbund - Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt a. M. (Paderborn): Verlag Otto Lembeck (Bonifatius Verlag) 1999, 45 S. (ISBN 3-87476-359-5 bzw. 3-89710-121-1)

Martzelos, Georgios, Ἡ ἐννοια τῆς δημιουργίας κατὰ τό Γρηγόριο Νύσσης, Sonderdruck aus: Πρακτικά ΙΗ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου με θέμα «Ο Ἅγιος Γρηγόριος Νύσσης», Thessaloniki 1998, S. 163-171

Ders., Die dogmatischen Grundlagen der orthodoxen Ikonenlehre, Sonderdruck aus: *EETHSTh*, Nea Seira, Tmima Theologias, Bd. 8, Thessaloniki 1998, S. 267-281

Ders., Der Heilige Gregor Palamas und die moderne westliche Theologie, Sonderdruck aus: Εικοσιπενταετηρικό Αφιέρωμα στον Μητροπολίτη Νεαπόλεως καὶ Σταυρουπόλεως κ. Διονύσιο, Neapoli - Thessaloniki 1999, S. 497-511

Ders., Ὁ Ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος, Sonderdruck aus: Πρακτικά ΙΗ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου με θέμα «Ο Ἅγιος

Κύριλλος Ἀλεξανδρείας» Thessaloniki 1999, S. 287-306

Menevissoglou, Pavlos (Metropolit), Μελετήματα περὶ ἁγίου Μύρου, Athen 1999, 301 S. (ISBN 960-91204-0-7)

Nachrichten aus der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland (1999)

Neuner, Peter, Heinrich Fries. 1911-1998. Ein Leben im Dienst der Ökumene, Weißenhorn: Anton H. Konrad Verl. 1999, 29 S. (ISBN 3-87437-430-0)

Nikolaou, Theodor, Der Orthodox-Lutherische Dialog. Geschichtlicher Überblick und gemeinsame Texte, in: *Tamiolakis, Evmenios* (Bischof *Evmenios von Lefka*) - *Basdekis, Athanasios* - *Thon, Nikolaos* (Hgg.), Die orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende, Frankfurt a. M.: Otto Lembeck 1999, S. 242-277 (ISBN 3-87476-358-7)

Nikolakopoulos, Konstantin, Die orthodoxen Kirchen im Selbstverständnis und Glaubenspraxis heute, in: *Der Glaube der Christen*, Bd. I: Ein ökumenisches Handbuch, hg. von *E. Biser* - *F. Hahn* - *M. Langer u.a.*, München-Stuttgart: Pattloch-Calwer Verlag 1999, S. 899-912 (ISBN 3-629-00861-5)

Ders., Die griechische Orthodoxie in Deutschland und ihre Verbindung mit dem ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, in: *Rill, Bernd* (Hrsg.), Griechenland: Politik und Perspektiven, (Argumente und Materialien zum Zeitgeschehen 11), München: Hanns-Seidel-Stiftung e.V./Akademie für Politik und Zeitgeschehen 1999, S. 31-37, (ISBN 3-88795-185-9)

Ökumenisches Patriarchat (Hg.), Ἡμερολόγιον Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου 2000, Bde. 1 + 2, Katerini: o. J., 1577 S. insges. (ISBN Bd. A' 960-09-0015-9 und Bd. B' 960-09-0016-7)

Ökumenische Rundschau 48 (1998)

Orthodoxe Gegenwart (1999), Hefte 68-69

Ortodoksia/Ορθοδοξία 6 (1999)

Ostkirchliche Studien 48 (1999)

Πάνταυος 91 (1999)

Pantzis, Neophytos, Ἀνδρούσης Ἰωσήφ - Ἡλιοπούλεως Ἀνθίμου σχέδιον «Περὶ τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Συστήματος», Kalamata 1973

Papaderos, Alexandros K., Ἑλλήν λόγος, Heft A', Chania: Orthodoxou Akadimias Kritis 1999, 66 S. (ISBN 960-86383-1-3)

Papandreou, Damaskinos, Biserica, societate, Iasi: Trinitas 1998, 323 S. (ISBN 973-9272-24-X)

Ders., Sfantul si marele sinod al ortodoxiei: Tematica si lucrari pregatitoare, Iasi: Trinitas 1998, 206 S. (ISBN 973-9272-23-1)

Ratzinger, Joseph (Kardinal) - Damaskinos (Metropolit der Schweiz), l'héritage de l'Europe, Katerini: Tertios 1989, 52 S.

Religion et société, griech.-franz., (Les Études Théologiques de Chambésy 12), Chambésy-Genève: Éditions du Centre Orthodoxe du Patriachat Oecuménique 1998, 302 S.

Römisch-Katholische Kirche - Lutherischer Weltbund, Feierliche Unterzeichnung. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (in Deutsch und Englisch), Augsburg AD 1999, 83 S.

Rosenthal-Kamarinea, I. (Hg.), Folia Neohellenica. Zeitschrift für Neogräzistik, Bd. IX, Amsterdam 1999 Russie mille ans de vie chrétienne, (Études Théologiques 10), Chambésy - Genève: Les éditions du Centre Orthodoxe 1993, 361 S.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), 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. A., 106 S.

Dass., Brief der Jugendkommission der Deutschen Bischofskonferenz an die Verantwortlichen in der kirchlichen Jugendarbeit zu einigen Fragen der Sexualität und der Sexualpädagogik. September 1999, (Arbeitshilfen 148), Bonn: o. A., 28 S.

Dass., Caritas als Lebensvollzug der Kirche und als verbandliches Engagement in Kirche und Gesellschaft. 23. September 1999, (Die deutschen Bischöfe - Kommission für caritative Fragen 22), Bonn: o. A., 31 S.

Dass., „Alles hat seine Zeit“. Die Gestaltung der Zeit im Familienleben 2000. 16. Januar, (Arbeitshilfen 149), Bonn: o. A., 73 S.

Dass., Kongregation für die Institute des geweihten Lebens und die Gesellschaften des Apostolischen Lebens. Jubiläum des geweihten Lebens. 2. Februar 2000. Das geweihte Leben in der Kirche, Zeugnis für Christus. Gestern-Heute-Immer. Hilfen für das vorbereitende Triduum und für das Fest der Darstellung des Herrn (30. Januar - 2. Februar). 8. September 1999, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 143), Bonn: o. A., 60 S.

Dass., „Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt“. Welttag des Friedens 2000. 1. Januar 2000, (Arbeitshilfen 150), Bonn: o. A., 62 S.

Schematismus der Erzdiözese München und Freising 1999/2000. Stand vom 01. Oktober 1999, 146. Ausgabe, Nur für den Dienstgebrauch, München: o. A., 751 S.

Schneider, Athanasius, „Propter sanctam ecclesiam suam“. Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastor Hermae, Roma: Institutum Patristicum Augustianum 1999, (Studia Ephemeridis Augustianum 67), 590 S. (ISBN 88-7961-030-9)

Sobornost 21 (1999)

SOP (Service orthodoxe de presse et d'information) (1999), Nr. 234-247

Stimme der Orthodoxie (1999)

Suttner, Ernst Christoph, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit, (Das östliche Christentum; NF 48), Würzburg: Augustinus-Verlag 1999, 302 S. (ISBN 3-7613-0191-X)

Σύναξη (1999)

Θεολογία 70 (1999)

Trierer Theologische Zeitschrift 108 (1999)

Tsatsis, Christos A., Η διαλεκτική θείου - ανθρώπινου στον Μάξιμο τον ομολογητή, Sonderdruck aus: 'Επισκοπή Κιτίου. Τόμος τιμητικός γιά τά εἴκοσι πέντε χρόνια ἀρχιερατικῆς διακονίας τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Κιτίου κ.κ. Χρυσοστόμου, Larnaka 1998, S. 851-890

Una Sancta 54 (1999)

Quenot, Michel, Ἡ ἀνάσταση καί ἡ εἰκόνα. Πρόλογος Maxime Eger, übers. v. Maria Lianou - Dora Nikou, Katerini: Tertios 1998, 367 S. (ISBN: 960-8449-12-X)

Vereinigung der Deutsch-Griechischen Gesellschaften e.V. (Hg.), Hellenika. Jahrbuch für die Freunde Griechenlands 1997/98, 250 S.

St. Vladimir's Theological Quarterly (1999)

Vrame, Anton C., The Educating Icon. Teaching Wisdom and Holiness in the Orthodox Way, Brookline, Massachusetts 1999, 216 S.

Wenz, Gunther, Il ministero per l'unità della Chiesa universale e le modalità del suo esercizio. Una prospettiva evangelica, Sonderdruck aus: Il ministero del Papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16-18 aprile 1998 a cura di

Antonio Acerbi, (Vita e Pensiero), Milano 1999, S. 7-31

WCC, The Nature and Purpose of the Church. A stage on the way to a common statement, Nov. 1998, (Faith and Order Paper No. 181), 61 S. (ISBN 2-8254-1302-X)

Ders., A Treasure in Earthen Vessels. An instrument for an ecumenical reflection on hermeneutics. Nov. 1998, (Faith and Order Paper No. 182), 42 S. (ISBN 2-8254-1303-8)

Autoren

Altripp, Michael

Dr. phil., Assistent an der Theologischen Fakultät -
Victor-Schultze-Institut der Ernst Moritz Arndt
Universität Greifswald
D-Ringstr. 42a, 17498 Hinrichshagen

Baloglou, Christos

Dr. phil.,
Messinias 14 & Gr. Lampraki, GR-14342 Nea Phila-
delphia Attikis

Basarab, Mircea

Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Ge-
meinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Chrysavgis, John

Rev. Prof. Dr., Professor an der Holy Cross Greek
Orthodox School of Theology in Brookline, Massa-
chusetts/USA
Goddard Avenue 50, USA-MA 022146 Brookline

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Klein, Wassilios

Dr. phil., Dr. theol., Privatdozent, Archidiakon der
Griechisch-Orthodoxen Metropole in Deutschland
Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn

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

Tinnefeld, Franz

Univ.-Prof. Dr. phil., Professor für Byzantinistik an der
Universität München
Stolzingerstr. 41, D-81927 München

Vletsis, Athanasios

Univ.-Prof. Dr. theol., Professor für Systematische Theo-
logie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe
Theologie der Universität München
Implerstr. 85, D-81371 München

Wolf, Andreas

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodo-
xe 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 Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
EETHStH	Ἐπιστημονικὴ Ἑπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς του 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 et d' information, Courbevoie, 1993 ff.
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 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

Homepage: www.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

INHALTSVERZEICHNIS

Konstantin Nikolakopoulos , Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechenland.....	159
Mircea Basarab , Die kulturelle Dimension der Bibelhermeneutik und ihre Bedeutung für den Ost-West Dialog. Einige Bemerkungen	171
Jürgen Henkel und Egon Wonner , Die „Rumänische Philokalie“ von Dumitru Stăniloae (1903-1993). Ansatz, Genese und Struktur eines epochalen Werkes der rumänischen orthodoxen Spiritualität	181
Vasile Cristescu , Die Rolle der Liturgie im Leben der Christen	201
Andreas Müller , Gebet bei zeitgenössischen geistlichen Vätern in Griechenland	211

DOKUMENTE

A) <i>Panorthodoxes wissenschaftliches Symposium in Jerusalem (11. bis 19. Juni 2000): „Das Zeugnis der Kirche im dritten Jahrtausend“. Communiqué</i>	229
B) <i>Jugendkongress unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen (18. bis 25. Juni 2000): 1) Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zur Einführung des Kongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“</i>	231
2) <i>Schlusskommuniqué des Orthodoxen Jugendkongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“</i>	240

REZENSIONEN

<i>Dagmar Henze, Claudia Janssen, Stefanie Müller, Beate Wehn</i> , Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten (Konstantin Nikolakopoulos)	245
<i>Evanthia Adamtziloglou</i> , „Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ...“ Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ 3,28γ, Γεν 1,26-27) (Maria Mastorogianni)	247
Religion et Société. <i>Études Théologiques de Chambésy</i> , Bd. 12 (Mircea Basarab).....	250
<i>Thanassis N. Papathanassiou</i> , Άνεσιότητα καὶ παραπεμπτικότητα. Κριτικὲς προσεγγίσεις στὰ θεολογικὰ δρώμενα (Dimitrios Moschos).....	252
<i>Angelos Giannakopoulos</i> , Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland. Ihr Wirken und ihre Funktion im Hinblick auf die Modernisierung und Säkularisierung der griechischen Gesellschaft (Wassilios Klein).....	255
<i>Ion Bria</i> , Handbuch der dogmatischen und ökumenischen Theologie (Mircea Basarab).....	258

Karl Christian Felmy - Eva Haustein-Bartsch (Hgg.): „Die Weisheit baute ihr Haus“. Untersuchungen zu hymnischen und didaktischen Ikonen (Jürgen Henkel)259

CHRONIK.....263

EINGESANDTE SCHRIFTEN295

AUTOREN.....299

ABKÜRZUNGEN.....301

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2000.....303

Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum¹

von Konstantin Nikolakopoulos, München

Einführung

Bei der Behandlung von verschiedenen Einführungsproblemen der neutestamentlichen Schriften nimmt die Auseinandersetzung der Bibelkritiker mit den sprachlichen Merkmalen und Strukturen dieser Texte einen entscheidenden Platz ein. Nicht nur die darin ausgedrückte Theologie, sondern auch ihre äußere Form in der Gestalt der sprachlichen Hülle weckten seit jeher das Interesse der östlichen und westlichen Bibelwissenschaft.

Bildet die Sprache jeder neutestamentlichen Schrift einen wesentlichen Bestandteil des wissenschaftlichen Faches namens „Einführung in das Neue Testament“, so behält das sprachliche Phänomen jedweden wichtigen Anteil zum Vorantreiben des Verständnisses der Schriften, also der „Exegese des Neuen Testaments“ bei. Zum breiteren Verstehen dieser Texte tragen allerdings die seit den ersten christlichen Jahrhunderten erstellten Übersetzungen des Neuen Testaments bei, das letzten Angaben zufolge² in 1.294 Sprachen vollständig und in weiteren 918 Sprachen auszugsweise übersetzt vorliegt. Diesem Aufsatz geht es in erster Linie um die Originalsprache des Neuen Testaments, die Koine der alexandrinisch-hellenistischen Zeit, und darüber hinaus um das Verhältnis und die Äquivalenz zwischen dem „Koine-Griechisch“ und dem „Neu-Griechisch“.

Die mündliche Kommunikation war hauptsächlich das Mittel, mit dem der Gottmensch Jesus während seines Aufenthalts auf der Erde, am Anfang des 1. Jhs n. Chr., seine für alle Menschen erlösende Lehre zum Ausdruck brachte. Im lokalen Dialekt der aramäischen Sprache³ seiner Zeit und seiner Umgebung sprach er mit seinen Jüngern, mit seinen Freunden, mit seinen Gegnern. In der Sprache jener Zeit lehrte, verkündigte, mahnte oder tadelte er. Er hinterließ aber kein schriftliches Werk für die nachfolgenden Menschen⁴; eine Lücke, die manche von den Aposteln und den ersten Christen füllten, welche die Bücher des Neuen Testaments schrieben. Durch dieses Ge-

¹ An dieser Stelle möchte ich mich bei Herrn Dr. Loukas Iliadakis und Frau Dipl.-theol. Maria Mastorogianni für die Übersetzung einiger Teile dieses Aufsatzes aus dem Griechischen herzlich bedanken.

² Siehe dazu OFo 13 (1999) 247 und KNA - ÖKI 8 (16.2.1999) 9.

³ Siehe mehr bei H. Junker, Aramäer, in: LThK Bd. 1, Sp. 797-798.

⁴ Interessanterweise ist uns im Neuen Testament eine Schreibttätigkeit Jesu überliefert worden: „Jesus aber bückte sich und schrieb mit dem Finger auf die Erde“ (Joh 8,6).

samtwerk konnten uns direkt oder mittelbar die göttlichen Worte des Gottessohnes durch die Jahrhunderte bis heute erreichen. Jesus lehrte während seines irdischen Lebens, und seine Lehre blieb durch die Texte des Neuen Testaments im Laufe der Zeit aktuell und lebendig⁵.

Zur Sprache Jesu und der ersten Apostel

Die vorherrschende Sprache Jesu und der ersten Apostel war nicht das Griechische sondern mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit „das Aramäische“⁶. Das heißt jedoch nicht, dass die griechische Sprache in Palästina und im Bereich des Mittelmeeres in der Zeit Jesu nicht genug bekannt war. Aus den zahlreichen archäologischen Befunden ist bewiesen, dass mindestens fünf Synagogen der hellenistischen Juden in Betrieb waren, in denen zusammen mit dem Aramäischen auch das Griechische in intensivem Gebrauch war. Daher müssen wir davon ausgehen, dass Jesus sich auch der griechischen Sprache gelegentlich bediente, „denn die Provinz Galiläa, wo er die meiste Zeit seines Lebens wirkte, war hellenistisch, und das Griechische war die vorherrschende Sprache“⁷. Mit Sicherheit wurde die frohe Botschaft Gottes (das Evangelium) zuerst in der aramäischen Sprache verkündet, und in dieser Sprache wurden die ersten Worte Jesu und die ersten Erzählungen über seine Person niedergeschrieben⁸. Es ist aber eine unbezweifelbare und bemerkenswerte Tatsache, dass die Verfasser der christlichen Botschaft das Leben, die Lehre und das Werk Christi durch *das Griechische* bekannt gemacht haben, das in der damaligen Welt des Mittelmeerraumes während der römischen Hegemonie vorherrschend war.

Die griechische Originalsprache der neutestamentlichen Schriften, in der sich alle Autoren des Neuen Testaments ausdrückten - jeder durch seinen persönlichen Stil⁹ -, spiegelt die historischen und literarischen Gegebenheiten der damaligen Zeit wider und ist das repräsentative Zeugnis der gemeinsamen (Koine) griechischen Sprache, die im römischen Herrschaftsraum zu jener Zeit in Gebrauch war. Es muss betont

⁵ Vgl. Mk 13,31: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“

⁶ Dies wird in der theologischen Wissenschaft der neueren Zeit und heutzutage von der größten Mehrheit der Bibelforscher angenommen. Vgl. beispielsweise A. Meyer, Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt, Freiburg i. Br. und Leipzig 1896. K. Nikolakopoulos, Ἡ γλωσσικὴ δομὴ τῆς Καινῆς Διαθήκης, in: Festschrift für den Metropolit von Patras Nikodemos, Athen 1989, S. 577-586 mit weiterführender Literatur. Ich zitiere hierbei das Werk von L. Filis, Η „Κοινή“ ως γλώσσα του Ιησού και των 27 βιβλίων της Κ.Δ., Bd. 1: Η „Κοινή“ ως γλώσσα του Ιησού, Athen 1992, in dem die m. E. übertriebene Ansicht propagiert wird, „die Sprache der 27 Schriften des Neuen Testaments sei genau die Sprache, in der Jesus Christus seine Lehre verbreitete“. Nach Filis „sei der umgekehrte Fall die *erste und größte Antinomie*“. Solche Behauptungen, denen sich sogar die Bemerkung anschließt, „die Sprache Jesu und der neutestamentlichen Autoren sei der Abglanz der göttlichen Sprache der Hl. Trinität und der himmlischen Mächte“ (hier S. 7), bedürfen selbstverständlich keiner ersten Diskussion.

⁷ I. Panagopoulos, Εἰσαγωγή στήν Καινὴ Διαθήκη, Athen 1995, S. 42.

⁸ Vgl. das von Eusebios v. Kaisareia (Hist. Eccles. III, 39,16: BEP 19, 281, 23-24) überlieferte Zeugnis von Papias, dem Bischof von Hierapolis in Phrygien: „Μαθαῖος μὲν οὖν τῇ ἑβραϊκῇ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμηνεύσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος“.

⁹ Eine ausführliche Behandlung des persönlichen schriftstellerischen Stempels der neutestamentlichen Autoren siehe bei K. Nikolakopoulos, Καινὴ Διαθήκη καὶ Ρητορική. Τὰ ρητορικά σχήματα διανοίας στά ἱστορικά βιβλία τῆς Καινῆς Διαθήκης, Katerini 1993.

werden, dass es für die Annäherung und das Verständnis eines bestimmten Textes aus dem Neuen Testament und für die Untersuchung der Ausdrücke und der tieferen Gedanken der Autoren notwendig ist, sich dem Studium des damaligen literarischen Niveaus zuzuwenden. Von besonderem Interesse für das Studium der sich entwickelnden Koine-Sprache ist insbesondere die Literatur des Zeitalters ab dem Beginn der hellenistischen Zeit bis zur Geburt Jesu¹⁰.

Am Anfang ist es also angebracht, gewisse wichtige Merkmale der griechischen Sprache der Zeit Jesu zu erwähnen und ihre Beziehung zum Altgriechischen, der klassischen griechischen Sprache zu zeigen. Wegen der Bedeutung der Spracheigentümlichkeit der heiligen Texte ist es hierauf wichtig, bestimmte Bemerkungen zu machen, die sowohl mit der allgemeinen sprachlichen Struktur des Neuen Testaments als auch mit den sprachlichen Merkmalen und dem eigenen Stil der Autoren seiner siebenundzwanzig Bücher zu tun haben. Wir schließen unser Thema mit einigen kurzen Bemerkungen ab und vergleichen die neutestamentliche Sprache mit der heutigen Form und Gestalt der griechischen Sprache, indem wir uns mit der Rezeption der Koine im heutigen Griechisch und den einschlägigen Übersetzungsdiskussionen kurz beschäftigen.

Die Koine als neutestamentliche Sprache

Die Originalsprache der neutestamentlichen Schriften, die sogenannte hellenistische Sprache, war die täglich gesprochene Sprache der gesamten hellenistisch-alexandrinischen Welt. Aus diesem Grund wird sie auch κοινή (Koine), d. h. die gemeinsame Sprache genannt. Heute nehmen alle Forscher an, dass die Koine der hellenistischen Zeit eine natürliche Entwicklung des attischen Dialekts, der hauptsächlich im 5. und 4. Jh. v. Chr. die klassische Form der griechischen Sprache bildete, in Kombination mit dem ionischen Dialekt aus Kleinasien ist. Es ist eine unbezweifelte Tatsache, dass wir hier mit einer Entwicklung zu tun haben, in der die Sprache der klassischen Zeiten in Grammatik und Syntax vereinfacht wird¹¹, was zur Folge die Entstehung einer neuen Form der griechischen Sprache hatte.

Die Entstehung und die Verbreitung der Koine in der damaligen hellenistischen Welt können folgendermaßen übersichtlich zusammengefasst werden. Die Vereinigung der griechischen Stadt-Staaten unter Alexander dem Großen und die Verbreitung der griechischen Kultur und der griechischen Sprache hatten die Erleichterung der Kommunikation zwischen den Städten zur Folge. Auf diese Weise wurde die attische Sprache des griechischen Raumes mit der Unterstützung der makedonischen Könige zu der gemeinsamen Sprache nicht nur aller Griechen, sondern auch noch anderer Völker, die aus dem attischen Dialekt die leichteren Formen und Typen des Griechischen auswählten. Das Ergebnis war die Entstehung eines Dialekts, der einfacher als der attische war. Dieser Dialekt wurde KOINE, d. h. die Gemeinsame Sprache, genannt wegen der großen Verbreitung, die er in der gesamten damals bekannten Welt erfuhr. Er heißt auch die ALEXANDRINISCHE oder die HELLENISTISCHE Sprache, weil Alexandrien in Ägypten das Zentrum der damaligen hellenistischen Welt war.

¹⁰ Dazu siehe O. Hoffmann - A. Debrunner, Geschichte der griechischen Sprache, I. bis zum Ausgang der klassischen Zeit, Berlin ⁴1968 und L. Filis, Η γλώσσα της Καινής Διαθήκης, Athen 1984, S. 41 ff.

¹¹ Vgl. auch Fr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹¹1961, S. 2.

Die Koine, die überall verbreitete griechische Sprache, die Sprache des Neuen Testaments, war also keine extreme literarische Entwicklung der gesprochenen Sprache, sondern die einfache, täglich gesprochene und geschriebene Sprache des Volkes, die sich ebenfalls an die einfachen Leute richtete¹². Bis zum vorherigen Jahrhundert glaubten viele Forscher, dass die Sprache des Neuen Testaments eine besondere, fast eine übernatürliche Sprache¹³ war, ganz isoliert von der normalen Volkssprache der damaligen Zeiten. Die Entdeckung vieler Papyri, die einfache volkstümliche Texte beinhalteten und oft auch von ungebildeten Leuten mit vielen Rechtsschreibfehlern geschrieben waren, zeigte aber, dass die Evangelisten und die Apostel in dieser Volkssprache die Bücher des Neuen Testaments schrieben¹⁴. Es steht fest, dass auch diese nichtkirchlichen Texte der hellenistischen Sprache keine besonderen sprachlichen Schwierigkeiten vorweisen, nicht einmal für den heutigen Griechen. Die Spracheigentümlichkeit der Texte ist der klassischen altgriechischen Hochsprache fern und sie bewegt sich genau im sprachlichen Niveau des Neuen Testaments. Hier erscheint die Koine als ein vollständig vereinfachter Volksdialekt.

Es ist also klar, dass die Koine viele Elemente aus dem Leben des Volkes, d. h. Einflüsse der Provinzdialekte, Elemente aus dem Leben der Straßen, des Marktes, des Heerlagers, aus dem Theater, aus den öffentlichen Vorträgen der Wanderlehrer aber auch aus der Literatur in sich eingeschlossen hat. Sie war eine Volkssprache der damaligen Zeit, jedoch ohne eine strenge Abgrenzung von der geschriebenen literarischen Sprache.

Die Koine wurde, wie bekannt, hauptsächlich von den „gebildeten Heiden“ nicht angenommen, die auch vorzugsweise dem Christentum feindlich gesinnt waren. Ein charakteristisches Beispiel ist Celsus, der die neutestamentliche Koine und ihre Botschaften verachtete, weil sie, wie er meinte, die Sprache der ungebildeten Fischer - der Apostel und Evangelisten - war. Charakteristisch ist noch der Ausdruck in der Apostelgeschichte (Apg 4,13), nach dem Petrus und Johannes für „ungelehrte und einfache Leute“ (ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται) gehalten worden waren. Es ist überflüssig zu erwähnen, dass eine moderne wissenschaftliche historisch-philologische Untersuchung des Dialekts der neutestamentlichen Schriften klar zeigt, dass die Autoren dieser philologischen Denkmäler alles andere als ungebildet waren. Dieses wird durch die griechische Sprache bewiesen, die jeder gemäß seiner eigenen Fähigkeit und ohne wesentliche Fehler in der sprachlichen Struktur seiner Werke benutzte.

Die Texte des Neuen Testaments, so wie sie in der griechischsprachigen Orthodoxen Kirche im Rahmen der verschiedenen Gottesdienste gelesen werden, oder wie wir sie in den Taschenbuchausgaben lesen, sind dem Inhalt nach identisch mit den Texten, welche die Autoren des Neuen Testaments schrieben. Sie sind aber nicht absolut identisch in bezug auf konkrete grammatische und sprachliche Ausdruckseinzelheiten. Ih-

¹² Vgl. dazu die Ausführungen des Kirchenvaters Isidor von Pelousion, *Epistolarum Libri*, Epistula 67: PG 78, 1125A: „Δι' ὃ καὶ ἡ Γραφή τὴν ἀλήθειαν περὶ λόγῳ ἡρμήνευσεν, ἵνα καὶ ἰδιῶται, καὶ σοφοί, καὶ παῖδες, καὶ γυναῖκες μάθοιεν.“

¹³ Vgl. die übertriebenen, „frommen“ Ansichten von L. Filis, *Η γλώσσα της Καινῆς Διαθήκης*, Athen 1984, S. 72-74, wo es heißt, „der göttliche Inhalt der Bücher des Neuen Testaments habe auch seine Sprache so tief und so breit geheiligt, wie keine andere Sprache in der Welt“.

¹⁴ Vgl. dazu K. Nikolakopoulos, *The Language of the New Testament as an Example for the Historical Unity of the Greek Language*, *GOTHR* 42 (1997) 261, wo man weitere anschauliche Ausführungen anhand eines profanen hellenistischen Textbeispiels finden kann.

re unverfälschte Aufbewahrung im Schoß der Kirche verlangte lange andauernde Kämpfe, und sie hat eine wirklich lange Geschichte (z. B. neutestamentliche Kanonisierung).

Die authentischen Texte des Neuen Testaments, welche die heiligen Autoren eigenhändig aus ihren persönlichen Erfahrungen, Erzählungen von Augenzeugen oder anderen tradierten Überlieferungen¹⁵ (der sogenannten Logien) oder basierend auf älteren in Aramäisch verfassten Notizen schrieben, sind uns nicht erhalten geblieben. Denn sie wurden mit großer Wahrscheinlichkeit auf dünnem und zerbrechlichem Papyrus geschrieben, wie es damals üblich war. Der heutige Text hat sich aus vielen, zeitlich späteren Handschriften gebildet. Diese wurden von Abschreibern der Urtexte verfasst, die diese Texte getreue kopierten, um sie entweder für liturgische Zwecke zu benutzen oder den Glauben in fernen Gegenden bekannt zu machen oder auch weil sie den heiligen Text zu retten wünschten. Die ersten Kopien der neutestamentlichen Bücher wurden für einzelne Schriften des Neuen Testaments hergestellt. Die älteren dem Papyrus P⁵² zugehörigen Fragmente, die wir besitzen, beinhalten Abschnitte des Johannesevangeliums (Joh 18,31-33.37-38) und sind zeitlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (120-125 n. Chr.) zu datieren¹⁶. Sie sind dem Urtext des „Apostels Johannes“ zeitlich sehr nah; Johannes könnte zur Zeit der Anfertigung dieser Kopien sogar noch am Leben gewesen sein. Bis heute sind rund 2500 griechische Handschriften erhalten, deren Text sich nur in einigen Stellen unterscheidet.

Die Einflüsse auf die neutestamentliche Sprache

Um ein vollständiges Bild der Sprache der neutestamentlichen Texte zu erhalten, müssen bestimmte Elemente betont werden, die auf jeden Fall einen besonderen Stellenwert in der Entstehung eines jeden Buches haben. Geht man von den bedeutendsten Quellen aus, welche auf die Verfasser des Neuen Testaments Einfluss ausübten, muss man sich auf die beiden großen philologischen Strömungen dieser Epoche beziehen. Ohne diese können die Formen der neutestamentlichen Sprache nicht richtig verstanden werden. Es handelt sich um die *griechische* und *semitische* Tradition. Innerhalb dieser Traditionen und unter ihrem Einfluss wurden die Bücher des Neuen Testaments verfasst. Als Erläuterung ist anzumerken, dass unter die semitischen Sprachen das Aramäische in seinen Dialektzweigen¹⁷, das Hebräische, das ältere Assyriobabylonische, das Phönikische, das Arabische u. a. zu zählen sind.

Unumstritten ist sicherlich die Tatsache, dass als sprachlich-syntaktische Grundlage des Neuen Testaments die griechische Koine-Sprache diene, in der vorerst die Texte geschrieben wurden. Mit den neueren wissenschaftlichen Studien kam auch die Tatsache ans Licht, dass viele Teile der synoptischen Evangelien und die Werke von Johannes und Jakobus einen klaren aramäischen Hintergrund vorweisen. Wenn diese Teile nicht ursprünglich auf Aramäisch verfasst und später ins Griechische übersetzt worden waren, dann muss unbedingt betont werden, dass die Sprache hier eine aramäisierende griechische ist. Diese Zweifel sind darauf zurückzuführen, dass Forschung

¹⁵ Vgl. die mittelbaren Informationen in Lk 1,2.

¹⁶ Vgl. auch I. Karavidopoulos, Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη, Thessaloniki ²1998, S. 35.

¹⁷ Siehe auch Anm. 3.

und Wissenschaft im weiteren Sinne ihr letztes Wort zum Thema der Ausweitung der Semitismen noch nicht gesprochen haben. An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, dass die Semitismen im Neuen Testament nicht nur die Grammatik und das Vokabular, sondern auch die syntaktische Struktur des Satzes betreffen. In diesem Zusammenhang ist sicherlich das Phänomen des semitischen Parallelismus zu erwähnen, welches in den neutestamentlichen Texten und besonders bei Paulus sichtbar wird und natürlich für den Umfang des Einflusses der semitischen Umwelt auf die Verfassung des Neuen Testaments spricht.

Die Anwesenheit von genügend hebräischen Elementen¹⁸ in den neutestamentlichen Schriften ist eine andere Art von semitischem Einfluss auf die griechische Sprache der neutestamentlichen Texte. Nicht nur ganze Worte, sondern auch syntaktische Formen, die eine jüdische Denkweise angeben, haben tiefe Spuren in den Büchern des Neuen Testaments hinterlassen. Hier tangiert die Sprache des Alten Testaments aus der Siebzigerübersetzung (Septuaginta) die neutestamentliche Sprache. Der Einfluss der Semitismen, die durch die Sprache der Septuaginta auch indirekt im Neuen Testament vorkommen, kann mit anderen Worten nicht übersehen werden. Wichtig ist auch die Rolle der hebräischen Tradition, die in vielen Punkten die Veränderung der Bedeutung bestimmter Worte drastisch beeinflusst hat.

Die Berührung der neutestamentlichen griechischen Sprache mit anderen Sprachen hört hier nicht auf. Wichtig ist auch das Einwirken der lateinischen Sprache, die überhaupt keinen vernachlässigten Platz im damaligen „allmächtigen“ römischen Kaiserreich besaß. Die vielfachen Latinismen des Neuen Testaments, die vorerst aus Wortanleihen bestehen, deuten nicht nur auf den Einfluss der lateinischen Sprache auf die Koine hin, sondern sagen auch etwas über das allgemeine philologische Niveau der griechischen Sprache des Mittelmeeres aus, die in enger Berührung mit der lateinischen Welt stand.

Letztlich sind bestimmte Wortanleihen aus anderen Sprachen (Ägyptisch, Persisch) zu erwähnen, die jedoch kleineren Ausmaßes und folglich von geringerer Bedeutung für die Schöpfung eines möglichst ausführlichen Bildes der griechischen Sprache der neutestamentlichen Bücher sind.

Die einzelnen Schriften des Neuen Testaments

Alle oben erwähnten äußeren Einflüsse auf die Sprache des Neuen Testaments spielten eine wichtige Rolle für die Bildung der Texte. Sie müssen immer berücksichtigt werden, wenn die Rede von der koine-griechischen Sprache der neutestamentlichen Zeiten ist. Natürlich variieren die Einflüsse bei jedem Verfasser je nach der Umgebung des Einflusses und den philologischen Strömungen, die auf ihn einwirkten. Als bezeichnendes Beispiel ist hier zu erwähnen, dass der Brief an die Hebräer die gepflegteste Form der griechischen Sprache vorweist. Hier ist nicht nur eine Vorstellung richtiger griechischer Sprache zu finden, sondern, wenn auch nicht im ganzen Brief, wenigstens teilweise die Existenz eines sorgfältig geschriebenen rhythmischen Textes. Die ausgezeichnete Sprachcharakteristik mit ihren ca. 1.000 Wörtern ist wirklich be-

¹⁸ Ausführliche Informationen zu den fremdsprachlichen Einflüssen der neutestamentlichen Sprache siehe bei L. Filis, *Η γλώσσα της Καινής Διαθήκης*, Athen 1984, S. 127-154.

wundernswert und erschwert dem Leser den Glauben, der Text sei von einem hebräischen Verfasser geschrieben oder an hebräische Empfänger gerichtet worden.

Die „*Logoi*“¹⁹-Schriften von Lukas, der die griechische philologische Tradition vertritt - obwohl an einigen Stellen der Schriften semitische Einflüsse sichtbar werden -, weisen die beste griechische Sprache aller Evangelien vor. Ein unbezweifelbares Element der lukanischen Sprache ist sogar jene griechischnahe sprachliche Struktur, welche einen attischen Einfluss anzeigt. Ein charakteristisches Merkmal für den hellenistischen Arzt Lukas ist, dass er in seinem Evangelium zweckmäßig und kontinuierlich die lateinischen Ausdrücke der anderen beiden synoptischen Evangelien (Matthäus, Markus) durch griechische ersetzt. So schreibt er z. B.: *ἐκατόνταρχος* anstelle von *κεντουρίων*, *φόρος* anstatt von *κῆνος*, *σκεῦος* anstelle von *μόδιος*, *ἐπιγραφὴ* anstatt von *τίτλος* (in Johannes) usw. In seiner Apostelgeschichte, die insgesamt aus 2.050 Wörtern besteht, benutzt Lukas auch den reinen griechischen Dialekt jener Zeit.

Markus hat die einfachste Sprache unter den Evangelien vorzuweisen. Sein Evangelium, bestehend aus 1.350 Wörtern, zeugt in erster Linie von lateinischen und danach von alttestamentlichen Einflüssen. Da er nicht daran interessiert ist, die grammatischen Regeln der Koine exakt zu beachten, benutzt er vorzugsweise viele aramäische und hebräische Ausdrücke wie „*ἄββᾶ*“, „*Γολγοθᾶς*“, „*κορβανᾶς*“, „*ραββουνί*“, „*ταλιθα κουμί*“ u. a.

Im allgemeinen weist Markus eine einfache Sprache mit ungehobelten Ausdrücken vor, welche die beiden anderen Evangelisten meistens korrigieren und viele markinische Elemente als Quellen hinzuziehen. Trotz der Tatsache, dass das Markusevangelium sehr viele Aramäismen und Hebräismen enthält und von der semitisierenden griechischen Sprache des Alten Testaments beeinflusst scheint, ist sein Stil nicht ein exakt semitischer, sondern einfach ein farbloser und ungepflegter griechischer.

Matthäus schreibt auch in einer einfachen Sprache, die aber an den meisten Stellen auf einen aramäischen Hintergrund zurückgeht. Viele Forscher vertraten früher die Ansicht, das ganze Evangelium sei eine Übersetzung (vielleicht von Matthäus selbst) eines bereits existierenden aramäischen Urtextes²⁰. Heute spricht man jedoch besser von einer Akkommodation eines unumstrittenen, älteren aramäischen Textes. In vielen Stellen ist die Sprache von Matthäus eleganter als die von Markus. Sein Text, welcher aus 1.700 Wörtern besteht, ist in einer besonderen gottesdienstlichen und belehrenden Sprache geschrieben, sein Stil ist verhältnismäßig ernst.

Andererseits tauchen bei Paulus, der ein ausgezeichnete Kenner sowohl der griechischen als auch der hebräischen Sprache war, große Schwankungen in der Sprache seiner Briefe auf. Es gibt Stellen, bei denen seine schriftstellerische Fähigkeit sichtbar wird, indem er eine korrekte Sprache mit rhetorischem Stil und bewährten Ausdrücken benutzt. Es gibt aber auch Stellen, bei denen er nicht an der endgültigen syntaktischen Formulierung interessiert ist, da er Wiederholungen, zusammenhangslose Figuren und *Anakoloutha* verwendet. Die paulinische Sprache berührt weder die apokalyptische noch die Volkssprache an sich. Frei vom rabbinischen Stil bildet sie eine ausschließlich persönliche Sprache mit einem streng persönlichen Stil. Charakteristisch sind sogar ihre sprachlichen Eigentümlichkeiten, die in fast allen Paulusbriefen zu finden sind. Zusammenfassend kann erwähnt werden, dass der Apostel der Völker

¹⁹ Vgl. Apg 1,1: „*Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιήσάμην ...*“

²⁰ Vgl. die Anm. 8 über die matthäischen aramäischen Logien.

in seinen Schriften eine sprachliche Begabung zeigt, die von seiner persönlichen wie auch theologischen Denkweise und Weisheit geprägt ist.

Die Sprache der katholischen Briefe, d. h. des Jakobusbriefes, der beiden Petrusbriefe, der drei Johannesbriefe und des Judasbriefes, ist einfach und mit rhythmischen Erhöhungen. Sie ist der Sprache des Hebräerbriefes sehr nah, hat eine wunderbare Sentenz und einen klaren Charakter. Parallel dazu fehlen auch jene rhetorischen Elemente nicht, die eine elementare hellenistische Bildung der Verfasser erkennen lassen.

Zuletzt weist Johannes in seinem Evangelium eine hinreichend richtige griechische Sprachterminologie vor, jedoch mit vielen Aramäismen. Letzteres Element der johannäischen Schreibweise führt viele Forscher „furchtlos und ohne Vorbehalt“ zur kühnen Behauptung, dass das vierte Evangelium, welches eine Auswahl von ca. 1.000 Wörtern aufweist, ursprünglich in der aramäischen Sprache verfasst und später ins Griechische übersetzt worden sei. Die Offenbarung ist in einer einfachen Sprache mit reicherem Vokabular als das Evangelium geschrieben. Sie hat vielleicht wegen der philologischen Gattung der „prophetischen“ Apokalypse mehrere grammatische und syntaktische Unregelmäßigkeiten. Es kann behauptet werden, dass sie die einfachste und unachtsamste Sprache des Neuen Testaments ist. Sie kann als eine niedrigere Form der Koine mit einer provinziellen Färbung charakterisiert werden. In der heutigen Sprache würde sie Umgangssprache genannt werden. Es ist offensichtlich, dass sich der Verfasser nicht so sehr für den sprachlichen Ausdruck, sondern mehr für die Botschaften dieses Werkes und deren Vermittlung an die Leser interessiert. Aus genau diesem Grund ist die ansonsten ungeordnete Sprache mit wunderbaren, vielfältigen Bildern bereichert, die durch ihre ausdrucksreiche und ästhetische Form zur wirksamen Weitergabe der apokalyptischen Prophetie des Buches beitragen.

Ausführlicher kann auf die Sprache jedes einzelnen Verfassers des Neuen Testaments nicht eingegangen werden. Erneut muss unterstrichen werden, dass die Sprache aller 27 Bücher kein vom Himmel gefallenes Phänomen mit übernatürlichen Dimensionen bildet²¹. Das Wort Gottes wurde in der natürlichen Sprache des hellenistischen Kaiserreiches, dem Koinegriechisch, niedergeschrieben, das fast von allen Völkern der damals bekannten Welt gesprochen wurde. Die Koine war die klare griechische Sprache, jedoch nicht die attische, d. h. das klassische Altgriechisch, sondern ein späteres Entwicklungsstadium der Letzteren und sogar ihre Vereinfachung.

Kontinuität des Griechischen

An dieser Stelle ist meistens unter den nichtgriechischen Wissenschaftlern ein Missverständnis entstanden. Viele charakterisieren die „Koine“ als den verfallenen Typus der griechischen Sprache, der unnatürlich in den ungebildeten Menschenmassen der hellenistischen Periode interpoliert wurde. Deshalb propagieren und unterstützen sie die Wiederkehr der „hohen“ klassischen Sprache in den Kirchenvätern ab dem 5. Jh. n. Chr. Sie setzen sogar ihre Stellungnahme fort und sehen den Gegensatz zwischen der klassischen und der Koine zeitlich bis in unsere Zeit in Form der Disharmonie zwischen der Reinsprache (Καθαρεύουσα) und der Volkssprache

²¹ Vgl. auch Anm. 13.

(Δημοτική). Griechische Wissenschaftler widersetzen sich dieser Meinung und betonen sehr wohl, dass die „Koine“ nichts weiter ist als die selbstverständliche und aus verschiedenen Gründen (politischen, wirtschaftlichen usw.) gebildete natürliche Entwicklung des attischen Dialekts.

Damit das sprachliche Niveau des Neuen Testaments besser verständlich wird, und die Koine in ihren zeitlichen und örtlichen Rahmen gesetzt werden kann, könnte sie erstens mit der eigentlichen altgriechischen und zweitens mit unserer heutigen Sprache in eine gewisse Analogie gesetzt werden. Mit der heutigen Sprache wird im allgemeinen die philologische und die Volkssprache gemeint, jedenfalls nicht die vulgäre umgangssprachliche Form. Der Vergleich mit der attischen Sprache zeigte schon die Verwandtschaft dieser beiden Sprachen. Die attische Sprache stellt die Ursprungsquelle der Koine dar, ist jedoch nicht mit ihr gleichzustellen. Die erschütternden Ereignisse der Eroberungen Alexanders des Großen und ihre späteren Folgen prägten die endgültige Bildung des Koinegriechischen im ganzen Mittelmeerraum.

Aus den folgenden statistischen Punkten, die die echte griechische Herkunft der neutestamentlichen Texte zeigen, wird die Kontinuität der griechischen Sprache auch in den Jahren der Koine sichtbar.

Wir sollten also festhalten, dass von der Gesamtzahl der Wörter des Neuen Testaments ca. 3.000 Wörter aus dem Vokabular der altgriechischen Sprache stammen, 1.800 Wörter von den Verfassern des Neuen Testaments gebildet wurden und eine griechische Wurzel haben, sowie 45 Wörter vorkommen, die aus anderen Sprachen entliehen wurden.

Außer der geschichtlich-philologischen Kontinuität der Koine mit der Altgriechischen muss auch die sprachliche Entwicklung in den nachfolgenden Zeiten untersucht werden. Was ist von der hellenistischen Zeit bis heute geschehen?

Alle Forscher können eine ungebrochene Kontinuität in der Entwicklung der Sprache erkennen. Diese unumstrittene historische Einheit²² der griechischen Spracheigentümlichkeit durch die Jahrhunderte wird aus der Resonanz der heutigen Griechen auf die Sprache der Bücher des Neuen Testaments erkennbar. Inwieweit ist die neutestamentliche Sprache heute noch verständlich? Sie ist sicherlich verständlicher als die Sprache von Aristoteles, Lysias und Hesiod, ganz abzusehen von Homer.

Es wurde festgestellt, dass von den in den neutestamentlichen Büchern vorkommenden 4.900 Wörtern, 2.900 im gleichen Sinne von den heutigen Griechen benutzt werden, 2.200 teils im gleichen Sinn und teils in ähnlichem Sinne verstanden werden, und nur 400 Wörter unverständlich bleiben.²³

Folglich sind nur ca. 10% aller Termini dem heutigen Sprachgefühl absolut unbekannt; Dies kann damit gerechtfertigt werden, weil sie:

- a) Fremdwörter waren,
- b) einen Sinn ausdrückten, der sich ausschließlich auf Lebenssituationen bezog, die heute nicht mehr existieren, und
- c) auch damals nicht in Gebrauch waren und nur von Gelehrten wie Lukas und Paulus benutzt wurden.

²² Siehe dazu mehr bei K. Nikolakopoulos, *The Language of the New Testament as an Example for the Historical Unity of the Greek Language*, *GOThR* 42 (1997) 259-271.

²³ G. Galitis, *Ερμηνευτικά της Καινής Διαθήκης. Πανεπιστημιακά παραδόσεις*, Thessaloniki ³1980, S. 94.

Schließlich muss betont werden, dass, wenn die über dreitausendjährige Entwicklung der griechischen Sprache berücksichtigt wird, die heutige „neu“-griechische Sprache mit Überzeugung als die natürliche Entwicklung der „Koine“ charakterisiert werden kann. Wenn man die griechische Sprache in eine alte und in eine neue teilt, so müsste der Trennpunkt zwischen attischer und Koine sein. Die Koine ist in der neueren griechischen Sprache mitinbegriffen, weil im Entwicklungszeitraum der Koine und besonders vor dem 5. Jh. n. Chr. die größeren Veränderungen stattfanden, und die späteren vergleichsweise gering waren.

Tatsache ist, dass vom gesamten neutestamentlichen Vokabular heute nur sehr wenige Wörter nicht gebraucht werden können. Es handelt sich also um einen Zeitraum von 20 vollen Jahrhunderten historischer Kontinuität der griechischen Sprache. Zu diesem Thema bemerkt der große Sprachwissenschaftler G. Chatzidakis: „solch ein Phänomen kann nirgendwo anders beobachtet werden“²⁴.

Gedanken über die Übersetzung der kirchlichen Texte

Obwohl das umstrittene Thema der Übersetzung der kirchlichen Texte des Neuen Testaments in die moderne griechische Sprache²⁵ noch keine dramatischen Dimensionen im Raum der griechischen Kirche angenommen hat, möchte ich an dieser Stelle darauf Bezug nehmen. Von Zeit zu Zeit sind Stimmen zu hören, die die Übersetzung und Übertragung der biblischen Texte im Rahmen der verschiedenen Gottesdienste ins Neugriechische verlangen. Hauptargument der mutmaßlichen Vereinfacher der Texte ist die „offensichtliche“ Verständnisschwierigkeit eines großen Teiles der orthodoxen Gläubigen.

Ich glaube, dass es zweckmäßig ist, das Anliegen auf zwei übereinanderliegenden Ebenen zu behandeln: die empirisch-existentielle und die linguistisch-philologische. Natürlich ist von Anfang an zu erwarten, dass die erste Argumentationsebene die fanatischen „Fans“ des Neugriechischen, die sich ausschließlich auf einer rationalen Ebene bewegen, nicht überzeugen - nicht einmal berühren - kann. Nach ihrem Verständnis folgt der Glaube dem rationalen Verständnis. Die orthodoxe Theologie findet für solche mathematische Prioritäten keine Anwendung; sie gibt sicherlich dem Glauben, d. h. der menschlichen Hingabe zum Göttlichen, im Gegensatz zur trockenen, vergänglichen Logik, eine besondere Bedeutung.

Obwohl folgendes kein logisches Argument ist, kann hier betont werden, dass der echte Glaube des Christentums, die freiwillige Teilnahme am kirchlichen Geschehen, die bewusste Anwesenheit und Heiligung im liturgischen Leben der Orthodoxen Kirche in erster Linie eine Lebensweise, ein Erlebnis und eine dynamische Erfahrung sind und keine nackte und erkennbare Logik. Wenn das Erlebnis existiert, dann folgt ihm sicherlich das logische Verständnis und die Resonanz des Glaubenden. Dies erinnert an Perikopen aus den Evangelien, in denen Jesus jenen Menschen, die ihn in Versuchung führen wollten und nach einem „Zeichen“ fragten, um an ihn zu glauben, nichts erwiderte. An einer anderen Stelle des Neuen Testaments wird der Glaube ohne

²⁴ G. N. Chatzidakis, *Σύντομος Ιστορία της ελληνικής γλώσσας*, Athen 1915 (ND: 1967), S. 108.

²⁵ Vgl. I. Panagopoulos, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη*, Athen 1995, S. 47 ff., wo ein geschichtlicher Überblick zum Thema der Übersetzung der Hl. Schrift angeboten wird.

vorangehende logische Überzeugung bewertet: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“²⁶. Gemäß dieser Denkweise haben wir kein Recht, jene - was die Ausbildung betrifft - ungebildeten Gläubigen in niedere Kategorien einzustufen, die das kultische Leben stark emotional erleben und im Laufe der Zeit und nur mittels ihres Erlebnisses genügend „von den kirchlichen Schriften“ „logisch verstehen“.

An dieser Stelle ist es wertvoll, eine kirchliche Aussage zu zitieren, welche die Bedeutung des liturgischen Erlebnisses und seine herausragende Stellung gegenüber dem rein sprachlichen Verständnis der Texte nachdrücklich unterstreicht. Es handelt sich um ein Zitat aus einem Rundbrief des Erzbischofs von Konstantinopel Gabriel aus dem Jahre 1704, der den Titel „Synodaler Brief gegen die Übersetzung der Heiligen Schriften“ trägt: „... die Bedeutung und die Sinntiefe der hl. Schriften sind nicht leicht, auch nicht leicht verständlich für jene, die den griechischen Dialekt beherrschen, viel mehr also für das einfache Volk. Der Christ, der die hl. Bücher der Kirche lesen will, unterliegt, wenn das Lesen dieser in Griechisch geschriebenen Bücher in Ehrfurcht stattfindet, einer Heiligung, wie unsere kirchliche Lehre besagt, sogar wenn dieser die Tiefe der Bedeutung nicht versteht, so daß eine Übersetzung der Hl. Schrift in das Neugriechische nutzlos erscheint“²⁷.

Wenn diese Argumente die gängigen Rationalisten nicht überzeugen können, stellt sich ihnen die klare sprachliche Frage, die sie - wenn sie national sensibilisiert und sich der reichen griechischen Geschichte und Sprache bewusst sind - jedenfalls aufrütteln sollte. Warum haben wir eigentlich dieses niedrige Niveau in der Bildung erreicht, sodass wir das einfache Griechisch der hellenistischen Zeit nicht verstehen können? Warum werden viele Menschen von Panik heimgesucht, wenn sie ein Wort der Reinsprache (Καθαρεύουσα) oder der altgriechischen Sprache hören oder lesen? Geht vielleicht die Kontinuität der ungetrennten griechischen Sprache verloren, und wird das sogenannte Altgriechische sogar für die Griechen noch eine Fremdsprache?

Das Problem ist ernst, und das Abgleiten der griechischen Gesellschaft traumatisch genug sowohl für die jetzige als auch für die nachfolgende Generation. Wenn wir die sprachlich so schön geschmückten und inhaltlich so reichen Texte „vom Griechischen ins Griechische übersetzen müssen“ (!), dann ist das ein erschütterndes Beispiel unserer verarmten Bildung. Sowohl die Koine-Sprache des Neuen Testaments als auch die liturgische Sprache der byzantinischen Hymnologie besitzen eine beeindruckende Einfachheit und eine schöne Lyrik, die nicht nachzuahmen sind. Wie könnte z. B. folgender Hymnus ins Neugriechische mit der gleichen sprachlichen Größe und der gleichen inhaltlichen Exaktheit übertragen werden? - „Χρυσοπλοκάτατε πύργε, καὶ δωδεκάτεχε πόλις, ἡλιοστάλακτε θρόνε, καθέδρα τοῦ Βασιλέως, ἀκατανόητον θαῦμα· πῶς γαλουχεῖς τὸν Δεσπότην;“²⁸

Ich will auf diese Frage nicht offen antworten; ich glaube jedoch, dass die obigen Gedanken klar und deutlich sind. Im Raum der Kirche, die keine Sammlung philosophischer Kenntnisse beinhaltet, die wir zuerst logisch „verdauen“ müssen, herrscht das

²⁶ Joh 20,29.

²⁷ Manuel Joh. Gedeon, *Κανονικαὶ Διατάξεις*, Bd. 1, Konstantinopel 1888 (Neuaufgabe Leipzig 1970), S. 107.

²⁸ Megalynarion des Großen und Kleinen Bittkanons an die Gottesmutter (Μέγας καὶ Μικρὸς Παρακλητικὸς Κανὼν εἰς τὴν Ὑπεραγίαν Θεοτόκον), in: *Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος* (Hg.), *Ὡρολόγιον τὸ Μέγα*, Athen 1977, S. 558 und 571.

Erlebnis vor. Da wir Griechen das Glück haben, dass viele großartige Texte der Kirche zuerst in unserer Sprache geschrieben wurden, so sind wir danach geistig verpflichtet, diese würdig zu behandeln und in ihrer ersten authentischen Schriftweise zu „achten“. Für das private Studium des Neuen Testaments stehen sicherlich mehrere Übersetzungen ins neuere Griechisch zur Verfügung²⁹. In Fällen des schwierigen Verständnisses einiger Stellen der liturgischen Texte stehen einerseits auf dem Bücherregal die Lexika, während andererseits in der Kirche die entsprechenden klärenden Predigten und Reden zu hören sind. Wenn wir aber die vollständige Übersetzung dieser philologischen Denkmäler im lebendigen liturgischen Gebrauch verlangen, so beleidigen wir uns sicherlich selbst.

²⁹ Vgl. dazu E. Kakoulidi, Γὰρ τὴν μετάφραση τῆς Καινῆς Διαθήκης. Ἱστορία-Κριτική-Ἀπόψεις. Βιβλιογραφία, Thessaloniki 1976. G. Metallinos, Τὸ ζήτημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγίας Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν κατὰ τὸν ΙΘ' αἰ., Athen 1977. Ἡ μετάφραση τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία, Akten des 4. Kongresses der orthodoxen Bibelwissenschaftler, Thessaloniki 1987.

Die kulturelle Dimension der Bibelhermeneutik und ihre Bedeu- tung für den Ost-West Dialog

Einige Bemerkungen*

von Mircea Basarab, München

1. Evangelium und Kultur

Das Verhältnis zwischen Evangelium und Kultur bildet heute ein Thema von größter Aktualität. Es wird unter allen Aspekten erörtert. Die beiden Begriffe sind nicht voneinander zu trennen und beeinflussen sich gegenseitig. Schon bei der Verkündigung des Evangeliums erscheint die Kultur als notwendiges Element. Sie können aber ebenso in Opposition stehen. Das Evangelium betrachtet kritisch die Kultur und beeinflusst sie durch die Annahme neuer Sinninhalte für die schon existierenden Wörter, durch die Schaffung von neuen Wendungen und allgemein durch die Förderung einer bestimmten Kultur. Diese Konvergenz und die enge Beziehung der beiden führte zur Behauptung, dass die Kultur dem Evangelium vorangeht, aber auch zur Anerkennung der Realität, dass das Evangelium die Kultur fördert. Die beiden Begriffe sind untrennbar und doch verschieden. Eine Verwechslung oder eine Unterordnung ihrer Funktion führt zu unannehmbaren Ergebnissen. Das Evangelium ist die Offenbarung, und die Kultur stellt das Kommunikationsmittel dar. Aus diesem Grund wird die Unterscheidung wie auch die Betonung seiner Funktion notwendig.

In der Verkündigung des Evangeliums tendiert die Kultur dazu, Offenbarungscharakter anzunehmen und damit ein offenes Fenster zum Übernatürlichen darzustellen. Andererseits ist die Kultur die konkrete Ausdrucksform der Offenbarung und drückt die Beziehung des Menschen mit Gott aus. Beiden ist in den Überlieferungen von Anfang an ein Offenbarungscharakter eigen¹. Zwischen Offenbarung und Kultur liegt also eine enge Verbindung vor, und durch die Vermittlung der Sprache und der Kultur findet die Übertragung der Offenbarung statt. Es ist unmöglich, sich ein reines Evangelium vorzustellen. Das Evangelium erscheint immer in Begleitung der Kulturformen, die seine Verkündigung und seine Auslegung erleichtern. Durch die Kultur bekommt das Wort Gottes eine wirksame Gestalt.

* Der vorliegende Text wurde bei der Konsultation der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Konferenz Europäischer Kirchen in Hannover (22.-25.11.99) vorgestellt, welche das Thema „Kulturelle Aspekte der orthodox-protestantischen Gespräche und Begegnungen“ behandelte.

¹ Joseph Kardinal Ratzinger, Der christliche Glaube vor der Herausforderung der Kulturen. Festrede bei den Salzburger Hochschulwochen 1992, in: Paulus Gordan (Hg.), Evangelium und Inkulturation (1492-1992), Graz, Wien, Köln 1993, S. 12.

Die Geschichte Israels überschreitet die Grenzen des Natürlichen, wobei die historischen Ereignisse theologisch gedeutet werden. Die Berufung Abrahams bedeutet eine Trennung von der Orts- und Stammesgeschichte, einen Abschied für immer aus dem Haus seines Vaters. Abraham und seine Nachfolger treten in einer neuen und besonderen Beziehung zu Gott auf (Gen 12,1 ff.). Die neue Beziehung deutet gleichzeitig den Anfang eines neuen Glaubens an. Das Neue war einerseits durch den Abschied vom alten Glauben und der entsprechenden Kultur und andererseits durch die Annahme des neuen Glaubens gekennzeichnet. Im Rahmen dieser Beziehung dient die alte Kultur als Medium des alten Glaubens. Die neue Beziehung zu Gott schafft und bietet der Kultur neue Themen. In dieser Auseinandersetzung spielt die Kultur eine doppelte Rolle: Sie empfängt und bietet gleichzeitig an. So beeinflusst sie das Evangelium, das Ethos einer Kultur und die dominierenden Werte einer Gesellschaft.

Die Geschichte Israels enthält außer dem natürlichen Aspekt auch eine Glaubensgeschichte, und zwar die Offenbarungsgeschichte des Volkes Gottes. Die Offenbarungsgeschichte wurde in den alttestamentlichen Büchern hinterlegt und der Geschichte der ägyptischen, hethitischen, sumerischen, babylonischen, persischen und griechischen Kultur gegenübergestellt, was eine Auseinandersetzung mit ebenso vielen Religionen bedeutete². All diese Kulturen und Religionen haben durch ihre Berührung mit dem Glauben und der Kultur Israels Spuren in den alttestamentlichen Büchern hinterlassen, die bis in die Bücher des Neuen Testaments weiterführen.

Der Eintritt in die Kirche bedeutete einen Bruch mit der geistlichen und geistigen Vergangenheit und die Annahme eines neuen Glaubens in der entsprechenden Kultur. Es handelt sich um eine Interkulturalität, deren Wirkungsfeld die Kirche ist. Unser Glaube ist nicht nur eine private Verbindung mit Gott, sondern er führt uns in die Geschichte des Volkes Gottes ein, die zu unserer eigenen Identität wird³. Das Volk Gottes stellt keine kulturelle Einheit im Sinne einer einzigen Kultur dar, sondern es bildet eine Glaubenseinheit, die sich in einer Vielfalt von Kulturen ausdrückt. Die einmalige Wahrheit wird von jedem Volk durch die Vermittlung der eigenen soziokulturellen Strukturen erlebt und geprägt. Auf diese Art bekommt das Evangelium Wurzeln im Leben eines Volkes. Aus diesem Grund wird die Inkulturationsfrage des Evangeliums zu einem der aktuellsten Themen unserer Zeit. Dank der modernen Forschungsmethoden können wir den Unterschied zwischen der Offenbarung und den kulturellen Denkformen bestimmen. Die Rolle der Hermeneutik wird sein, das Verhältnis zwischen Offenbarung und Kultur zu verdeutlichen und die Funktion der beiden festzustellen.

2. Das Evangelium und die moderne Hermeneutik

Durch die wissenschaftliche Methodik der Textkritik wird der ursprüngliche biblische Text mit hoher Sicherheit wiederhergestellt. Die Literarkritik stellt die Quellen der biblischen Bücher fest und die Formgeschichte zeigt, dass die neutestamentliche Tradition ihren Ursprung in der Form hat, wie sie in der Urkirche vorkam. Zu diesen Forschungen kommen noch die kritischen Studien hinsichtlich der Redaktionsgeschichte hinzu, die den persönlichen Beitrag der neutestamentlichen Verfasser beto-

² Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 19-20.

³ Joseph Kardinal Ratzinger, a.a.O., S. 20.

nen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode werden unter den besonderen Bedingungen der orthodoxen Theologie aufgenommen, die heute von der Existenz mehrerer Traditionen und verschiedener Strukturen, die in den Evangelien identifiziert werden sollen, wie auch über eine vorpaulinische Tradition spricht. Diese Tatsache wird möglich, weil die Tradition in der Orthodoxen Kirche Geschichte und Leben der Kirche darstellt, in deren Rahmen mehrere Traditionen zu erkennen sind⁴. Die biblischen Bücher sind keine Diktate des Heiligen Geistes, sondern überliefern im Leben der Kirche existierende Erfahrungen, die die Verschiedenheit des Lebens ausdrücken. Sie sind Antwort auf die Fragen des kirchlichen Lebens.

Im kirchlichen Leben traten aber auch geistliche Personen hervor, die den besonderen Sinn der göttlichen Anwesenheit in den historischen Ereignissen entdeckt und erlebt hatten. Die Rolle dieser charismatischen Personen war und bleibt einmalig. Dies gilt sowohl für die Niederschrift als auch für die Auslegung der biblischen Bücher. Aus diesem Grund übt die orthodoxe Theologie einerseits die wissenschaftliche moderne Forschung der biblischen Texte aus, nimmt kritisch die Ergebnisse der Wissenschaften auf und praktiziert auf diese Art eine wissenschaftliche Auslegung. Andererseits akzeptiert die Bibelhermeneutik auch kritisch die geistliche Interpretation der Bibel, so wie sie von den Kirchenvätern angewandt wurde. Das doppelte Modell der Exegese hat ihren Ursprung in der Väterexegese, die einerseits die philologischen Methoden ihrer Zeit verwendete und andererseits auch das geistliche Leben der Kirche und deren Auslegung in Betracht zog.

Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Auslegung werden durch eine sehr konkrete Kultur übermittelt, die unter dem Einfluss verschiedener Faktoren steht. Sie können positiv oder negativ die Auslegung beeinflussen. Aus diesem Grund sind wir verpflichtet, mittels der Exegese einen Unterschied zwischen der offenbarten Wahrheit und den kulturellen Faktoren zu machen. Es handelt sich um eine klare Unterscheidung zwischen der Wahrheit und den zeitbedingten kulturellen Formen, durch die die Wahrheit dargestellt wird. Die Wahrheit bleibt für immer und für alle verbindlich, während die Darstellungskategorien mit ihren Denkformen von historischen und soziokulturellen Faktoren abhängen.

3. Das Evangelium Christi und die griechische Sprache des Neuen Testaments

Die Tatsache, dass Jesus und die Apostel Juden waren, aramäisch sprachen und das Neue Testament in der griechischen Sprache geschrieben wurde, bleibt eine Realität, von der wir ausgehen müssen. Die Offenbarung des Neuen Testaments wurde von Jesus und seinen Jüngern in aramäisch und in den Orts- und Zeitdenkformen verkündigt. Diese Offenbarung wurde von den Aposteln in der palästinischen Umwelt aber auch außerhalb Palästinas, d. h. in anderen kulturellen Umgebungen, weiter ausgelegt und erlebt. Das Evangelium wurde folglich mit anderen historischen und sozialen Realitäten, mit anderen Denkformen, Kulturen und Mentalitäten konfrontiert, die sich vom soziokulturellen Milieu Jesu unterschieden. Das Evangelium musste sich diesen

⁴ Nikos Matsoukas, Einführung in die theologische Gnoseologie, Bukarest 1997, S. 153 (rumänisch).

neuen soziokulturellen Formen anpassen und die Auslegung dieses kulturellen Klimas, das ihre Interpretationsgestalt beeinflusst hat, in Betracht ziehen.

Das Evangelium wurde nicht als intellektuelles Spekulationsobjekt verkündigt (1 Kor 1-3), sondern und vor allem als Wort des Lebens, das den Menschen die Rettung bringt, dargestellt. Die Wahrheit des Evangeliums sollte erlebt werden und war für den Aufbau des christlichen Lebens gedacht (1 Kor 14,26). Das Wort wurde deshalb in der Gemeinde während des Gottesdienstes erlebt und ausgelegt und die Eucharistie wurde als fördernde Kraft für das neue Leben betrachtet. Die Verkündigung und die Auslegung des Evangeliums fand also im liturgischen Gemeindeleben statt und wurde durch seine historischen und kulturellen Mittel erfüllt. Die Anpassung des Evangeliums an die zeitbedingten soziokulturellen und historischen Realitäten der Gemeinde bedeutet keinesfalls einen Verrat an der Botschaft der Offenbarung. Trotz dieser Anpassung zeigten die Apostel und ihre Nachfolger gegenüber der Offenbarung Christi ihre Treue. Für diese Loyalität trägt die Kirche bis heute eine große Verantwortung, und ihre Auslegungstätigkeit bestätigt dieses Bemühen.

Erscheinen und Verbreitung des Christentums fällt mit der Blüte des Hellenismus zusammen. Der Einfluss der griechischen Sprache und Kultur und insbesondere der griechischen Philosophie leistete einen wichtigen Beitrag zur Verkündigung und Auslegung des Evangeliums⁵. Das Neue Testament erscheint in dieser Sprache und unter dem Einfluss der hellenistischen Kultur, obwohl es noch den alttestamentlichen Charakter wie auch andere linguistische, soziokulturelle und kultische Elemente bewahrt. Für eine korrekte Interpretation der Schrift spielen all diese Elemente eine besondere Rolle.

Neben der griechischen Sprache im östlichen Teil des Mittelmeerraums hat sich in der westlichen Kirche die lateinische Sprache durchgesetzt. Im Orient und in Afrika verbreitete sich das Christentum in anderen Sprachen, die andere Kulturen, Mentalitäten und historische Realitäten vertraten. Nach dem Eindringen der Slawen in den europäischen Raum setzte sich die Verkündigung des Evangeliums auch in ihrer Sprache durch. Das Evangelium respektierte die Geschichte und die Kultur der Völker, mit denen es in Berührung kam, und passte sich ihren historischen und soziokulturellen Realitäten an. Die Inkulturation betont gerade die Einpflanzung des Evangeliums in die Geschichte eines Volkes und seine Ausdruckskraft kommt durch die Sprache und die Kultur des Volkes zum Vorschein. Der kulturelle Brauch eines Volkes nimmt auf die Verkündigung und Auslegung des Evangeliums Einfluss und fördert schließlich eine neue Kultur. Die Annahme des Christentums und der Eintritt in die Kirche bedeuteten das Verlassen einer Religion und die Annahme einer neuen mit einem anderen kulturellen Mittelpunkt.

4. Die Inkulturation des Evangeliums und die Kirchenväter

Als Beispiel in diese Richtung dient der orthodoxen Hermeneutik das Verhalten der Kirchenväter. In ihrer Mehrheit waren die Väter und die kirchlichen Schriftsteller Vertreter ihrer zeitgenössischen Kultur. Für die Verkündigung und Schriftauslegung

⁵ Vgl. Theodor Nikolaou, *Der Hellenismus in seiner Bedeutung für das Christentum und den Europa-Gedanken*, *Ofo* 10 (1996) 77-92, besonders S. 83-89.

zogen sie die Philosophie und die Kultur ihrer Zeit heran und haben gleichzeitig die weltliche Literatur als *praeparatio evangelica* empfohlen. Justin der Märtyrer⁶ sprach von einer Konvergenz in der Schöpfungslehre oder in der Lehre vom Logos und Geist bei Mose (Gen 1-3) und Plato (Dial. 2 f.). Klemens von Alexandrien schrieb oft über die Verwandtschaft der Philosophie mit der Lehre von Mose und über die Konvergenz der griechischen mit der heidnischen Philosophie⁷. Klemens war sogar der Meinung, dass die Philosophie für die Griechen die Rolle eines Erziehers hatte, der sie zu Christus führte. Er sah eine Parallele zwischen dem Gesetz des Moses und der weltlichen Literatur und sprach beiden eine vorbereitende Rolle bei der Menschwerdung Christi zu⁸. Unter Philosophie versteht Klemens im allgemeinen die Wissenschaften, die für die Entdeckung der Wahrheit förderlich sind⁹. Das „Denken des Geistes“ brauchte, um entdeckt und erklärt zu werden, die Lehre der Künste und der Wissenschaften¹⁰. Basileios der Große regte in seiner Homilie *Ad Adolescentes* zum Austausch mit den Schriftstellern, Dichtern, Philosophen und allgemein mit allen Menschen, von denen wir lernen können, an. Auch er empfahl die Literatur und die heidnischen Weisheiten als *praeparatio evangelica*¹¹. Zur Unterstützung dieser Anregung bringt der hl. Basileios das Beispiel Moses, der „in aller Weisheit der Ägypter ausgebildet wurde“ (Apg 7,22), und des Propheten Daniel, der die Weisheit der Chaldäer beherrschte (Dan 1,4)¹². „Besteht nun wirklich zwischen den beiden Lehren (Heilige Schrift und Profanliteratur) eine gewisse gegenseitige Verwandtschaft, so wird ihre Kenntnis uns von Nutzen sein. Wenn nicht, dann macht eine vergleichende Gegenüberstellung uns auf den Unterschied aufmerksam und dient nicht wenig zur Bestätigung des Besseren“¹³. Basileios sah zwischen der Schrift und der profanen Literatur eine geistige Verwandtschaft, ja sogar eine Einheit¹⁴ und meinte, dass die profane Literatur kritisch gelesen werden sollte. Wenn wir uns das Beispiel der Bienen vor Augen halten, die aus den Blumen nur das Beste aussuchen, dann kann uns die weltliche Weisheit bei der Auslegung des Wortes Gottes nur helfen¹⁵.

Die patristische Literatur bietet aber auch negative Beispiele hinsichtlich der Verwendung der Kultur. Tertullian sah in der menschlichen Weisheit den Ursprung vieler Häresien, weshalb er das Verhältnis der beiden in der berühmt gewordenen Frage zum Ausdruck brachte: „Was hat Athen mit Jerusalem und die Akademie mit der Kirche gemeinsam?“¹⁶ Auch heute noch treffen wir Kreise an, die zur Kultur auf Distanz gehen. Der Grund dieser Hemmung ist die Tatsache, dass Kultur und Zivilisation nicht die letzten Ziele des Christentums sind¹⁷.

⁶ Justin der Märtyrer, *Apologia* I, 59-60: PG 6, 367-370.

⁷ Klemens von Alexandrien, *Stromata* V, XIV: PG 9, 130ff.

⁸ Klemens von Alexandrien, *Stromata* I, V: PG 8, 717.

⁹ Klemens von Alexandrien, a.a.O., I, IX, PG 8, 740.

¹⁰ Klemens von Alexandrien, a.a.O., I, IX, PG 8, 741.

¹¹ Basileios der Große, *Ad Adolescentes*: PG 31, 566-567.

¹² Basileios der Große, a.a.O., PG 31, 567.

¹³ Basileios der Große, a.a.O., PG 31, 567.

¹⁴ Basileios der Große, a.a.O., PG 31, 567, 583.

¹⁵ Basileios der Große, a.a.O., PG 31, 570-578. Mehr über Basileios als Ausleger siehe M. Basarab, *Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift*, *Ofo* 1 (1987) 19-32.

¹⁶ Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 7: PL 2, 20.

¹⁷ Constantin Scouteris, *Christ and Culture. Some Introductory Remarks*, in: *Evangelisches Missionswerk (EMW)*, Informationen Nr. 113 (1996), European Forum on Gospel and Culture, 1996, S. 32.

Man findet aber auch bei den Vätern mehrere Stellen, in welchen sie als Kulturgegner erscheinen. Handelt es sich ausnahmslos um eine oppositionelle Haltung? Nein! Wir sind zu einer Differenzierung verpflichtet. N. Matsoukas meint, dass die Opposition nur in bestimmten Fällen auftritt und zwar, wenn häretische Gruppierungen philosophische Ideen gegen die charismatische Theologie setzen. Auf diese Fälle haben die Väter mit Nachdruck reagiert. Sie haben die Philosophie, von der die Theologie die Sprache, die Konzepte und die Denkformen entliehen hat, im wissenschaftlichen Bereich der Theologie akzeptiert, waren aber prinzipiell dagegen, als die Philosophie in den charismatischen Bereich eindringen wollte¹⁸. Die Wissenschaft und auch die Philosophie gehören den Disziplinen an, für deren Wahrheitsgehalt eine Beweisführung notwendig ist. Die charismatische Theologie entzieht sich der erschaffenen Welt, für welche die Väter spezielle Denkkategorien und einen besonderen Sprachgebrauch verwenden. Außerdem meint Klemens, es sei unmöglich, Gott wissenschaftlich nachzuweisen; er bleibt für die wissenschaftliche Methode unbeweisbar.¹⁹ Die Opposition der Väter war in diesen Fällen durch die gescheiterten Versuche begründet, verschiedene Konzepte philosophisch zu erklären, die oft zu Häresien führten. Infolgedessen stand die patristische Theologie der Philosophie nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber. Die Väter betonten nur die Anerkennung und die Achtung eigener Grenzen. Die Philosophie soll nicht die Grundprinzipien der Offenbarung Christi abstreiten und die Theologie soll die empirische Erkenntnis der Philosophie über die erschaffenen Realitäten anerkennen²⁰. John Meyendorff meinte, dass die Kirche in Byzanz die Philosophie zu einem späteren Zeitpunkt als Ausdrucksform der Offenbarung akzeptierte, sie sprach ihr aber das Recht ab, dem Inhalt der theologischen Gedanken eine Kontur geben zu können.²¹

5. Die christliche Exegese und die griechische Philosophie

Hinsichtlich der Schriftauslegung glänzte die christliche Exegese durch zwei berühmte theologische Schulen: Alexandrien und Antiochien. Beide verwendeten zwei unterschiedliche philosophische Systeme, um ihre Ziele zu erreichen. Plato (429-347 v. Chr.) stand an der Basis der alexandrinischen Allegorie, und der historische Rationalismus von Aristoteles (384-322 v. Chr.) inspirierte und beflügelte die historische und philologische Methode der Antiochier. Die Alexandriner mit ihrem glänzenden Vertreter Origenes betonten unter dem Einfluss des Platonismus den geistlichen Sinn der Schrift zum Nachteil des historischen Ereignisses, das nur der Mitteilung einer unsichtbaren Realität dient und keine ontologische Basis in der Geschichte hat²². Die Menschwerdung und die Auferstehung als historische Ereignisse zu erklären, passt schwerlich in diesen Idealismus. Die griechische Philosophie kann einen Gott, der Mensch wird, leidet, stirbt und dann aufersteht, nicht akzeptieren. Mit Blick auf die

¹⁸ Nikos Matsoukas, Einführung in die theologische Gnoseologie, Bukarest 1997, S. 120-121 (rumänisch).

¹⁹ Klemens von Alexandrien, Stromata IV: PG 8, 1365 A; Nikos Matsoukas, a.a.O., S. 121.

²⁰ Damaskinos Papandreou, Bible et Philosophie dans la Tradition orthodoxe, *Episepsis* 570 (31.5.1999) 14.

²¹ John Meyendorff, Byzantinische Theologie, Bukarest 1996, S. 30 (rumänisch).

²² Jean Breck, La puissance de la parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe, Paris 1996, S. 50-51.

Schriftauslegung versuchte sich Origenes unter dem Einfluss Philos und der platonischen Anthropologie mit einer Exegese, die von der Kirche nicht angenommen wurde. Der neuplatonische Einfluss entfernte Origenes von der christlichen Lehre²³, wofür er vom 5. ökumenischen Konzil verurteilt wurde²⁴. Die antiochenische Schule betont kraft des aristotelischen Rationalismus das historische Ereignis, im Rahmen dessen sich Gott offenbart. In ihrer Tendenz, die historische Realität zu unterstreichen, haben einige Vertreter der Schule grundsätzlich die Typologie verweigert (Theodor von Mopsuestia). In der Realität aber war die alexandrinische Exegese nicht rein allegorisch und auch die antiochenische nicht rein historisch²⁵.

Sowohl Origenes als auch die antiochenische Schule legten ihrer Auslegung einen Text zugrunde, dem sie besondere Sorge widmeten. Origenes hinterließ der christlichen Theologie die Hexapla, ein riesiges biblisches Werk, das in parallelen Spalten den Text der Septuaginta, der hebräischen Bibel und der griechischen Übersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion) seiner Zeit nebeneinander darstellte. Auch Lucian († 312), der Gründer der antiochenischen Schule, stützt sich bei seiner Exegese auf die von ihm erstellte Revision des heiligen Textes, bei der er die hellenistische philologische Methode und seine Kenntnis der hebräischen Sprache angewendet hat. Die historisch-grammatische Methode und die Textkritik bilden ein Charakteristikum der antiochenischen Schule. In der Exegese von Diodoros von Tarsus, der auch als Vater des Interpretationsprinzips „theōria“ gilt, finden die etymologischen Forschungen, die Struktur des Satzes und die Sorge für den Text besondere Beachtung. Theodor von Mopsuestia und Johannes Chrysostomos, beide Schüler von Diodoros, pflegten die Tradition der Antiochener und ihre Beachtung der Textkritik, der Grammatik des Textes und der Etymologie weiter. Die Vertreter dieser Schule schenken dem historischen Umfeld und der Absicht des Verfassers großes Interesse und versuchten, die unklaren Perikopen durch diejenigen mit eindeutigem Sinn zu erklären. Aus diesem Grund werden sie als Vorgänger der modernen Hermeneutik betrachtet. Sie lehnten die alexandrinischen Spekulationen über den geistlichen Sinn der Schrift ab. An ihre Stelle tritt die Bedeutung des typologischen Literarsinnes. Das historische Ereignis wird der sichtbare Ausdruck einer himmlischen Realität²⁶.

Der hl. Basileios gehört nicht direkt einer der beiden erwähnten Schulen an, aber er bietet eine Exegese, welche der antiochenischen Schule nahe steht. In seinen Homilien (Hexaemeron, Psalmen u. a.) und sogar in seinem Werk *De Spiritu Sancto* erkennen wir seine besondere Aufmerksamkeit für den Text der Heiligen Schrift. Für die Verteidigung des orthodoxen Standpunktes bietet er in seinem Werk alles auf, was ihm Dialektik, Philosophie, Geschichte und weltliche Wissenschaften bereitstellen. In *Adversus Eunomium* zeigt sich Basileios als geschickter Dialektiker. Sein theologisches Werk beeindruckt durch Kenntnisse aus allen wissenschaftlichen Bereichen der damaligen Zeit. Für die Exegese benutzt Basileios Elemente, die heute zur Textkritik gehören. Für die Wiederherstellung des Textes griff er auf Übersetzungen, z. B. die sy-

²³ John Meyendorff, Greek Philosophy and Christian Theology in the early Church, *Études théologiques de Chambésy* 4 (1984) 71.

²⁴ John Meyendorff, a.a.O., S. 67.

²⁵ Jean Breck, La puissance de la parole. Une introduction à l'herméneutique orthodoxe, Paris 1996, S. 53.

²⁶ Jean Breck, a.a.O., S. 81-82.

rische, zurück²⁷. Als Exeget bekämpft er die Allegorie und verwendet die antiochenische „theōria“. Basileios betont die philologische Analyse des Textes²⁸.

Wichtiger als die hermeneutischen Homilien und Kommentare ist der Sprachgebrauch der Väter und der kirchlichen Schriftsteller. Diese entnahmen der Kultur, insbesondere der hellenistischen Zeit, Begriffe und verliehen ihnen oft einen neuen Sinn²⁹. Ausdrücke wie *ousia*, *hypostasis*, *homooousios*, *energeia* bilden griechische Konzepte, die aufgenommen und den neuen Bedürfnissen des christlichen Lebens angepasst wurden. Die Redewendungen haben einen neuen Kontext bekommen, der Plato, Aristoteles und Plotin völlig fremd war. Die Worte behielten ihren griechischen Ursprung, aber ihr Inhalt wurde durch die Auseinandersetzungen der Väter und die Entscheidungen der Konzile neu bestimmt³⁰. Der christliche Glaube und die Schriftauslegung werden durch die kulturellen Modelle der Zeit dargestellt und das Christentum auf diese Weise von den Vätern durch die hellenistischen Kategorien und Denkformen mitgeteilt³¹.

Wir beschäftigen uns diesmal nicht mit Wendungen wie: „Hellenisierung des Christentums“ oder „die Christianisierung des Hellenismus“, die ein Thema für sich bilden können, sondern wir wollten schlicht feststellen, dass die soziokulturelle Dimension der Schrift eine wichtige Rolle in der Weitergabe und Schriftauslegung spielt. Sie bildet kein theologisches Element, aber sie begleitet es und kann ihre Auslegung beeinflussen. Aus diesem Grund ist die Präzisierung der beiden Aspekte für die Exegese wichtig, weil beide verschiedene Funktionen haben und eine nicht die andere ersetzen kann.

6. Einige hermeneutische Schlussfolgerungen der Inkulturation

Das Phänomen der Inkulturation wird heute überall anerkannt, obwohl die Wendung für viele noch relativ neu ist. Die Verkündigung und die Schriftauslegung haben dieses Prinzip von Anfang an mit Erfolg verwendet. Die Inkulturation oder die Einpflanzung des Evangeliums an einen bestimmten Ort und in einen kulturellen Kontext, wie auch die Äußerung des Wortes Gottes durch die Vermittlung der soziokulturellen Bedingungen der Zeit und des Ortes, haben manche Kriterien zu respektieren.

1. Man muss einen **klaren Unterschied zwischen dem Evangelium und der Kultur machen**. Diese Realität wird heute von allen Kirchen anerkannt³². Das Evangelium stellt die offenbarte Wahrheit dar und darf mit den kulturellen Werten, durch die die göttliche Botschaft überliefert wird, nicht verwechselt werden. Sie kann aber auch

²⁷ Basileios der Große, Homilia 2,6: PG 29, 43.

²⁸ Vgl. Mircea Basarab, Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift, *Ofo* 1 (1987) 19-32; Georgios Galitis, Schrift und Tradition beim hl. Basilius, in: A. Rauch und P. Imhof (Hgg.), Basilius - Heiliger der Einen Kirche, München 1981, S. 143-156.

²⁹ Nikos Matsoukas, Einführung in die theologische Gnoseologie, Bukarest 1997, S. 123 (rumänisch).

³⁰ John Meyendorff, Greek Philosophy and Christian Theology in the early Church, *Études théologiques de Chambézy* 4 (1984) 72.

³¹ John Meyendorff, Byzantinische Theologie, Bukarest 1996, S. 11 (rumänisch).

³² Hervé Carrier, Évangile et cultures. De Leon XIII à Jean-Paul II, Cité du Vatican 1987, S. 150; Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, hg. von Kirchenamt der EKD, Hannover 1999, S. 67.

nicht auf diese soziokulturellen Werte begrenzt werden. Die Offenbarung überschreitet die Kultur. Diese Tatsache ist historisch bewiesen. Das Evangelium wird durch jede Kultur übertragbar und seine Überlegenheit steht für uns Christen nicht zur Debatte. Der Unterschied zwischen Evangelium und jeder menschlichen Denkform, wie auch die Überlegenheit des Evangeliums, erscheint schon bei Paulus sehr deutlich: „Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23). Der Ursprung des Evangeliums liegt nicht in der menschlichen Weisheit, „sondern das Evangelium war mit dem Erweis von Geist und Kraft verbunden, damit sich euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stütze, sondern auf die Kraft Gottes“ (1 Kor 2,4-5). Das Evangelium tritt nicht in Konkurrenz zur Weisheit dieser Welt auf. Das Evangelium besitzt einen völlig anderen Charakter. Sein Inhalt bildet „für die Juden ein empörendes Ärgernis und für die Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23). Für seine Verkündigung und Interpretation verwendet das Evangelium die Kultur, die unter seinem Einfluss zur neuen Kultur wird.

Grundlage unserer Kultur bilden für uns Christen göttliche Taten, die die kulturellen Werte überschreiten. Die Kirche bekennt, dass „Gott den Menschen als sein Bild schuf. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1,27). Dieser göttliche Schöpfungsakt bildet die Grundlage für die Beziehung des Menschen zu Gott, zu den Mitmenschen und zur Natur. Ebenso lässt sich auch die Menschwerdung des Sohnes Gottes erklären und auf diese Weise auch die Unabhängigkeit der Offenbarung von einer bestimmten Kultur. Die Kultur wird vom Evangelium beeinflusst und gefördert. In der Konvergenz zwischen Offenbarung und Kultur, die wir schon im Schöpfungsakt und später in der Wiedergeburt des Menschen durch Jesus Christus entdecken, finden wir die Wurzeln der Beziehung zwischen Glauben und Kultur. Schon gleich nach der Schöpfung äußerte sich der Mensch durch die erhaltene Gabe als kulturschaffendes Wesen (Gen 2,19). Die Inkarnation Christi in ein bestimmtes historisches Umfeld, aus dem Christus die kulturellen Werte nimmt, um das Evangelium auszudrücken, zu verkündigen und zu erklären, dient der Kirche als Beispiel der Verkündigung und Auslegung des Wortes Gottes.

Die Differenzierung zwischen Offenbarung und Kultur ist ein sehr wichtiger Akt, durch den wir die Gefahr der Kulturalisierung des Christentums vermeiden. Für uns wird die Reduktion des Evangeliums und des Christentums auf eine Entität aus kulturellen und sozialen Werten, die sich nur historisch erklären lässt, als unannehmbar empfunden. Das Evangelium hat für uns **einen Offenbarungscharakter und einen soteriologischen Wert**³³.

2. Der Hermeneut folgt vor allem **dem theologischen Wert der offenbarten Botschaft und betont die Überlegenheit des theologischen Aspektes** gegenüber den nicht theologischen Elementen. Dem theologischen Aspekt oder der Offenbarung gegenüber zeigten sich die Apostel und ihre Nachfolger treu, wodurch die Kirche ihre Identität und ihre Kontinuität bekannte. Die Kirche blieb der Botschaft des Evangeliums treu, ungeachtet der Natur des historischen Kontextes und der soziokulturellen Werte, durch die sie ausgedrückt wird. Die Orthodoxe Kirche, die eine Gemeinschaft der Ortskirchen bildet, welche verschiedene historische, soziale und kulturelle Kontexte voraussetzt, ist ein gutes Beispiel dafür.

³³ Hervé Carrier, a.a.O., S. 161.

3. **Die Einheit im Glauben bedeutet keinesfalls Uniformität**, sondern die Annahme eines historischen, sozialen und kulturellen Pluralismus, der als Gabe des Heiligen Geistes und als eine Bereicherung des menschlichen Geistes betrachtet wird. Eine göttliche Gabe und eine Antwort, die sich durch eine Vielfalt kultureller Ausdrucksformen darstellt. Die Kirche verkündigt das Evangelium als Quelle des Heils des Menschengeschlechtes in seiner historischen und kulturellen Verschiedenheit.

4. Das theologische Nachdenken über Inkulturation **soll den Offenbarungscharakter des Evangeliums und seine Heilskraft hervorheben**. In der Auslegung des Wortes Gottes erscheint **das theologische Unterscheidungsvermögen** des Interpreten als notwendig, weil ohne die theologische Fähigkeit, zwischen Offenbarung und Kultur zu unterscheiden, die Auslegung schädlich statt erbaulich sein wird.

5. Das Evangelium soll in einer für das Volk **verständlichen Sprache verkündigt** und in seinem historischen und soziokulturellen Kontext erlebt werden. Ein überzeugendes Beispiel finden wir bei den Kirchenvätern, die die Kultur ihrer Zeit kritisch betrachtet und sie für die Überlieferung des Evangeliums verwendet haben. Die Beziehung von Evangelium und Kultur im Sinne der Kirchenväter kann uns als Beispiel dienen. Die Lösung der Väter als solche gilt in der damaligen Zeit als fortschrittlich. Unser soziokultureller Kontext sieht völlig anders aus, weshalb wir zu aktuellen Auslegungen verpflichtet sind. Der Mut und die Methode der Väter sollen für uns ein Beispiel bleiben, unserer Zeit eine passende Verkündigung und Schriftauslegung zu hinterlassen. Wir sind diejenigen, die nach dem Beispiel der Väter die Kultur unserer Zeit durch die Perspektive des Evangeliums kritisch betrachten, unseren Gläubigen das Wort Gottes in ihrer Sprache verkündigen und durch die aktuellen kulturellen Realitäten auslegen sollen. **Das Evangelium ist ein lebendiges Wort, das in einem lebendigen Kontext erlebt und ausgelegt wird.**

6. Das Evangelium war und wird in verschiedenen kulturellen Umfeldern erlebt und für die in diesen historischen Kontexten lebenden Menschen durch ihre eigenen kulturellen Denkkategorien erklärt. Häufig haben die kulturellen Darstellungsformen eine bedeutende Rolle gespielt und sogar den Inhalt der biblischen Glaubenswahrheit beeinflusst. In seinem Buch über Theologie und Kultur schrieb D. Popescu bezüglich des Verhältnisses von Philosophie und Theologie folgendes: „Wenn wir über die Dinge tiefer nachdenken, könnten wir sagen, dass die nicht selektive Assimilation der Philosophie im Bereich der Theologie die Konfessionalisierung des Christentums und den Riss der christlichen Einheit verursachte“³⁴. Selbst wenn diese Aussage für mehrere von uns eine weitere Erläuterung benötigt, was das Thema meines Referates überschreitet, bleibt die Tatsache wichtig, dass die kulturelle Dimension eine bedeutende Rolle in der Darstellung der theologischen Wahrheit spielt.

Die Partner des Ost-West-Dialogs gehören verschiedenen kulturellen Milieus an, die mittels verschiedener Denkkategorien und Mentalitäten die eine Wahrheit ausdrücken. All diese sogenannten sekundären Elemente eines Dialogs können einen bedeutenden Anteil am Erfolg oder Misserfolg eines Dialogs haben.

³⁴ Dumitru Popescu, *Theologie und Kultur*, Bukarest 1993, S. 82 (rumänisch).

Die „Rumänische Philokalia“ von Dumitru Stăniloae (1903-1993)

Ansatz, Genese und Struktur eines epochalen Werkes der rumänischen orthodoxen Spiritualität

Von Jürgen Henkel, Bad Windsheim - Sibiu/Hermannstadt, und Egon Wonner,
Agnita/Agnetheln (Rumänien)

1. Die „Philokalia“

1.1 Zum Begriff und Thema der „Philokalia“

Der Begriff „Philokalia“ (gr.; slawisch „Dobrotoljubie“, rumänisch „Filocalie“) bedeutet „Die Liebe zum Schönen“, welches mit dem Guten identifiziert wird, „was sowohl im religiösen wie im sittlichen Sinne zu verstehen ist“¹. Erstmals taucht der Begriff bei den Kirchenvätern Basileios dem Großen (um 329 - 379)² und Gregor dem Theologen (um 330 - 390) auf, die einer Anthologie mit Auszügen aus verschiedenen Schriften des Origenes (um 185 - 254) diesen Titel gaben.³

Als Sammlung von Philokalia-Texten verschiedener Autoren erschien 1782 in Venedig die bahnbrechende Ausgabe der „Philokalia der heiligen Nüchternen, zusammengestellt aus den heiligen und inspirierten Vätern, worin durch eine das Handeln wie das Schauen betreffende ethische Philosophie der Verstand geläutert, erleuchtet und vollendet wird“⁴. Diese Ausgabe von Philokalia-Texten löste eine einflussreiche Gebetsbewegung in der Ostkirche aus und wurde zur Grundlage zahlreicher Übersetzungen in Sprachen orthodoxer Völker. Der Einfluss der so entstandenen nationalsprachlichen „Philokalien“ wie der der Urtexte ist ungebrochen. Ein bleibendes Zeugnis dessen ist die Schrift „Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers“, in der ein orthodoxer Wanderpilger seine Erfahrungen mit dem Jesusgebet und der „Philokalia“

¹ R. Slenczka, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, HDThG 2 (1980) 550.

² Alle Lebensdaten der heiligen Kirchenväter stammen - soweit nicht anders angegeben - aus dem LThK (Studienausgabe 1986).

³ Einführende Hinweise zu Bedeutung und Geschichte der „Philokalia“ bietet Th. Nikolaou, *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 91-93, wo er auch auf die verschiedenen Übersetzungen eingeht und das Fehlen einer ausführlichen deutschen Ausgabe kritisiert (S. 91f., Anm. 147). Ferner K. Dahme, *Byzantinische Mystik*, Bd. 1 (Das Erbe der Mönchsväter), Salzburg 1989, S. 10-22. Bei Dahme fehlt allerdings jeder Hinweis auf das Jahrhundertwerk von Dumitru Stăniloae. Eine knappe Einführung zur Philokalia findet sich auch bei R. Slenczka, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, HDThG 2 (1980) 550-552.

⁴ Übersetzung nach R. Slenczka, a.a.O., S. 550.

beschreibt.⁵ In Rumänien hat das Interesse an hesychastischer Frömmigkeit und Spiritualität nach 1989 wieder enorm zugenommen.⁶

Inhaltlich geht es bei den Philokalia-Texten⁷ um das Verhältnis von Askese und Mystik, Erkenntnis und Theosis und damit um den Kern der orthodoxen Spiritualität und Soteriologie. Die Philokalia „stellt die Läuterung von den Leidenschaften durch das Praktizieren des ‚Jesusgebetes‘ und der Tugenden in die Mitte des geistlichen Lebens. Das ‚Herzensgebet‘, welches die zentrale Disziplin des Hesychasmus werden sollte (...), bedeutet nichts anderes als den Weg, auf dem man das Gewissen in geistiger Wachsamkeit und Nüchternheit halten kann. Nur unter der Bedingung der Kontrolle der Gedanken im Geist durch das reine Gebet ergießt sich die göttliche Liebe ins Herz, um es zu läutern, zu erleuchten und zu vergöttlichen“⁸. Die Philokalia will Anleitungen geben für die orthodoxe praxis pietatis und grenzt sich als eine Art orthodoxer „Erweckungsbewegung“ auch ab von einer ‚scholastisch‘ geprägten Schultheologie, wie sie unter westlichem Einfluss in den letzten Jahrhunderten in der orthodoxen Theologie bis hin zur Fixierung dogmatischer Lehrinhalte in scholastisch formulierten Bekenntnisformeln zu beobachten ist.⁹ Es gab trotzdem nie eine so starke Abgrenzung und Trennung von der institutionellen „Amts“-Kirche, wie es in manchen pietistischen Kreisen des Protestantismus sogar relativ zeitgleich (18./19. Jh.) der Fall war.

Die Philokalia-Texte beschreiben den mystischen Dreischritt bis zur Vergöttlichung von der Läuterung von den Leidenschaften mit dem Ziel der Apathie über die

⁵ Gesamtausgabe mit einer Einführung: *Emmanuel Jungclaussen* (Hg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

⁶ Über die reichen hesychastischen Traditionen in Rumänien gibt das Standardwerk von *Metropolit Serafim (Joantă)*, *Isihasmul - tradiție și cultură românească* (=Der Hesychasmus - rumänische Tradition und Kultur) Auskunft. Die rumänische Version ist die Übersetzung der französischen Originalausgabe, die 1987 von der Zisterzienserabtei Bellefontaine herausgegeben wurde, dort unter dem Titel: *Roumanie, tradition et culture hésychaste*. Diese Arbeit stellt die beim Institut St. Serge in Paris eingereichte Dissertation von Romul Joantă dar, die wegen ihres „mystischen“ Themas zu kommunistischer Zeit in Rumänien nicht erscheinen durfte. Unter dem Bischofsnamen Serafim Făgărașanul war der Verfasser von 1990-1994 Weihbischof von Sibiu/Hermannstadt, seit 1994 ist er Erzbischof und Metropolit der rumänischen orthodoxen Metropole für Deutschland und Zentraleuropa mit Sitz in Regensburg. Metropolit Serafim leistet in seiner Dissertation einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Mönchtums auf rumänischem Boden und der Geschichte des Hesychasmus in Rumänien seit dem 15. Jh. Er stellt die wichtigsten Entwicklungslinien und Persönlichkeiten des rumänischen Hesychasmus vom Beginn bis zur Renaissance des Hesychasmus im 20. Jh. vor.

In Rumänien wurde nach der Revolution von 1989 und dem Ende des Kommunismus unter anderem die „Vereinigung zur Förderung des Hesychasmus“ (*Asociația pentru Isihasm*) gegründet, die eine wesentlich von Dumitru Stăniloae (1903-1993) durch seine 12bändige „Rumänische Philokalia“ geförderte neo-hesychastische Bewegung darstellt. Die Neuauflagen der „Rumänischen Philokalia“ nach 1989 und umfangreiche Sekundär- und Erbauungsliteratur im Umfeld der Philokalia treffen auf größtes Interesse bei vielen Lesern, vor allem auch Laienchristen. Die neo-hesychastische Bewegung hat seit einigen Jahren auch eine eigene vierteljährliche Zeitschrift, die „*Porunca Iubirii*“ (Das Gebot der Liebe).

⁷ Mit „Philokalia-Texten“ bezeichnen wir hier nicht nur die in den griechischen oder slawischen Philokalien vorhandenen Texte, sondern die gesamte Kategorie von asketisch-mystischen Schriften, welche lehren, wie der Mensch gereinigt, erleuchtet und vollendet wird.

⁸ *Ion Bria*, *Art. Filocalie, Dicționar de Teologie ortodoxă* (=Wörterbuch zur orthodoxen Theologie), Bukarest 1994, S. 177 f.

⁹ Zu dieser Epoche vgl. die grundlegende Darstellung von *R. Slenczka*, *Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche: Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, *HDThG* 2 (1980) 498-559. Die Renaissance der Theologie der Erfahrung, verbunden mit einer betont patristischen Theologie als Antwort auf jene „Schultheologie“, beschreibt ausführlich *Karl Christian Felmy*, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Darmstadt 1990, bes. S. 1-24.

Erleuchtung des von Leidenschaften geläuterten Menschen durch wahre Erkenntnis im Heiligen Geist bis hin zur Vereinigung mit Gott, die in Momenten der Ekstase antizipatorisch als Vorwegnahme der ewigen Gemeinschaft der Erlösten mit Gott erlebt wird.

Ein zentrales Thema ist dabei die Praxis des sog. „Jesusgebetes“ (die bekannteste Variante lautet „Herr Jesus Christus, du Sohn Gottes, erbarme dich meiner“), welches durch den Heiligen Geist das Ablegen der Leidenschaften, ein vertieftes Gebetsleben, die Gotteserkenntnis und die mystische Versenkung in die Gottesschau fördert. Dieses Gebet soll zur Lebenshaltung des Christen werden, wie es die Erzählungen des frommen russischen Wanderpilgers vorführen. Die Läuterung, die Erleuchtung und die Vergöttlichung kommen als ein geistliches Geschehen in den Blick, das dem menschlichen Eigenwirken entzogen ist und nur im Gebet und durch den Heiligen Geist überhaupt bewirkt werden kann. Die „Philokalie“ ist heute „das meistverbreitete Buch in der Ostkirche“¹⁰.

1.2 Überblick über die verschiedenen Ausgaben der Philokalia-Texte

1.2.1 Die „Griechische Philokalie“

Im Jahre 1782 erschien in Venedig die erste gedruckte Ausgabe einer Philokalie: die „Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπιτικῶν“.¹¹ Diese Philokalie diente jedoch einem anderen Ziel als die oben genannte Anthologie aus den Schriften des Origenes. Alle Exemplare dieser Ausgabe wurden in den christlichen Osten geliefert.¹² Die Herausgabe dieses bedeutenden Werkes wurde von einem reichen Mäzen aus Smyrna namens Johannes Mavrokordates finanziell unterstützt. Aufgrund seines Namens wurde er von Dumitru Stăniloae noch als moldovlachischer Fürst des 18. Jhs identifiziert.¹³

Die Herausgeber dieser Anthologie von Väterschriften asketisch-mystischen Inhaltes, betreffend vor allem das „Herzensgebet“ (später ‚Jesusgebet‘ genannt), waren der orthodoxe Bischof Makarios Notaras von Korinth (1731-1805) und der Mönch Nikodemos vom Hl. Berg Athos (oder ‚Hagiorites‘, 1749-1809)¹⁴. Die beiden hatten einen ausgesprochen weiten Horizont. So hat Nikodemos, der offensichtlich mehrere Sprachen beherrschte (Altgriechisch, Latein, Neugriechisch), sogar einige Werke abendländischer, also nicht-orthodoxer Mystiker, ins Neugriechische übersetzt und überarbeitet bzw. ergänzt und dadurch für die Orthodoxie nutzbar gemacht. Dies sind unter

¹⁰ Th. Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 91.

¹¹ Diese Ausgabe war mit 1207 Seiten sehr umfangreich. Nähere Einzelheiten bei K. Dahme, Byzantinische Mystik, Bd. 1 (Das Erbe der Mönchsväter), Salzburg 1989, S. 10f.

¹² Daran ist nichts Ungewöhnliches. Fast alle Bücher in griechischer Sprache wurden vor dem Befreiungskrieg Griechenlands (1821) in Venedig gedruckt und gelangten von dort auf den Balkan und in den Orient. In Venedig gab es eine sehr starke griechische orthodoxe Minderheit. Denn, wie E. Hösch feststellt: „Venedig selbst entwickelte sich zum Sammelpunkt einer wachsenden griechischen Gemeinde aus Flüchtlingen, Handeltreibenden, Seeleuten und Handwerkern mit eigener Kirchenorganisation (Metropolit von Philadelphia) und kulturellen Einrichtungen. Die Druckerpressen der griechischen Verlagshäuser in Venedig deckten über mehrere Generationen den Bedarf der orthodoxen Balkanchristen und lieferten kirchliche Texte bis in das entfernte Moskau.“ (Geschichte der Balkanländer. Von der Frühzeit bis zur Gegenwart, München ³1995, S. 143).

¹³ Vgl. hierzu D. Stăniloae, Rumänische Philokalie I, Bukarest ³1999, S. 5f., bes. Anm. 1.

¹⁴ So genannt nach dem heiligen Berg Athos, wo er Mönch war.

anderem „Die geistlichen Exerzitien“ des hl. Ignatius von Loyola (1491 - 1556) und „Der geistliche Kampf“ („Il combattimento spirituale“) des Lorenzo Scupoli (1530-1616; OTheat 1569-1585).¹⁵

Bischof Makarios hat die Texte der griechischen Philokalie aus verschiedenen Handschriften zusammengetragen, während Nikodemos die Vorworte und die Anmerkungen verfasst hat. Dieses Werk bildet ein wahres „Konzil der neptischen Väter“¹⁶, weil hier die bedeutendsten Exponenten der asketisch-mystischen Tradition der Alten Kirche vertreten sind, von den Wüstenvätern (Antonios der Große, 251/52 - 355, Euagrios Pontikos, 346 - 399) bis zu Erzbischof Symeon von Thessaloniki (gest. 1429). In der griechischen Philokalie von 1782 finden sich Schriften von über 30 Vätern der Frühen Kirche.¹⁷

Die griechische Philokalie von 1782 wurde 1893 in Athen in zwei Bänden erneut aufgelegt.¹⁸ In den Jahren 1957-1963 folgte eine dritte Auflage in fünf Bänden. Dabei ist auch ein systematischer und thematischer Index nach Stichworten erarbeitet worden. Die vierte Auflage stammt aus den Jahren 1974-1976.

1.2.2 Die „Slawische Philokalie“

Gegen Ende des 18. Jh.s entstand auch eine kirchenslawische Ausgabe von Philokalia-Texten. Sie wurde hauptsächlich von dem berühmten Starez Paisij Velickovskij (1722-1794) und seinen Schülern in Klöstern der Moldau (Rumänien) erarbeitet.¹⁹ Im Jahre 1793, ein Jahr vor dem Tode des Starez Paisij, wurde diese Übersetzung unter dem slawischen Titel „Dobrotoljubie“ in der synodalen Druckerei in Moskau gedruckt. Diese „Ausgabe bringt in ziemlich willkürlicher Folge nur 15 von den 36 Bei-

¹⁵ So J. Gouillard, 'Petite Philocalie' de la Prière du cœur, Paris 1953 (³1979); wir zitieren nach der uns vorliegenden rumänischen Übersetzung von Ilie und Ecaterina Iliescu, 'Mica Filocalie' a rugăciunii inimii, Bukarest o. J. (erschienen 1998), S. 8.

¹⁶ Ebd. „Nepsis“ bedeutet laut K. Dahme, der ein deutschsprachiges Begriffsverzeichnis zu den wichtigsten Termini der Philokalie erstellt hat (vgl. K. Dahme, Byzantinische Mystik, Bd. 1 [Das Erbe der Mönchsväter], Salzburg 1989, S. 182-185) „Wachsamkeit; Nüchternheit; ursprünglich Bezeichnung des nüchternen Zustands der Enthaltsamkeit gegenüber dem berauschten Zustand der Trunkenheit; umschreibt hier eine Haltung geistlicher Nüchternheit, Wachheit und Aufmerksamkeit, vor allem gegenüber inneren Regungen und Gedanken; eine wichtige mönchische Tugend, Voraussetzung für den geistlichen Aufstieg.“ (S. 183).

¹⁷ Dies sind Antonios der Große, Isaia der Einsiedler (von Sketis; gest. 488), Euagrios Pontikos, Johannes Kassian (um 360 - 430/35), Markos Eremites (gest. nach 430), Hesychios (der Sinai; etwa 8.-9. Jh., nach K. Dahme, a.a.O., S. 132), Neilos der Asket (4. Jh.), Diadochos von Photike (gest. vor 486), Johannes von Karpachos (5.-7. Jh.), Theodor von Edessa (9. Jh.), Maximos der Bekenner (580 - 662), Abbas Thalassios von Libyen (7. Jh.), Johannes Damaskenos (um 650 - um 750), Abbas Philemon, Theognostos (13.-14. Jh.; nach K. Dahme, a.a.O., S. 174), Philotheos Sinaites (9.-10. Jh., nach K. Dahme, a.a.O., S. 143), Elias Ekdikos (11.-12. Jh.), Theophan Klimax (14. Jh.), Petros Damaskenos (12. Jh.), Symeon der Neue Theologe (949-1022), Niketas Stethatos (um 1000 - 1080), Theoleptos von Philadelphia (um 1250 - 1324/26), Nikephoros Hesychastes (14. Jh.), Gregor Sinaites (14. Jh.), Gregor Palamas (1296/97 - 1359), Kallistos II. (der Patriarch, 14. Jh., nach K. Dahme, Byzantinische Mystiker, Bd. 2: Die Lehre von der geistlichen Stille, Salzburg 1995, S. 119), Ignatios Xanthopoulos (14. Jh., nach K. Dahme, Bd. 2, S. 107), Kallistos Kataphygiotes (wohl 14.-15. Jh., nach K. Dahme, Bd. 2, S. 123), Symeon von Thessaloniki, Markos von Ephesus (15. Jh.) und schließlich Maximos Kavso-kalivites (nach J. Gouillard, S. 8 ff.; zeitliche Einordnung nach LThK 1986; K. Dahme, Bde 1-2).

¹⁸ Näheres bei K. Dahme, Bd. 1, S. 13.

¹⁹ Zum Starez Paisij vgl. Igor Smolitsch, Leben und Lehren der Starzen, Köln ²1952.

trägen der ‚Philokalia‘, folgt aber sprachlich dem griechischen Ideal relativ genau“²⁰. Auf diese folgten weitere acht Auflagen.²¹

1.2.3 Die „Protorumänische Philokalie“

Im Laufe des 18. Jhs begann in den Klöstern der Moldau vor allem in Neamț, Secu und Dragormirna, angeregt vom Starez Paisij, eine rege Übersetzungsarbeit an patristischen Schriften, vor allem von Philokalia-Texten, in die rumänische Sprache.

Im Jahre 1763 zog der Starez Paisij mit seinen Jüngern in das Kloster Dragormirna (Nordmoldau). Vorher hatte er seit 1746 auf dem heiligen Berg Athos gelebt, wo Paisij slawische und rumänische Mönche um sich sammelte. In diesem Kloster richtete der Starez eine wahre Schule von Übersetzern und Abschreibern der patristischen Schriften ein. Die rumänischen Mönche verbesserten alte Übersetzungen, welche in slawischer und rumänischer Sprache bereits vorlagen. Doch fertigten sie auch eine ganze Menge neuer Übersetzungen an.

Aus jener Zeit (ca. 1767 - ca. 1800) datiert auch die sogenannte „Protorumänische Philokalie“. Es ist an dieser Stelle zu vermerken, dass dies die erste Übersetzung philokalischer Texte in eine lebendige Sprache darstellt. Bisher waren diese Texte nur in altgriechischer, kirchenslawischer und lateinischer Sprache zugänglich, mit Ausnahme von einigen Fragmenten in neugriechischer Sprache am Ende des Bandes der „Philokalie“ von 1782. D. h. sie waren eigentlich nur den Gelehrten, also einer Elite von Lesern, zugänglich. Als erste Übertragung in eine moderne Sprache galt bisher stets die Übersetzung ins Russische durch Bischof Feofan (s. u.), als erste rumänische Version das 12bändige Werk von Stăniloae (1946 ff.).

Die älteste Handschrift mit Philokalia-Texten in rumänischer Sprache stammt jedoch bereits aus dem Jahr 1769, also sogar 13 Jahre vor der gedruckten Erstausgabe aus Venedig. Die Handschrift wurde von einem Mönch namens Rafail aus dem Kloster Dragomirna angefertigt. In der Forschung wurde sie „Die Philokalie von Dragomirna“²² genannt. Vor allem Archimandrit Ciprian Zaharia vom Kloster Bistrița (Moldau) versucht seither den Nachweis, dass die rumänischen Übersetzungen die ersten Übertragungen in eine moderne Sprache darstellen.²³ Diese ungedruckte „Rumänische Philokalie“²⁴ ist demnach von größter Bedeutung, denn sie „geht im Blick auf eine Vielzahl der Texte und Autoren selbst der Ausgabe von Venedig von 1782 voraus“²⁵. Deshalb kommt Zaharia zu dem Schluss: „Die Geschichte der ‚philokalischen Literatur‘ in der europäischen Kultur darf nicht mit der Geschichte jener monumen-

²⁰ K. Dahme, *Byzantinische Mystik*, Bd. 1 (Das Erbe der Mönchsväter), Salzburg 1989, S. 13.

²¹ Der rumänische Slawist *Dan Zamfirescu* hat 1991 im Verlag „Roza Vânturilor“ eine unveränderte Reproduktion der Erstausgabe der slawischen Philokalie von 1793 nach dem scheinbar einzig ganz erhaltenen Exemplar herausgegeben. Näheres zur slawischen Philokalie bei K. Dahme, a.a.O., Bd. 1, S. 13.

²² D. Zamfirescu, *Biruința unei idei* (=Der Sieg einer Idee), in: *ders. (Hg.), Paisianismul - un moment românesc în istoria spiritualității europene* (=Der Paisianismus - ein rumänischer Moment in der Geschichte der europäischen Spiritualität), (Tagungsbeiträge des Ersten Internationalen Ökumenischen Kongresses zum Thema „Paisij Velickovski, seine geistige Bewegung und sein Erbe“, Magnano/Italien, 20.-23. September 1995), Bukarest 1996, S. 9-34, hier S. 13f.

²³ Vgl. *Archimandrit Ciprian Zaharia*, *Biserica Ortodoxă Română și traduceri patristice și filocalice în limbile moderne* (=Die Rumänische Orthodoxe Kirche und die patristischen und philokalischen Übersetzungen in moderne Sprachen), in: *D. Zamfirescu (Hg.), a.a.O.*, S. 46-64.

²⁴ *Archimandrit Ciprian Zaharia*, a.a.O., S. 47.

²⁵ Ebd.

talen Ausgabe von Nikodemos Hagiorites und Makarios von Korinth verwechselt werden²⁶.

Die Handschrift des Mönchs Rafail besteht aus 313 Blättern von je 30,5 x 20,5 Zentimetern und befindet sich heute unter der Signatur 2597 in der Bibliothek der Rumänischen Akademie (BAR) in Bukarest. Sie umfasst auf 626 Seiten Werke folgender Autoren (kursiv gesetzte Autoren finden sich auch in der griechischen Philokalie von 1782): *Symeon der Neue Theologe*, Barsanuphios (gest. um 540), Basileios der Große, Dorotheos von Gaza (6. Jh.), *Euagrios Pontikos*, *Gregor Sinaites*, Nil Sorskij (1433-1508), *Symeon von Thessalonike*, *Nikephoros der Hesychast*, *Neilos Sinaites*, *Isaias von Sketis*, *Johannes Kassian* und *Damaskenos Studites* (gest. 1527).²⁷

Eine weitere Reihe von Handschriften mit Philokalia-Texten in rumänischer Sprache, welche bis 1782 angefertigt worden sind, sind folgende:

Hs. 1827 (BAR) von 1771 (enthält Werke von *Niketas Stethatos*)

Hs. 3008 (BAR) von 1772 (enthält Werke des *Diadochos von Photike*)

Hs. 3222 (BAR) von 1772 (enthält Werke von Petros von Damaskos)

Hs. 272 (Bibliothek des Rumänischen Orthodoxen Patriarchates in Bukarest, BOP) von 1774 (enthält Werke von *Johannes von Karpathos*)

Hs. 147 (BOP) von 1776 (enthält Schriften von *Antonios dem Großen*, *Johannes von Karpathos*, *Niketas Stethatos* und *Hesychios Sinaites*)

Hs. 45 (BOP, ohne Jahr; enthält *Kallistos* und *Ignatios Xanthopoulos*)

Hs. 1480 (BAR) von 1782 (enthält Schriften von *Philotheos Sinaites*, *Symeon dem Neuen Theologen*, *Niketas Stethatos*, *Gregor Sinaites*, Makarios von Ägypten (um 300 - 390), *Neilos*, *Markos Eremites* und *Abbas Thalassios von Libyen*).²⁸

Alle die oben angeführten Handschriften zeigen deutlich, dass - obwohl nie gedruckt - den interessierten Lesern in der Moldau die meisten der in der griechischen Philokalie von Venedig 1782 veröffentlichten Schriften schon vor dem Erscheinen jener Ausgabe von Venedig vorlagen und zur Verfügung standen. Die „Rumänische Philokalie“, die von Dumitru Stăniloae im 20. Jh. zusammengestellt, übersetzt, kommentiert und herausgegeben worden ist, bildet nach der Darstellung von Archimandrit Ciprian also bereits die zweite „Rumänische Philokalie“, die Übertragung des Mönchs Rafail hingegen die erste Übersetzung in eine lebende Sprache und gleichsam eine „Philokalie vor der Philokalie“²⁹.

1.2.4 Die „Russische Philokalie“

Die Philokalie trat mit etwas Verspätung ihren literarischen Siegeszug auch in Russland an. Die russische Ausgabe verdankt ihre Existenz dem Bischof Feofan (Gorodov, „der Klausner“; 1815-1894). Sie wurde erstmalig zwischen 1877 und 1889 in fünf Bänden veröffentlicht. Die letzte Auflage erschien in den 60er Jahren in Jordan-

²⁶ Archimandrit Ciprian Zaharia, a.a.O., S. 48.

²⁷ Archimandrit Ciprian Zaharia, a.a.O., S. 50ff.

²⁸ Vgl. Archimandrit Ciprian Zaharia, a.a.O., S. 54f.

²⁹ Archimandrit Ciprian Zaharia, a.a.O., S. 55. Die genaue Erforschung dieser Zusammenhänge ist eine wichtige Aufgabe für die Zukunft. Da nach dem Ende des Kommunismus auch wieder der Zugang zu den Bibliotheken und Archiven Rumäniens und freie Forschung möglich ist und diese auch für ausländische Forscher wieder zur Verfügung stehen, sind hier noch manche neuen Erkenntnisse zu erwarten.

ville, New York (USA), und verdankt ihr Erscheinen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland.

Bischof Feofan hat allerdings einige Schriften, welche in den griechischen und slawischen Philokalien enthalten sind, weggelassen und andere hinzugenommen. So fehlen z. B. vollständig die Schriften des Petros von Damaskos, die „Capita practica“ des Gregor Palamas oder auch die „Syllogistischen Kapitel über die Vereinigung mit Gott“ des Kallistos Kataphygiotes. Dagegen hat Bischof Feofan folgende Autoren berücksichtigt: Ephraem der Syrer (gest. 373), Barsanuphios, Johannes Klimakos (gest. um 649), Abbas Zosima (6./7. Jh.), Isaak von Ninive (oder der Syrer; 7. Jh.), und Theodor Studites (759-826).³⁰

1.2.5 Die modernen Übersetzungen und Ausgaben von Philokalia-Texten in europäischen Sprachen

In den Jahren 1984 bis 1988 erschien eine neugriechische Übersetzung der „Griechischen Philokalie“ in fünf Bänden, herausgegeben von A. G. Galitis (Thessaloniki). Bis jetzt gibt es auch zwei verschiedene Ausgaben in englischer Sprache. Die erste erschien 1951 in London, herausgegeben von E. Kadloubovsky und G. E. H. Palmer.³¹ Allerdings wurden die Texte nicht aus der Originalsprache übersetzt, sondern sie folgen ganz der Russischen Philokalie, d. h. es handelt sich um die Übersetzung einer Übersetzung. Die zweite englische Ausgabe der Philokalie erschien dann zwischen 1979 und 1984 in drei Bänden, herausgegeben von G. E. H. Palmer, Ph. Shepard und K. Ware (London). Diese Ausgabe folgt den griechischen Originaltexten.³²

Ebenfalls zwei verschiedene Ausgaben von Philokalia-Texten gibt es auch in französischer Sprache. Die erste erschien 1953 in Paris (dritte Auflage 1979), herausgegeben von J. Gouillard, der eine eigene Auswahl von Texten zusammenstellt.³³ Er übersetzt griechische Texte aus dem Originaltext inklusive einiger in der P.G. vorhandenen griechisch überlieferten Fragmente des Isaak von Ninive. Für andere Fragmente aus den Schriften Isaaks verwendet er die englische Übersetzung von A. Wensick (Amsterdam 1923), welche aus dem syrischen Originaltext übertragen ist. Gouillard zieht auch einige Texte der Wüstenväter heran, welche bisher von keiner Philokalie wiedergegeben worden sind, und zwar einige Fragmente aus den „Apophtegmata Patrum“ (vgl. PG 65) oder nur koptisch unter dem Namen von Makarios dem Ägypter überlieferte Texte, die er selbst übersetzte.³⁴ Die zweite französische Ausgabe der Philokalie entstand in den Jahren 1979 bis 1989, herausgegeben wurde sie von B. Bobrinskoy. Sie enthält den vollständigen Text der griechischen Philokalie, der aus dem Original übersetzt wurde.³⁵

³⁰ Vgl. J. Gouillard, 'Petite Philocalie' de la Prière du cœur, Paris 1953 (³1979); Zit. nach der uns vorliegenden rumänischen Übersetzung von Ilie und Ecaterina Iliescu, 'Mica Filocalie' a rugăciunii inimii, Bukarest o. J. (erschien 1998), S. 10 f.

³¹ Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart.

³² The Philokalia. The Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth.

³³ Vgl. Anm. 15.

³⁴ Vgl. J. Gouillard, 'Petite Philocalie' de la Prière du cœur, Paris 1953 (³1979); Zit. nach der uns vorliegenden rumänischen Übersetzung von Ilie und Ecaterina Iliescu, 'Mica Filocalie' a rugăciunii inimii, Bukarest o. J. (erschien 1998), S. 76.

³⁵ Philocalie des Pères Neptiques, 9 Bde, Bégrolles-en-Mauges 1979-1989.

In deutscher Sprache gab es schon 1952 eine Anthologie dieser Texte, herausgegeben, ausgewählt und übersetzt von Matthias Dietz, eingeleitet von I. Smolitsch.³⁶ Diese Ausgabe folgt auch der Russischen Philokalie und bietet eine sehr kleine Auswahl. Eine zweite deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel „Byzantinische Mystik“ in den letzten Jahren in zwei Bänden in der Bearbeitung von Klaus Dahme. Diese Ausgabe folgt zwar den griechischen Originaltexten, stellt aber auch nur eine sehr bescheidene Auswahl von Texten zur Verfügung. Die zweibändige Dahme-Ausgabe ist nach Zeitperioden gegliedert. Band 1 bietet „Das Erbe der Mönchsväter“ (Salzburg 1989), Band 2 „Die Lehre von der geistlichen Stille“ (Salzburg 1995).

Schließlich erschien in den Jahren 1982 bis 1987 eine italienische Ausgabe in vier Bänden, welche die Übersetzung der griechischen Philokalie enthalten. Diese wurden von B. Artioli und Fr. Lovato (Turin) herausgegeben.³⁷

2. Vater Dumitru Stăniloae (1903-1993) - Person und Werk im Überblick

2.1 Herkunft und Studienzeit

Der mittlerweile weit über konfessionelle oder nationale Grenzen hinaus bekannte rumänische orthodoxe Theologe und Priester Dumitru Stăniloae wurde am 16. November 1903 in der rumänischen Ortschaft Vlădeni, einem kleinen Dorf in Transilvanien neben der Stadt Braşov/Kronstadt, geboren.³⁸ Im Jahre 1922 schrieb sich der junge Dumitru Stăniloae an der orthodoxen Fakultät in Cernăuţi/Czernowitz in der Nordbukowina ein. Im nächsten Jahr schon wechselte er aber die Fakultät und begann, Philologie an der Universität Bukarest zu studieren. Schon nach einem Semester jedoch wechselte er erneut zur orthodoxen Theologie über, vor allem unter dem Einfluss des Erzbischofs und Metropoliten von Sibiu, Nicolae Bălan († 1955). Nun studierte er in Sibiu orthodoxe Theologie und legte 1927 erfolgreich die Lizentiatenprüfung ab.

In den Jahren 1927 bis 1928 ging Stăniloae zum Auslandsstudium nach Athen, wo er die zeitgenössische griechische Theologie gründlich studierte. Im Herbst 1928 studierte er in München weiter, wo er die damals den Protestantismus dominierende wie allgemein populäre Dialektische Theologie kennen lernte. Anschließend promovierte

³⁶ Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, (Klassiker der Meditation), Zürich-Einsiedeln-Köln 1981.

³⁷ La Filocalia a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto.

Eine systematische bibliographische Auflistung findet man bei Th. Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, S. 91f. (Anm. 147). Es ist Nikolaou sehr Recht zu geben, wenn er - gerade angesichts der mittlerweile sehr guten Ausgaben in England, Frankreich und Italien - festhält: „Es fällt hierbei auf, dass eine deutsche Übersetzung mit Kommentar, ähnlich wie die Ausgaben in englischer, französischer und italienischer Sprache, ein Desiderat ersten Ranges darstellt.“

³⁸ Unsere Darstellung zur Biographie stützt sich vor allem auf Mircea Păcurariu, Pr. Prof. Acad. Dumitru Stăniloae. Câteva coordonate biografice (=Vater Prof. acad. Dumitru Stăniloae. Einige biographische Koordinaten), in: *Orthodoxe Theologische Fakultät "Andrei Şaguna" Sibiu (Hg.), Persoana şi comuniune (=Person und Gemeinschaft), Festschrift für Dumitru Stăniloae, Sibiu/Hermannstadt 1993, S. 1-19 (abgekürzt FS Stăniloae).*

Stăniloae an der Orthodoxen Theologischen Fakultät von Czernowitz im Jahre 1928 mit einer Arbeit über den Patriarchen Dositheos von Jerusalem (17./18. Jh.)³⁹. In der Zeit von 1929 bis 1930 befand er sich an den Universitäten von Berlin, Paris, Belgrad und Konstantinopel zu verschiedenen Forschungsaufenthalten.

2.2 Die akademische Laufbahn von Dumitru Stăniloae in Sibiu/Hermannstadt bis zum abrupten Ende nach der kommunistischen Machtübernahme (1929-1946)

Ab September 1929 begann Stăniloae, an der Theologischen Akademie „Andrei Șaguna“ in Sibiu zu lehren, unter anderem Dogmatik, Apologetik, Pastoraltheologie und Altgriechisch. Am 1. Januar 1934 wurde er Herausgeber der wichtigen kirchlichen Zeitung „Telegraful Român“ aus Sibiu. Diese Funktion hatte Stăniloae bis 1945 inne. In dieser Zeit verfasste er über 350 Zeitungsartikel. Von 1936 bis 1946 war Stăniloae schließlich auch Rektor der Theologischen Akademie von Sibiu.

Bereits in seiner frühen Phase zwischen 1930 und 1939 veröffentlichte er wichtige Bücher, die sich vor allem zur Frage der orthodoxen rumänischen Identität äußern. So erschien zum Beispiel 1939 ein Sammelband unter dem Titel „Ortodoxie și Românism“⁴⁰ mit Aufsätzen und Essays der 30er Jahre zur nationalen Frage.

Neben der Bemühung um den Nachweis der wechselseitigen Bedingung von Orthodoxie und nationaler Identität bei den Rumänen faszinierten auch große klassische orthodoxe Theologen wie Gregor Palamas den jungen Theologen. Bereits während der Studienzeit hatte er sich zum Ziel gesetzt, die Handschriften mit Werken des Gregor Palamas (1296-1359) zu sammeln und herauszugeben. Da er aber mit anderen Aufgaben zu beschäftigt war, hat er nicht viel in dieser Hinsicht erreichen können. Er hat jedoch 1929/30 einen wichtigen Aufsatz über die Theologie des Gregor Palamas verfasst⁴¹ und 1932-33 zwei seiner Traktate in die rumänische Sprache übersetzt. Schließlich veröffentlichte er nach zehn Jahren intensiver Reflexion ein bahnbrechendes Werk über die Person und die Theologie des Gregor Palamas unter dem Titel „Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama cu trei tratate traduse“⁴² (Sibiu 1938). Im Laufe des Jahres 1943 erschien in Sibiu ein anderes Hauptwerk seiner frühen Zeit in Sibiu/Hermannstadt mit dem Titel „Iisus Hristos sau Restaurarea omului“⁴³.

³⁹ Dositheos von Jerusalem (1641 - 1707); griech.-orth. Patriarch von Jerusalem (seit 1669), führende Gestalt in der neueren griechisch-orthodoxen Kirche. Er errichtete 1680 in Jassy eine griech. Druckerei, um den theologischen Einfluss der Lateiner im Orient zu begegnen. 1672 berief er eine Synode ein, um den Einfluss calvinisierender orthodoxer Theologie zurückzudrängen. Verfasser polemischer Schriften gegen die römisch-katholische Kirche, das Papsttum und den Calvinismus.

⁴⁰ =Orthodoxie und „Rumänentum“; Sibiu 1939. Ein Werkeverzeichnis Stăniloaes (auch der neu aufgelegten Bücher) bieten *Gheorghe Anghelescu/Ioan I. Ică jr.*, *Părintele Prof. Acad. Dumitru Stăniloae. Bibliografie sistematică*, in: FS Stăniloae (vgl. Anm. 38) S. 20-67.

⁴¹ *Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama* (=Der Weg zum göttlichen Licht beim heiligen Gregor Palamas), Jahrbuch der Theologischen Akademie Andrei (Șaguna) VI (=AATA), 1929/30, S. 55-77.

⁴² =Leben und Lehre des hl. Gregor Palamas mit drei übersetzten Traktaten; in der Neuauflage von 1993 sind vier Traktate in rumänischer Übersetzung beigegeben.

⁴³ =Jesus Christus oder die Wiederherstellung des Menschen, (Neuauf. Ed. Omniscope), Craiova 1993.

2.3 Die Jahre in Bukarest (1946-1993)

Die politischen Ereignisse unterbrachen das fruchtbare Wirken Stăniloae in Sibiu. Nach seiner vom neuen Regime in Bukarest direkt erzwungenen Absetzung als Rektor der Akademie und seiner Versetzung nach Bukarest kam sein publizistisches Wirken erst einmal länger zum Erliegen. Stăniloae galt als entschiedener Gegner des Regimes und enger Verbündeter rechts stehender national-konservativer Intellektueller, die sich um Nichifor Crainic⁴⁴ sammelten.

In den Jahren 1946-1947 hielt Stăniloae eine wichtige Vorlesung über die orthodoxe Konzeption zu christlicher Askese und Mystik an der Theologischen Fakultät in Bukarest. Der Text erschien in einer umfangreichen Bearbeitung und Erweiterung erstmalig 1981 als dritter Band der dreibändigen Sammlung „Teologia morală ortodoxă“⁴⁵ (Hg. Metropolit Nicolae Mladin u. a.; Bukarest 1978 ff.). In diesem Werk argumentiert Stăniloae durchgehend auf der Basis der Philokalie. Nach der Wende von 1989 erschienen drei Neuauflagen dieses Buches, eine 1992 und gleich zwei 1993.⁴⁶ Das Hauptwerk der Zeit um 1946/47 bleibt aber die Erarbeitung des ersten Bandes der „Rumänischen Philokalie“⁴⁷.

Die politische Situation im Land forderte auch von Dumitru Stăniloae ihren Tribut. Von 1958 bis 1963 kam der große Theologe für fünf Jahre in politische Gefangenschaft. Seine theologische und publizistische Arbeit kam völlig zum Erliegen, die Arbeit an der „Rumänischen Philokalie“ stockte für Jahrzehnte.

Mitte der 60er Jahre lockerten sich die politischen Bedingungen in Rumänien etwas. Dies hatte auch für Dumitru Stăniloae, der unter anderem durch seine Übersetzung und Edition der „Philokalia“ im Westen bereits bekannt geworden war, positive

⁴⁴ 1889-1972. Bedeutender Theologe, Poet, Essayist, Philosoph, Journalist und Politiker. Professor für Geschichte religiöser (Gegenwarts-)Literatur mit Lehrstuhl an den Orthodoxen Fakultäten in Chişinău/Kischinev (1927-1932) und Bukarest (1932-1941). Nach Umwidmung Lehrstuhl für Asketik und Mystik in Bukarest (1941-1944). Abgeordneter und zeitweise nationaler Propagandaminister (1940/41). 1944-1947 als zu Haft verurteilter Gegner des kommunistischen Regimes im Untergrund, versteckt im Kloster Sâmbata de Sus, 1947-1962 politische Haft, u. a. im berüchtigten Polit-Gefängnis Aiud. Herausgeber der Zeitschrift „Gândirea“ (=Das Denken), des Hauptorgans der Philosophie des Traditionalistischen Denkens, dessen führender Kopf er war. Stăniloae war dieser Zeitschrift und Nichifor Crainic persönlich sehr verbunden. Vor seiner Haft war Crainic Autor zahlreicher maßgeblicher theologischer und religionsphilosophischer Werke. Vgl. *Mircea Păcurariu*, *Dicţionar Teologilor Român (DTR; =Lexikon rumänischer Theologen)*, Bukarest 1996, S. 129 f.

⁴⁵ =Orthodoxe Moraltheologie.

⁴⁶ Die Ausgabe von 1992 ist eine inhaltlich unveränderte Neuauflage der Originalausgabe von 1981, die vom Bibel- und Missionsinstitut des Patriarchats der Rumänischen Orthodoxen Kirche herausgegeben wurde. Anlässlich seines 90. Geburtstages, den Dumitru Stăniloae jedoch nicht mehr erlebte, erschienen parallel zwei weitere Auflagen. Die Ausgabe von Alba Iulia/Karlsburg teilt das Werk in zwei Bände und enthält ein zusätzliches Unterkapitel. Die zweite Ausgabe von 1993 wurde nach Vorlesungsmanuskripten von Sandu Frunză erstellt und erschien in Cluj/Klausenburg. Der Titel dieser Ausgabe lautet „Ascetica şi Mistica creştină sau Teologia vieţii spirituale“ (=Christliche Asketik und Mystik oder Theologie des geistlichen Lebens), Cluj 1993. Die von Frunză zum Lob der eigenen Ausgabe etwas zu sehr betonte „Zensur“ der Ausgabe von 1981 (Spiritualitatea ortodoxă; = Orthodoxe Spiritualität) bestand hauptsächlich im Austauschen des Begriffes Mystik gegen Spiritualität und dem Weglassen einiger Teile. Dafür steht in den „offiziellen“ Ausgaben von 1981 und 1992 und der anderen Neuauflage von 1993 eine umfangreiche Einleitung zu lesen, in denen sich Stăniloae auch konfessionsübergreifend mit dem Phänomen der christlichen Askese und Mystik befasst und die Möglichkeit der Theosis überhaupt thematisiert. Diese umfangreichen zusätzlichen Erwägungen darf man als mystische Prolegomena charakterisieren. So hat Stăniloae selbst in der Ausgabe von 1981/92 gewissermaßen sein letztes Wort zum Thema gesprochen.

⁴⁷ Vgl. Abschnitt 3 der vorliegenden Arbeit.

Auswirkungen. Nach der Entlassung aus der Haft hat Stăniloae einige Zeit als Sekretär in der Metropolitanverwaltung von Bukarest und als Betreuer für Doktoranden am Theologischen Institut Bukarest gearbeitet. Nach vielen „stillen Jahren“ konnte er nun auch wieder Bücher publizieren.

In den Jahren 1981 bis 1996 veröffentlichte Stăniloae rumänische Übersetzungen patristischer Autoren (teilweise postum) in der Reihe PSB⁴⁸. Dies waren unter anderem Schriften von Gregor von Nyssa (334 - 394; 1981, in Zusammenarbeit mit Pr. Ioan Buga), Maximus dem Bekenner (580 - 662; 2 Bde, 1983/1990), Athanasios dem Großen (um 295 - 373; 2 Bde, 1987-88) und Kyrill von Alexandrien (gest. 444; 4 Bde, 1990-2000).

Außerhalb der Reihe PSB erschienen als Übersetzungsarbeiten von Stăniloae:

Symeon der Neue Theologe (949 - 1022), *Die Hymnen*, in: *Studii de Teologie Dogmatică ortodoxă*, Craiova 1991, S. 304-705,

Gregor der Theologe (ca. 330 - 390), *Die fünf theologischen Reden*, Bukarest 1993, Postum: *Dionysios Areopagites* (vermutlich 5./6. Jh.), *Sämtliche Werke*, Bukarest 1996 (Hg. Constanța Costea).

Als wichtigste theologische Werke erschienen in der Spätphase:

Teologia Dogmatică ortodoxă, 3 Bde, Bukarest 1978⁴⁹,

Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă, Craiova 1986⁵⁰,

Iisus Hristos - Chipul nemuritor a lui Dumnezeu, Craiova 1987⁵¹,

Studii de Teologie Dogmatică ortodoxă, Craiova 1991⁵²,

Reflexii despre spiritualitatea poporului român, Craiova 1992⁵³.

Zum Spätwerk von Dumitru Stăniloae gehören noch mehrere Bücher in Interviewform (rum. *Convorbirii*) mit verschiedenen Persönlichkeiten der rumänischen Gegenwartskultur und der Gesellschaft, z. B. von Archimandrit Ioanichie Balan (Hg., *Convorbiri duhovnicești*⁵⁴, 2 Bde, Neamț 1984/1988), und Sorin Dumitrescu (Hg., *Șapte dimineți cu Părintele Stăniloae*⁵⁵, Bukarest 1992). In den 70er Jahren reiste Dumitru Stăniloae in verschiedene Länder der Welt und nahm an Konferenzen über verschiedene Themen der orthodoxen Theologie und Spiritualität teil. So besuchte er unter anderem Deutschland, England, die USA, Frankreich und Italien.

Im Alter von fast 90 Jahren starb Prof. Dr. Dumitru Stăniloae am 5. Oktober 1993. Er wird als einer der größten, fruchtbarsten und wichtigsten orthodoxen Theologen des 20. Jhs in die Theologiegeschichte eingehen, dessen Werk besonders vor seinem

⁴⁸ *Patriarchat der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (Hg.), *Părinți și Scriitori Bisericești* (PSB; = Kirchenväter und -schriftsteller), Bukarest 1979 ff.

⁴⁹ = Orthodoxe Dogmatik, Neuauflage Bukarest 1996/97. Dt.: Orthodoxe Dogmatik, übers. von Hermann Pitlers, Bd. 1, (ÖTh 12), Zürich-Einsiedeln-Köln-Gütersloh 1985; Bd. 2, (ÖTh Bd. 15), Zürich-Gütersloh 1990; Bd. 3, (ÖTh 16), Solothurn-Düsseldorf-Gütersloh 1995.

⁵⁰ = Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie. Das Werk bietet einen umfassenden Liturgie-Kommentar sowie Beiträge über liturgische Spezialthemen (Ikonographie, gottesdienstlicher Raum etc.).

⁵¹ = Jesus Christus - Das unsterbliche Ebenbild Gottes, Neuauflage Bukarest 1995 (in zwei Bänden).

⁵² = Studien zur orthodoxen Dogmatik. Enthält lange Beiträge über die Christologie von Maximus und die orthodoxe Anthropologie und die Übersetzung der Hymnen von Symeon dem Neuen Theologen.

⁵³ = Reflexionen über die Spiritualität des rumänischen Volkes. Das Werk deutet Lebensäußerungen des rumänischen Volkes als besonderen Ausdruck der orthodoxen Identität der Rumänen und entwickelt daraus ein „Nationalethos“.

⁵⁴ = Geistliche Gespräche; Neuauflage 1993-95.

⁵⁵ = Sieben Morgengespräche mit Vater Stăniloae.

zeitgeschichtlichen Hintergrund als außerordentlich gelten darf. In der rumänischen Orthodoxie und darüber hinaus gilt er bereits jetzt als eine Art zeitgenössischer Kirchenvater. Sein reiches Schaffen, seine Theologie, aber auch seine persönliche Frömmigkeit, sein Charisma und seine menschliche Ausstrahlung haben zu dieser allgemeinen Wertschätzung gleichermaßen beigetragen.

3. Die „Rumänische Philokalie“ (1946-1991) von Dumitru Stăniloae

Zu den bedeutendsten Leistungen im theologischen Werk von Dumitru Stăniloae gehört zweifelsohne seine Übersetzungsarbeit an den Philokalia-Texten, die er in einer zwölfbändigen Ausgabe dem rumänischen Publikum zwischen 1946 und 1991 neu zugänglich machte. Inhaltlich setzte er vor allem durch die Auswahl der Autoren ganz eigene Akzente und nahm beispielsweise auch Autoren neu auf. Insgesamt schuf er die größte Sammlung von Philokalia-Texten überhaupt. Allein in den zwölf Bänden seiner Philokalie kommt Stăniloae auf eine Übersetzungsleistung von rund 6000 Druckseiten, unabhängig von seinen anderen Übersetzungen.

3.1 Die Entstehungsgeschichte der „Rumänischen Philokalie“

3.1.1 Die Anfänge

In den 40er Jahren unseres Jahrhunderts entdeckte Dumitru Stăniloae für sich die griechische Ausgabe der Philokalie von Venedig (1782), allerdings nur in der zweiten Auflage von Athen (1893).⁵⁶ Zu dieser Entdeckung gelangte er durch einen seiner ehemaligen Studenten, und zwar den inzwischen Mönch gewordenen Arsenie Boca. Dieser hatte die griechische Philokalie von einer Reise in die Mönchsrepublik Athos mitgebracht. Er zeigte sie Stăniloae, der davon begeistert war. Sofort ergriff Stăniloae die Initiative, um diesen patristischen Schatz auch dem rumänischen Publikum zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck stellte er einigen seiner Fachkollegen aus der Theologischen Akademie Sibiu dieses Werk vor mit dem Gedanken, es gemeinsam ins Rumänische zu übertragen. Leider hat er keine positive Reaktion auf seine Initiative erfahren, so dass er mit dem gesamten Projekt auf sich alleine gestellt blieb.⁵⁷

Also begann Stăniloae, die asketisch-mystischen Werke der griechischen Philokalie eigenständig ins Rumänische zu übersetzen. Bei dieser Arbeit folgte er, was die Reihenfolge der Autoren betrifft, in der Regel der griechischen Ausgabe. Er nahm aber die Einführungen und die kurzen biographischen Notizen und Anmerkungen des Nikodemos Hagiorites nicht mit auf, sondern erstellte eigene Einleitungen und fügte in der Form von Fußnoten zitierte Bibelstellen und persönliche Bemerkungen den Texten bei. In den Jahren 1946-48 erschienen die ersten vier Bände in Sibiu unter dem Titel „Filocalia sfintelor nevoitate ale desăvîrșirii sau culegere din scrierile sfinților părinți,

⁵⁶ Vgl. D. Stăniloae, Rumänische Philokalie I, Bukarest ³1999, S. 6.

⁵⁷ So Stăniloae selbst im Rückblick, vgl. I. Monahul (Hg.), Darurile Filocalie (=Die Gaben der Philokalie), Bacău 1996, S. 14.

care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvîrși“⁵⁸. Diese stellten etwa die Hälfte des Gesamtumfanges der griechischen Philokalie dar.

3.1.2 Probleme der Edition im Zeitraum des Kommunismus

Das Mitte der 40er Jahre in Rumänien an die Macht gelangte kommunistische Regime machte nach 1948 die Veröffentlichung weiterer Bände mit Texten der Kirchenväter (v. a. der Philokalia-Texte) für geraume Zeit unmöglich.⁵⁹ Stăniloae übersetzte weiter, konnte jedoch das Ergebnis seiner Arbeit nicht veröffentlichen. Erst im Jahre 1976 durfte ein fünfter Band mit Texten der griechischen Philokalie in der rumänischen Übersetzung von Stăniloae erscheinen. Anlass dazu war, dass der damalige Chefredakteur der Zeitung „Tribuna României“, Paul Anghel, beim Generaldirektor des Kultusdepartements, Gheorghe Nenciu, in dieser Hinsicht vermittelt hatte. Paul Anghel überzeugte Gheorghe Nenciu davon, dass das Erscheinen der rumänischen Philokalie von dem inzwischen weltweit bekannt gewordenen rumänischen Professor der Theologie Dumitru Stăniloae ein wirksames Mittel für die Propaganda des politischen Regimes wäre. Dadurch könne nämlich nach außen die religiöse Freiheit in Rumänien sichtbar demonstriert werden.⁶⁰ So kam es, dass von 1976 bis 1981 weitere fünf Bände der rumänischen Philokalie gedruckt werden konnten, Erscheinungsort war nun jedoch die Hauptstadt Bukarest, nicht mehr Sibiu.

3.1.3 Der Abschluss der Arbeit nach der Wende von 1989 und der Beginn der Neuauflage in den 90er Jahren

Die Aufnahme von Texten der griechischen Philokalie findet mit dem achten Band in der rumänischen Philokalie ihren Abschluss⁶¹. Die letzten beiden Bände 11 und 12 erschienen schließlich nach der politischen Wende von 1989. Band 11 erschien in Rom (1990), Band 12 wieder in Bukarest (1991). Damit fand das grandiose Übersetzungswerk von Dumitru Stăniloae seinen gebührenden Abschluss.

Im Jahre 1992 begann auch schon eine Neuauflage der rumänischen Philokalie. Dafür waren vor allem zwei Gründe ausschlaggebend. Zum einen waren die zwischen 1946 und 1991 erschienenen Bände in sehr kleinen Auflagen gedruckt worden. Diese konnten weder die Forschung ausreichend bedienen, noch der Nachfrage von Laien Genüge leisten. Die Philokalie war in Rumänien ein echter „Verkaufsschlager“. Die orthodoxen Christen Rumäniens identifizierten sich rasch mit der Übersetzungsarbeit ihres größten Theologen. Außerdem war die rumänische Philokalie inzwischen sehr vielen Lesern und Forschern außerhalb Rumäniens bekannt geworden.

⁵⁸ „Die Philokalie der heiligen asketischen Bemühungen zur Vervollkommenung, oder Sammlung aus den Schriften der heiligen Väter, die zeigen, wie sich der Mensch reinigen, erleuchten und vervollkommen kann“.

⁵⁹ Zum historischen Hintergrund und der Kirchenverfolgung im Zeitraum des Kommunismus in Rumänien vgl. M. Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, (Oikonomia 33), Erlangen 1994, S. 575-586.

⁶⁰ Dies überliefert D. Zamfirescu, *Biruința unei idei* (=Der Sieg einer Idee), in: ders. (Hg.), *Paisianismul - un moment românesc în istoria spiritualității europene* (=Der Paisianismus - ein rumänisches Moment in der Geschichte der europäischen Spiritualität), (Tagungsbeiträge des Ersten Internationalen Ökumenischen Kongresses zum Thema „Paisij Velickovski, seine geistige Bewegung und sein Erbe“, Magnano/Italien, 20.-23. September 1995), Bukarest 1996, S. 32, Anm. 6.

⁶¹ Vgl. Abschnitt 3.2.

Leider konnten zunächst wegen verschiedener Motive nur die ersten fünf Bände in den Jahren 1992 bis 1995 im Verlag „Harisma“ (Bukarest) neu erscheinen. Für eine Neuauflage der gesamten rumänischen Philokalie verbürgte sich 1997 der finanzkräftige renommierte Bukarester Verlag „Humanitas“. Im selben Jahr erschien auch bereits der erste Band aus dem Humanitas-Verlag, allerdings war dies der sechste Band in der Gesamtfolge der umfangreichen Kollektion.⁶²

3.1.4 Die „Filocalica“ im Verlag „Deisis“ (Sibiu) ab 1998 als Fortsetzung der rumänischen Philokalie durch Ioan I. Ică jr.

Im Herbst 1998 startete eine Art Fortsetzung und Vervollständigung der rumänischen Philokalie von Dumitru Stăniloae im Verlag „Deisis“ in Sibiu unter der Obhut von Ioan I. Ică jr.

Es erschienen bis jetzt drei Bände der neuen Reihe, die sich „Filocalica“ nennt.⁶³ Darin wurden bisher Werke von Symeon dem Neuen Theologen veröffentlicht. Weitere Bände mit Werken Symeons sollen folgen. Danach sollen zunächst noch Schriften folgender Autoren erscheinen: Niketas Stethatos, Isaak von Ninive (der Syrer; Teil 2 der asketischen Reden, welche erst spät im Original wiederentdeckt wurden⁶⁴), Theoleptos von Philadelphia und Euagrios Pontikos.⁶⁵

Das Ziel der Serie „Filocalica“ ist Ioan I. Ică jr. zufolge „eine stufenweise Veröffentlichung sämtlicher Werke der wichtigsten philokalischen Autoren mit Ausnahme derer freilich, welche Dumitru Stăniloae selbst schon in seiner Philokalie veröffentlicht hat“⁶⁶. Dazu werden die neuesten und besten kritischen Textausgaben verwendet.⁶⁷ Ioan I. Ică jr. erweist sich damit als fest in der rumänischen philokalischen Tradition verwurzelt, die von Paisij Velickovski bis Dumitru Stăniloae reicht.

⁶² 1997 erschien Band 6, 1998 ebenfalls Band 6 im zweiten Druck, 1999 die Bände 1, 7, 2 und 3 in Neuauflage. Die Edition soll fortgeführt werden und wird von dem Bukarester Priester und Universitätsdozenten *Vasile Răducă* betreut.

⁶³ Dies sind (Stand Frühjahr 2000):

- a) Sf. Simeon Noul Teolog, Scrieri, Bd. 1, Sibiu 1998 (=Symeon der Neue Theologe, Schriften).
- b) *Vietele, povăţuirile şi testamentele stareţilor Gheorghe şi Calinic de la Cernica*, Sibiu 1999 (=Leben, Lehre und Vermächtnis der beiden Starzen Gheorghe und Calinic von Cernica). Dieses Werk enthält verschiedene Schriften dieser beiden Bukarester Mönchsväter. Daraus wird ersichtlich, dass die neue Reihe nicht nur die klassischen philokalischen Autoren berücksichtigt, sondern auch Werke neuerer Autoren. Hier handelt es sich um den heiligen Starez Gheorghe († 1806) von Cernica und den heiligen Bischof Calinic († 1868), ebenfalls aus dem Bukarester Kloster Cernica.
- c) Sf. Simeon Noul Teolog, Scrieri, Bd. 2, Sibiu 1999 (s. o.).

⁶⁴ Es ist wohl davon auszugehen, dass Stăniloae nicht bekannt war, dass seine Übersetzung nur den ersten Teil der asketischen Reden des großen ostsyrischen Mystikers Isaak von Ninive wiedergibt. Er hat dieses Werk von Isaak von Ninive in der alten byzantinisch-griechischen Fassung (9. Jh.) übersetzt und im zehnten Band der Rumänischen Philokalie (Bukarest 1981) veröffentlicht. Der Orientalist Sebastian Brock hat den zweiten Teil der asketischen Reden des Isaak erst vor einigen Jahren überhaupt entdeckt und der Forschung zugänglich gemacht.

⁶⁵ Vgl. Sf. Simeon Noul Teolog, Bd. I, Sibiu 1998, Vorwort von I. Ică jr., S. 6, Anm. 3.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Z. B. „Sources chrétiennes“ (Paris 1941 ff).

3.2 Aufbau und Inhalt der rumänischen Philokalie von Dumitru Stăniloae

3.2.1 Systematischer Überblick über den Inhalt der einzelnen Bände

Die rumänische Philokalie in der Übersetzung von Dumitru Stăniloae umfaßt zwölf Bände, die zusammen über sechstausend Seiten stark sind. Die Originalausgaben erschienen wie folgt:

- Bd. 1-4: Sibiu 1946, 1947, 1948 (Bde 3 und 4);
- Bd. 5-10: Bukarest 1976, 1977 (Bde 6 und 7), 1979, 1980, 1981;
- Bd. 11: Roman 1990; und
- Bd. 12: Bukarest 1991.

Die ersten vier Bände enthalten in etwa den Inhalt des ersten Bandes der griechischen Philokalie (Athen, 2. Aufl. 1893). Die Bände 5 bis 8 enthalten etwa die Texte aus Band II der genannten griechischen Ausgabe. Die Texte der Bände 9 bis 12 finden sich nicht in der griechischen Urausgabe.

Die einzelnen Bände bieten Schriften folgender Autoren⁶⁸:

- Bd. 1: Antonios der Große, Euagrios Pontikos, Johannes Kassian, Neilos der Asket, Markos Eremita, Diadochos von Photike und Isaïas von Sketis;
- Bd. 2 u. 3: Maximos der Bekenner;
- Bd. 4: Thalassios der Lybier, Hesychios Sinaites, Philotheos Sinaites, Johannes von Karpathos, Johannes Damaskenos, Theodor von Edessa, Theognostos, Elias Ekdikos, Theophan Klimax und ein Fragment eines anonymen Autors über das Leben und die asketische Lehre des Abbas Philémon;
- Bd. 5: Petros von Damaskos und Symeon Metaphrastes (um 1000);
- Bd. 6: Symeon der Neue Theologe, Symeon der Fromme und Niketas Stethatos;
- Bd. 7: Nikephor Hesychastes, Theoleptos von Philadelphia, Gregor Sinaites und Gregor Palamas;
- Bd. 8: Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, Kallistos der Patriarch, Kallistos Angelikoudes, Kallistos Kataphygiotes u. a. kleinere Schriften sowie eine Studie über die Geschichte der hesychastischen Bewegung in Rumänien⁶⁹;
- Bd. 9: Dorotheos von Gaza und Johannes Klimakos⁷⁰;
- Bd. 10: Dieser Band enthält den ersten Teil der asketischen Reden des ostsyrischen Mystikers Isaak von Ninive („der Syrer“, gest. um 670)⁷¹;

⁶⁸ Wie von uns beschrieben und von Stăniloae selbst zugegeben, lagen dem rumänischen Theologen keine textkritischen Ausgaben vor. D. h., dass er sich einer Diskussion der Verfasserschaft der einzelnen Schriften naturgemäß nicht auf heutigem Erkenntnisstand stellt. Manche Verfasserangaben Stăniloaes bieten Anlass zu einer weitergehenden Diskussion, die aber den Rahmen der vorliegenden Würdigung der rumänischen Philokalie sprengen würde. Wir zitieren deshalb an dieser Stelle streng nach den Angaben Stăniloaes, ohne diese Angaben einer weiteren Diskussion zu unterziehen.

⁶⁹ Weil dieser Band ein vorläufiges Ende der rumänischen Philokalie darstellte, hat Stăniloae darin noch jene eigene abschließende Studie zur Geschichte des Hesychasmus und des Jesusgebetes in der rumänischen orthodoxen Tradition veröffentlicht (S. 555-587: *Isihăştii sau sihaştri şi rugăciunea lui Iisus în tradiţia ortodoxiei româneşti*). Später kam es jedoch zu weiteren Bänden.

⁷⁰ Im Jahre 1992 erschien eine von der Philokalie unabhängige Sonderausgabe von Johannes Klimakos.

⁷¹ Vgl. Anm. 64.

- Bd. 11: Antwortbriefe (über 800) der Schweigemönche Barsanuphios und Johannes von Gaza;
 Bd. 12: Isaias von Sketis (29 asketische Reden)⁷².

3.2.2 Der Ansatz des Herausgebers bei der Edition der rumänischen Philokalie

Dumitru Stăniloae beschreibt im Vorwort zum ersten Band von 1946, was ihn dazu bewegt hat, die rumänische Philokalie herauszugeben und welche Probleme es dabei vom wissenschaftlichen Standpunkt her gegeben hat. Nachdem er die Vorlage seiner rumänischen Philokalie, also die zweite Auflage der griechischen Philokalie von 1893, kurz beschreibt, erklärt er, dass es leider keine modernen kritischen Textausgaben dieser Schriften gebe⁷³. Er nennt aber zwei Ausnahmen, und zwar die hundert „Capita ascetica“ des Diadochos von Photike, und den Traktat „De oratione“ des Euagrios Pontikos, gibt jedoch zu, dass er auch zu diesen modernen kritischen Textausgaben keinen Zugang hatte.

Weiter teilt er dem Leser mit, dass er die Textausgabe in der P. G. von Migne zum Vergleich herangezogen und - falls vorhanden - auch lateinische Parallelübersetzungen damit verglichen hat.⁷⁴ Weiterhin bemerkt er, dass der textkritische Vergleich dadurch schwierig sei, dass die P. G. von Migne diese Texte aus der griechischen Philokalie übernommen habe.⁷⁵ Mit anderen Worten gab es für ihn keine ausreichende Möglichkeit, textkritisch zu vergleichen und zu arbeiten.

Zu seinen Beweggründen, diese Art von Texten auch ohne detaillierte Textkritik ins Rumänische zu übersetzen und herauszugeben, teilt Stăniloae mit, dass die Übersetzung dieses „Schatzes der orthodoxen Spiritualität“ ins Rumänische nicht erst in Jahrzehnten oder Jahrhunderten erfolgen dürfe, bis es wenigstens zu einem Teil dieser Schriften sehr gute kritische Ausgaben geben würde. Er ist überzeugt, dass der rumänische Leser selbst aus unvollkommenen Übersetzungen solcher Texte die Lehren des geistlichen Lebens im orthodoxen Sinne kennen lernen könnte.⁷⁶

Die Motivation zur Übersetzung und Herausgabe der Philokalia-Texte war also für ihn nicht nur intellektueller oder theologisch-wissenschaftlicher Art, sondern auch und gerade eine Frage und ein Bedürfnis der Spiritualität. In der Orthodoxen Kirche ist jeder Christ verpflichtet, dem Ideal der ethischen Vollkommenheit nachzustreben. Dieses kann jedoch nur geschehen, indem man für die eigene Läuterung von den Lasten kämpft. Doch um dieses zu erreichen, braucht der Mensch eine genaue Anleitung. Es bedarf eines genauen Planes, um die bösen Gedanken bis zur Leidenschaftslosigkeit auszumerzen, denn „es reicht nicht, dem Menschen mit gütigen Worten zu sagen, er solle doch nach dem Willen Gottes leben, sondern er muss Schritt für Schritt angeleitet werden, wie er (...) vorzugehen hat, um sich im tugendhaften Leben zu stärken, das ihm den Weg zum Licht der Erkenntnis Gottes öffnet“⁷⁷.

⁷² Es handelt sich um denselben Autor, der auch im ersten Band der rumänischen Philokalie vertreten ist. Dort erscheint jedoch nur ein Fragment (s. o.), das 27 Capita über die Wachsamkeit enthält (Titel: Vom Wachen über den Geist), welches aus den 29 Reden stammt.

⁷³ NB: 1946! Heute gibt es solche kritischen Ausgaben in vielen Fällen.

⁷⁴ D. Stăniloae, Rumänische Philokalie I, Bukarest³ 1999, S. 7 f.

⁷⁵ D. Stăniloae, a.a.O., S. 8.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ D. Stăniloae, a.a.O., S. 9.

Die asketisch-mystische und die ethische Fragestellung berühren sich wesentlich, wenn Stăniloae programmatisch die Verbindung von Ethos und Erkenntnis als maßgeblich festhält und die Läuterung von den Leidenschaften als generelle ethische Forderung dem Mönchtum wie den Laien verordnet und als Adressaten seiner Übersetzungsarbeit angibt: „In erster Linie ist die Sammlung dieser Schriften an unsere Mönche gerichtet. Doch in der Orthodoxen Kirche glauben wir, dass es keine reine Trennung zwischen dem mönchischen Leben und dem christlichen Leben im allgemeinen gibt. Jeder ist gerufen, möglichst dem Ideal der Vervollkommenung entgegenzustreben, jeder ist verpflichtet zum Kampf zur Läuterung von den Leidenschaften und zum Erwerb der Tugenden, die in der Liebe kulminieren.“⁷⁸

Dumitru Stăniloae hat sehr viel Fleiß und Zeit angewandt, um die Philokalia-Texte zu übersetzen und herauszugeben. Dabei hat er sowohl darauf geachtet, eine ausgewählt ästhetische Sprache zu verwenden, als auch dem modernen Sprachgebrauch Rechnung zu tragen. Bei der Autorenauswahl der Bände 9 bis 12 hat er über die vorliegenden Philokalia-Ausgabe hinaus treffsicheres Gespür für asketisch-mystische Werke bewiesen.

Bei manchen Schriften handelt es sich um eine Neuübersetzung patristischer Texte im rumänischen orthodoxen Sprachfeld. Wie schon erwähnt, hat er zum Beispiel im neunten Band Schriften der Väter Dorotheos von Gaza (5. Jh.) und Johannes Klimakos (6./7. Jh.) veröffentlicht. Schriften der beiden genannten Väter waren aber bereits seit Jahrhunderten ins Rumänische übersetzt worden, sei es aus dem griechischen Original, sei es nach slawischen Versionen⁷⁹. So war die berühmte „Leiter zum Paradiese“ („Scala Paradisi“) des Johannes Klimakos schon 1618 von dem Mönch Barlaam (später Metropolit der Moldau) aus dem Slawischen ins Rumänische übersetzt worden.⁸⁰

Mit Isaak von Ninive (Band 10) ist schließlich auch die ostsyrische mystische Tradition in der rumänischen Philokalie vertreten, und zwar durch einen ihrer glänzendsten Theologen. Stăniloae hat aber, wie schon erwähnt⁸¹, nicht nach dem syrischen Original übersetzt, sondern nach einer alten griechischen Übersetzung. Diese griechische Übersetzung wurde erstmalig im Jahre 1770 von dem orthodoxen Gelehrten Nikkephor Theotokis in Leipzig und Paris veröffentlicht. Stăniloae verwendete für seine Übersetzung die Ausgabe von 1895 (Athen). Eine slawische Übersetzung dieser asketischen Reden erschien ebenfalls in Rumänien, und zwar 1816 im Kloster Neamț. 1819 folgte eine erste rumänische gedruckte Auflage desselben Werkes.⁸²

Die in Band 11 veröffentlichte Korrespondenz der Schweigemönche (Klausner) Barsanuphios und Johannes (6. Jh.) war auch schon früher, zumindest fragmentarisch, ins Rumänische übertragen worden.⁸³ Der Herausgeber der griechischen Philokalie

⁷⁸ D. Stăniloae, a.a.O., S. 8.

⁷⁹ Vgl. Abschnitt 1.2.3.

⁸⁰ Vgl. D. Zamfirescu, Biruința unei idei (=Der Sieg einer Idee), in: ders. (Hg.), Paisianismul - un moment românesc în istoria spiritualității europene (=Der Paisianismus - ein rumänischer Moment in der Geschichte der europäischen Spiritualität), (Tagungsbeiträge des Ersten Internationalen Ökumenischen Kongresses zum Thema „Paisij Velickovski, seine geistige Bewegung und sein Erbe“, Magnano/Italien, 20.-23. September 1995), Bukarest 1996, S. 32, Anm. 5.

⁸¹ Vgl. Anm. 64.

⁸² Dumitru Stăniloae verwendete für die Übersetzung in der Philokalie wie in „Orthodoxe Spiritualität“ (1981) und in seiner Dogmatik die Ausgabe in griechischer Sprache von J. Spetsieris (Athen 1895).

⁸³ Vgl. Abschnitt 1.2.3.

von 1782, Nikodemos Hagiorites, ist es gewesen, der auch diese Briefe im Hinblick auf eine spätere Veröffentlichung sorgfältig zusammengetragen hat. Das Werk fehlt in der griechischen und in der slawischen Philokalie. Der russische Bischof Feofan (der Klausner) hat es jedoch in seine russische Philokalie⁸⁴ aufgenommen.

Mit Band 12 findet die rumänische Philokalie ihren Ausklang. Hier bietet Stăniloae eine neue Gesamtübersetzung der 29 asketischen Reden des Mönchvaters Isaïas des Einsiedlers (von Sketis; 5. Jh.). Auch davon gab es schon früher eine rumänische Übersetzung.⁸⁵

Soweit der Überblick über Aufbau, Inhalt und Ansatz der rumänischen Philokalie von Dumitru Stăniloae. Das Werk ist epochal und monumental, es hat in der westlichen Theologie wie in der ökumenischen Begegnung bisher noch nicht die angemessene Beachtung gefunden.

3.3. Die Rezeption der Philokalie von Dumitru Stăniloae in der Gegenwart

Die orthodoxe Spiritualität und Theologie hat nach der politischen Wende von 1989 auch in Rumänien begonnen, eine breite Masse von Menschen verschiedenen Alters neu zu interessieren und zugleich zu faszinieren. Ein Zeichen dafür ist auch die überaus reiche Auswahl an völlig neuer Literatur und zum Teil neu aufgelegter Bücher aus diesem Gebiet, und zwar sowohl theologisch-wissenschaftlicher⁸⁶, als auch erbaulicher Art. Die Neuauflage der zwölf Bände der rumänischen Philokalie ist - wie beschrieben - in Angriff genommen worden, und die ersten Bände sind schon rasch nach dem Erscheinen auf dem Buchmarkt wieder vergriffen. Es mag westliche Beobachter überraschen, dass viele Leser, die an solcher Literatur interessiert sind, weder ausgebildete Theologen noch Mönche sind, sondern aufgeschlossene Laien, die mit der von Dumitru Stăniloae in diesem Jahrhundert neu erweckten hesychastischen Tradition nicht nur eine praktische Hilfe für das eigene Glaubensleben verbinden, sondern darin auch eine besondere Form rumänischer Spiritualität erkennen.

In den Jahren 1990/92 begann eine rege positive Rezeption in der Landespresse, und zwar nicht nur in der kirchlich-theologischen Publizistik, sondern auch im allgemeinen kulturell-gesellschaftlichen Bereich. Das Werk von Dumitru Stăniloae und besonders seine inzwischen weit über die Grenzen Rumäniens hinaus berühmte Edition der Philokalie und die dreibändige Dogmatik werden in breitem Umfang neu gewürdigt.

Im folgenden bieten wir stellvertretend nur ein paar wenige rumänische Stimmen zur Philokalie von Dumitru Stăniloae aus dem Sammelbändchen „*Darurile Filocaliei*“⁸⁷, in dem der Mönch Ignatie ein Florilegium von Meinungen zur rumänischen Philokalie gesammelt hat und wiedergibt.

⁸⁴ Vgl. Abschnitt 1.2.4.

⁸⁵ Vgl. Abschnitt 1.2.3.

⁸⁶ Z. B. N. Crainic, *Sfințenia - Împlinirea Umanului*, (= Die Heiligkeit - Die Erfüllung des Menschseins) Iași/Jassy 1993; Metropolit *Nicolae Mladin*, *Asceza și mistica paulină* (= Paulinische Askese und Mystik), Sibiu 1996; *Ders.* *Prelegeri de mistică ortodoxă* (= Vorlesungen über orthodoxe Mystik), Tirgu Mureș 1996; I. Gh Savin, *Mistica și Ascetica ortodoxă* (= Orthodoxe Asketik und Mystik), Sibiu 1996.

⁸⁷ I. Monahul (Hg.), *Darurile Filocaliei* (= Die Gaben der Philokalie), Bacău 1996, S. 57.

Victor Vladuceanu schreibt: „Die Philokalie ist wahrhaftig ein Werk für alle, eine allgemeine Anleitung auf dem Wege des Wachsens im Geiste und in der Wahrheit.“⁸⁸ Der bekannte rumänische Publizist Sorin Dumitrescu würdigt die gesellschaftliche Bedeutung der rumänischen Philokalie und hält fest: „Wenn vor fast 150 Jahren Alecu Russo⁸⁹, der sich in Klosterhaft befand, seinen Freund Kogălniceanu⁹⁰ darum bat, er möge ihm französische Zeitungen zusenden, weil er sich grauenhaft langweile mit den Schriften eines gewissen Ephraem des Syrers, welche er auf dem Dachboden des Klosters gefunden hatte (...), so gibt es heute ‚nicht wenige gebildete Laien, welche respektvoll und mit Behagen Passagen aus Maximus dem Bekenner, Johannes Klimakos oder Abbas Dorotheos zitieren‘ (Erzbischof Bartholomäus Anania von Cluj/Klausenburg); dieses Wachsen und Erwachsenwerden der rumänischen Kultur ist auch durch die außerordentliche Philokalia-Tätigkeit des Vaters der rumänischen Theologie zustande gekommen.“⁹¹

Ignatie beschreibt die überragende Wirkung der Philokalie Stăniloaes auf die verschiedensten christlichen Stände: „Aus der Menge der Übersetzungen von Vater Stăniloae bleibt die Philokalie ohne Zweifel die wertvollste und zugleich auch die am meisten geschätzte, sowohl bei den Laienchristen als auch vor allem bei den Mönchen und Nonnen in unseren rumänischen Klöstern und Sketen.“⁹² Der in ganz Rumänien bekannte und verehrte Archimandrit Teofil Păraian (Kloster Sâmbata de Sus, Kreis Braşov/Kronstadt), ein großer Volksprediger, der aufgrund seiner kraftvollen Verkündigung besondere charismatische Ausstrahlung besitzt, sagt über die rumänische Philokalie, dass sie „ein Denkmal der orthodoxen Kultur ist. Die Schriften der Philokalia waren ursprünglich Gelegenheitsschriften. Sie wurden weder von einem einzigen Menschen verfasst, noch für einen einzigen Menschen, sondern sie wurden von vielen Menschen für viele Menschen geschrieben.“⁹³

Diese wenigen erwähnten Zeugnisse der Rezeption der rumänischen Philokalie in der Gegenwart zeigen, dass diese Textsammlung nach wie vor außerordentlich große Ausstrahlung in der rumänischen Gesellschaft und Kultur besitzt, nicht nur in Theologie und Frömmigkeit. Sie gilt auch als ein prägendes epochales nationalsprachliches Übersetzungswerk. Die gebührende Würdigung der rumänischen Philokalie in der westlichen Theologie steht indes noch aus. Einen jüngsten Versuch hat der polnische Benediktinerpater Maciej Bielawski mit einer in Rom erarbeiteten Dissertation über die Theologie von Dumitru Stăniloae unternommen. Er deutet dessen theologisches Denken insgesamt vor dem Hintergrund der Philokalie als eine „philocalical vision of the world“⁹⁴.

⁸⁸ I. Monahul, a.a.O., S.59.

⁸⁹ Rumänischer Schriftsteller des 19. Jhs.

⁹⁰ Mihai Kogălniceanu (1817-1891), rumänischer Politiker und Historiker, mehrfach Ministerpräsident. Kurzbiographie bei Ekkehard Völkl, Rumänien. Vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart, Regensburg 1995, S. 263.

⁹¹ I. Monahul (Hg.), Darurile Filocalie (=Die Gaben der Philokalie), Bacău 1996, S. 76.

⁹² Ignatie Monahul, a.a.O., S. 30.

⁹³ Ignatie Monahul, a.a.O., S. 4.

⁹⁴ Darauf weist schon der Titel seiner Arbeit hin: The Philocalical Vision of the World in the Theology of Dumitru Stăniloae, Bydgoszcz 1997; rumänische Ausgabe: Părintele Dumitru Stăniloae - o viziune filocalică despre lume, übersetzt und mit einem Vorwort von Ioan I. Ică jr., Sibiu 1999. Vgl. hierzu besonders S. 49-57; 60-68; 120-127 (Seitenzahlen nach der uns vorliegenden rumänischen Ausgabe).

Angesichts der Wirkung und Bedeutung der Philokalie für die Orthodoxie und der rumänischen Philokalie ist es umso bedauerlicher, dass es zur Zeit überhaupt nur eine einzige wissenschaftlich ausgearbeitete Übertragung philokalischer Texte ins Deutsche durch Klaus Dahme gibt und dass die rumänische Philokalie von Stăniloae darin überhaupt nicht erwähnt wird. Hoffentlich wird dies in einer möglichen Neuauflage nachgeholt. Überhaupt bleibt zu hoffen, dass künftige Forschungsarbeiten auch im deutschsprachigen Raum zu einer gebührenden Würdigung der rumänischen Philokalie führen werden. In Frankreich wurde von Jean Gouillard schon in seiner Übertragung von Philokalia-Texten von 1979 die damals erst teilweise vorliegende Arbeit von Stăniloae erwähnt und gewürdigt.⁹⁵ Gouillard schrieb bereits damals: „Die Epoche der Philokalie ist nicht verloschen. Ab dem Jahre 1946 hat der Priester Prof. Dr. Dumitru Stăniloae sie in Sibiu in die rumänische Sprache übertragen. Das Werk, das von sehr gewichtigen Kommentaren begleitet wird, ist nun zum achten Band gelangt.“⁹⁶

⁹⁵ J. Gouillard, *„Petite Philocalie“ de la Prière du cœur*, Paris 1953 (³1979); Zit. nach der uns vorliegenden rumänischen Übersetzung von Ilie und Ecaterina Iliescu, *„Mica Filocalie“ a rugăciunii inimii*, Bukarest o. J. (erschien 1998), S. 3.

⁹⁶ J. Gouillard, a.a.O., S. 11 (NB: 1979!).

Die Rolle der Liturgie im Leben der Christen

von Vasile Cristescu, Iasi/Rumänien

Bei der interorthodoxen Konsultation in Edschmiadzin (Armenien) ist das Problem der Gegenwart der inneren Liturgie im Persönlichen Leben der Christen sowohl im öffentlichen, beruflichen, sozialen und familiären Engagement als auch im intimsten Leben behandelt worden.

Damals zeigte Bischof Anastasios Yannoulatos, dass die Liturgie in persönlichen und alltäglichen Situationen fortgesetzt werden sollte. Jeder Gläubige sei aufgerufen, eine persönliche Liturgie auf dem geheimen Altar des eigenen Herzens zu feiern und damit eine lebendige Verkündigung des Evangeliums für das weltliche Leben zu verwirklichen. Ohne diese Umsetzung bleibe das geistliche Leben unvollständig¹.

Das Problem der Liturgie im alltäglichen Leben, nämlich die Verbindung des öffentlichen Gebetes in der Kirche mit dem Gebet des privaten Lebens, ist eines der fundamentalen Probleme der christlichen Pastoraltheologie.

In Bezug darauf stellen sich folgende Fragen: Wie ist die Koexistenz des liturgischen Sonntages mit der nichtliturgischen Woche möglich? Wie sind die kurzen Momente des Gebets und die Zeitspanne, in der Gott im Herzen und im Leben des Menschen abwesend ist, miteinander zu vereinbaren?

Auf diese Fragen kann man nur antworten, wenn man an die Bedeutung des eucharistischen Opfers für die persönliche Erfahrung anknüpft. In der Liturgie werden die Heilstaten Christi zu gegenwärtigen Ereignissen, die uns ins Göttliche hineinheben können, wie O. Casel betont: „Ohne die Liturgie wäre die Heilstat Christi für uns ein vergangenes Geschehen, das uns nicht ergreifen und ins Göttliche hineinheben könnte“². Durch die Liturgie können wir aber in die Wirklichkeit der Urheilstat eintreten. In den gegenwärtigen Ereignissen der heiligen Liturgie erfahren die Christen die göttliche Liebe, indem sie mit dem dahingegebenen und auferstandenen Christus und zugleich miteinander verbunden sind. Der Mönch Dorotheos sieht diese Wirklichkeiten in einer engen Korrelation. Zugleich präzisiert er, dass die letzte von der ersten bedingt ist: „Ich werde euch ein von den Vätern übernommenes Bild geben: Stellt euch einen Kreis vor, d. h. eine Linie in Form eines Kreises, der mit dem Zirkel auf der Erde gezogen wird, und ein Zentrum. Nennen wir das Zentrum die Mitte des Kreises. Stellt euch vor, dass dieser Kreis die Welt ist, dass das Zentrum Gott ist, und dass die Kreisstrahlen die verschiedenen Wege oder Lebensweisen der Menschen sind. Wenn die Heiligen, die sich Gott annähern möchten, zu der Mitte des Kreises gehen, dann nähern sie sich untereinander in dem Maße an, in dem sie sich zugleich Gott annähern; und je mehr sie sich Gott annähern, desto mehr nähern sie sich untereinander an (καὶ ὅσον πλησιάζουσιν τῷ Θεῷ, πλησιάζουσιν ἀλλήλοις, καὶ ὅσον πλησιάζουσιν

¹ Ion Bria, *The Liturgy after Liturgy* (Martyria/Mission, The Witness of the Orthodox Churches today), Genf 1980, S. 67.

² Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, hg. von Burkhard Neunhauser, Regensburg ⁴1960, S. 138.

ἀλλήλοις, πλησιάζουσι τῷ Θεῷ). Und versteht ihr, dass es umgekehrt gültig ist: Wenn sie sich von Gott entfernen, um sich nach außen zu wenden, ist es evident: Je mehr sie sich von Gott entfernen, desto mehr entfernen sie sich voneinander, und je mehr sie sich voneinander entfernen, desto mehr entfernen sie sich von Gott“³.

Durch ihre eucharistische Einheit erleben die Christen die Gemeinschaft mit der Dreieinigkeit und nehmen an ihr teil. „Die Gemeinschaft der Heiligen Trinität“, so sagt D. Stăniloae, „ist die höchste und unversiegbare Quelle der drei höheren Werte des Daseins: Person, Gemeinschaft und ihre Ewigkeit“⁴.

Durch ihre Orientierung an einer völligen Einheit geben diese Werte den vollen Sinn des menschlichen Daseins an. Sie teilen sich uns durch den Sohn Gottes mit, „der Mensch geworden ist, gekreuzigt und auferstanden ist, um mit uns zu bleiben. Er vereint sich mit uns am meisten durch die heilige Eucharistie in der Liturgie als der Geopferte und Auferstandene. Aus diesem Grund ist die heilige Liturgie par excellence das Leben mit Christus, dem Geopferten und Auferstandenen, um in uns den Geist der Liebe bis hin zum Opfer zu stärken, das dem Egoismus entgegengesetzt ist, um so zur Auferstehung zu gelangen“⁵.

Das geistige orthodoxe Bewusstsein erlebt tief die grundsätzliche Einheit zwischen den „irdisch-liturgischen“ Zelebrationen und der einzigen himmlischen Liturgie des Hohenpriesters Christus vor der Herrlichkeit des Vaters. Christus „vermittelt für die Welt, und zugleich gießt er über sie die überreichlichen Gaben des Heiligen Geistes aus“⁶. Diese Vision des Briefes an die Hebräer entspricht der Offenbarung, in der der auf dem Thron Sitzende und das Lamm von himmlischen Scharen und Heiligen mit einem ununterbrochenen Lobpreis umgeben werden.

Wenn sich die Kirche in ihrer eucharistischen Anamnese an alles, was für uns getan worden ist, erinnert: „das Kreuz, das Grab, die Auferstehung am dritten Tag, die Himmelfahrt, das Sitzen zur Rechten Gottes und das Kommen in der Herrlichkeit“, dann vergegenwärtigt sie diese „Ereignisse“ der Vergangenheit und der Zukunft in der liturgischen Handlung, die sich außerhalb von Zeit und Raum befindet⁷.

Die eucharistische Liturgie vollzieht diese eschatologische Gegenwart Christi in der Kirche und gedenkt zunächst in der eucharistischen Anamnese der geschichtlichen Zeit der Erlösung (Kreuz, Grab, Auferstehung am dritten Tag), des himmlischen Lobpreises (Himmelfahrt, Sitzen zur Rechten Gottes) und schließlich der Wiederkunft Christi (Wiederkunft in der Herrlichkeit). Die liturgischen Anrufungen der Offenbarung drücken im christlichen Kultus das Lob dessen aus, „der ist und der war und der kommt“ (Offb 1,4,8; 11,17).

Nur in der liturgischen Handlung der Eucharistie und in der inneren Zustimmung zu ihr, d.h. in der ständigen Liturgie des Herzens, wird derjenige angenähert, dessen Existenz entfernt scheint. Dann werden in der Gegenwart Christi die raum-zeitlichen Grenzen aufgehoben.

³ Dorotheos abbas, *Doctrinae*, VI, 9: PG 88.

⁴ Dumitru Stăniloae, *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie*, Craiova 1986, S. 12 (rumänisch).

⁵ Ebd.

⁶ Boris Bobrinskoy, *La liturgie célébration de la sainteté de Dieu et de ses élus, La Maison-Dieu* 201 (1995) 31.

⁷ Boris Bobrinskoy, a.a.O., S. 32.

Die Gegenwart Christi in der Kirche impliziert nach Meinung von B. Bobrinskoy einem dreifachen Antrieb der Liebe:

1. Ein Antrieb der Liebe drängt die Kirche zu ihrem Bräutigam, der sich für sie hingibt (Eph 5,25). Die Kirche wird so zeitgleich mit der Kenosis Christi und folgt dem Kreuz seines Leidens und seiner Auferstehung nach.

2. Die oben erwähnten Tatsachen implizieren auch einen Antrieb der Liebe zu dem Hohenpriester Christus hin, der die Himmel durchschritten und den Weg zum Reich Gottes freigemacht hat. Eine aufsteigende Dynamik kennzeichnet ihren Kultus und ihre ganze geschichtliche Existenz.

3. Dieser Antrieb der Liebe wendet die Kirche als Lob zum Herrn, der kommen wird, um die Lebenden und die Toten vor dem Gericht zu richten, der aber schon in der Beständigkeit seines Gerichtes kommt, das in der Gegenwart der Kirche eröffnet wird. Die Eucharistie beseelt so den Wunsch und die Ungeduld der Kirche, deren Echo die Antwort des Herrn ist: „Ich komme bald“ (Offb 3,11; 2,16)⁸. Diese Bewegung der Anbetung, die eng mit der eucharistischen Anamnese verbunden ist, soll auf den ganzen christlichen Kultus als eine Bekehrung des Mysteriums Christi ausgedehnt werden, wie B. Bobrinskoy bemerkt.⁹

In Bezug darauf kann man ihre Gegenwart und Beständigkeit in der ganzen Liturgie bemerken. Zugleich soll sie mit der Realität des Opfers Christi eng verbunden werden. Auch unser inneres Opfer vereinigt sich mit Ihm. Eigentlich ist die heilige Liturgie die Vereinigung der Gemeinde mit Christus, der sich im Zustand des Opfers befindet, um sie mit Ihm zusammen als Opfer vor dem Vater darzubieten, und so das Reich der Heiligen Trinität zu vollziehen.

Die einschlägigen Ausführungen des hl. Kyrill von Alexandrien könnten der Ausgangspunkt aller Überlegungen über die Rolle und die Bedeutung der Liturgie für das Leben der Christen sein. Kyrill hat die Tatsache hervorgehoben, dass wir zum Vater nur im Zustand des reinen Opfers eingehen können, diesen Zustand aber nur durch den reinen Opferzustand Christi erlangen können, der sich in diesem Sinne ständig dem Vater darbringt.

In der Eucharistie bringt sich Christus dem Vater als Mensch zum Opfer dar, um den Weg zum Vater zu öffnen. Damit sind wir ganz auf Christus gestellt, der uns die Kraft schenkt, uns mit ihm zusammen darzubringen. In diesem Sinne sagt der hl. Kyrill von Alexandrien: „Wir gewinnen in Christus also das Vermögen, vor Gott zu treten, denn er würdigt uns nun seines Anblickes als solche, die heilig sind“¹⁰, und: „Denn wir werden immer und ganz gewiss wohlwollend vom Vater empfangen, wenn uns Christus als Hohepriester zu ihm führt“¹¹.

Christus bringt uns aber nicht wie einfache Dinge als Opfer dar, sondern wie Personen, die sich selbst Gott darbringen. Das geschieht, indem wir für Gott leben und die Sünde, die uns in uns selbst verschließt, ablegen: „Indem wir der Welt durch Abtötung des Leibes sterben, leben wir für Gott durch einen evangeliumsgemäßen Wandel,

⁸ Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Paris 1992, S. 464-465.

⁹ Ebd.

¹⁰ Kyrill von Alexandrien, *De adoratione in Spiritu et veritate*, 17: PG 68, 1096 B.

¹¹ Kyrill von Alexandrien, a.a.O., 16: PG 68, 1016 B.

und indem wir uns durch das Opfer des Geistes erheben, verbreiten wir einen angenehmen Wohlgeruch und erhalten den Zugang zum Vater durch den Sohn¹².

Die Kraft aber zu solchem Leben als Opfer schöpfen wir aus dem Opferzustand, in den wir uns mit Christus in der Eucharistie versetzen. Daraus erwächst, dass wir in ihm, der sich darbringt, eingeschlossen sind, und er in uns ist: „Nachdem er, der Immanuel, als neues Gewächs unverderblicher Menschheit von den Toten auferstand, fuhr er zum Himmel auf, damit er nun für uns vor Gott und dem Vater eintrete (Hebr 9,24), nicht damit er selbst vor seinen Augen erscheine, sondern indem er vor dem Vater erscheint, führt er vielmehr uns mit sich, die wir von seinem Angesicht ausgeschlossen und wegen des Ungehorsams von Adam unter seinem Zorn leben mussten“¹³.

Hier finden wir die wesentliche Bedeutung des Kultmysteriums: „Ohne dies Mysterium des Opfers Christi“, weist Casel auf, „wäre die Kirche eine Priesterin ohne Opfer, ein Altar ohne Opferhingabe, eine von ihrem Herrn geschiedene Braut, ungeweiht und ewig nicht zum Vater kommend. Dann wäre aber auch Christus ein Priester ohne Gemeinde, er wäre nicht der Hohepriester, der ‚Herzog des Heiles‘ (Hebr 2,10)“¹⁴.

Casel fügt hinzu: „Wie aber Christus nicht durch innere Hingabe allein, sondern durch ‚sein eigenes Blut‘ (Hebr 9,12) der ‚Liturgie des Heiligtums‘ (Hebr 8,2) wurde, freilich einer ‚um so erhabeneren Liturgie, je erhabener der Bund ist, dessen Mittler er ist‘ (Hebr 8,6), so muß auch die Gemeinde ein wahres, äußerlich erkennbares, liturgisches Opfer darbringen“¹⁵.

Wir gewinnen so „die Qualität und die Kraft, uns ganz offen freimütig hinzugeben“, die eng mit der „Qualität unserer Opfer von Priestern durch die Qualität vom Opfer Christi und des Hohenpriesters vom Opfer“ verbunden ist¹⁶. So behauptet auch der heilige Kyrill: „Denn in Christus geschieht unsere Darbringung, und in ihm nahen wir, die wir voller Erdenstaub sind, uns ihm, dem Heiligen. Doch durch den Glauben sind wir gerecht gemacht und bringen uns dem Vater zum süßen Wohlgeruch dar, da wir nicht mehr uns selbst, sondern Christus in uns haben, den geistlichen süßen Wohlgeruch“¹⁷.

Der geistliche Wohlgeruch unseres inneren Opfers, wodurch wir unseren Egoismus überwinden, kann nur durch den uns in der Eucharistie dargebrachten Leib Christi gewonnen werden, der ein geopferter und geheiligter Leib, d. h. gereinigt von jeder egoistischen Neigung ist.

In der „Methode oder die hundert Sinnsprüche“ zeigen Kallistos und Ignatios Xanthopoulos (14. Jh.), welche Bedeutung es für die Christen hat, sich mit dem Leib Christus mitzuteilen: „Uns hilft nichts und uns trägt nichts zur Reinigung der Seele (πρός τε ψυχῆς κάθαρσιν) und zur Erhellung des Denkens (φωτισμὸν νοός), zur Heiligung des Leibes (σώματος ἁγιασμόν) und zur Bereicherung beider zu einem göttlichen Zustand und zur Unsterblichkeit, wie auch zur Überwindung der Leidenschaften und der Teufel, oder besser gesagt zu unserer Vereinigung mit Gott bei, als die un-

¹² Kyrill von Alexandrien, a.a.O., 16: PG 68, 1013 D.

¹³ Ebd.

¹⁴ Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, hg. von Burkhard Neunhauser, Regensburg 1960, S. 40.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Dumitru Stăniloae, *Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie*, Craiova 1986, S. 42 (rumänisch).

¹⁷ Kyrill von Alexandrien, *De adoratione in Spiritu et veritate*, 16: PG 68, 973 B.

unterbrochene Kommunion und die Gemeinschaft (συνεχῆς μετάληψις καὶ κοινωνία) mit dem verehrten Leib und Blut unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus“¹⁸.

In den Worten dieser Väter stellt das geistige Leben der Person keine von der Liturgie der Gemeinde oder der eucharistischen Gemeinde isolierte Ordnung dar.

Umgekehrt: Die eucharistische Gemeinde ist von der geistlichen Entwicklung der Person beeinflusst. Der uns in der Eucharistie dargebrachte Leib Christi ist voll von der Energie des Opfers für uns und stärkt in uns die Kraft, dass auch wir unser ganzes Dasein Gott hingeben, um es wie Christus bei seiner Auferstehung von seinem ewigen Leben zurückzuerhalten. Der gekreuzigte und auferstandene Leib Christi ist das Ferment unserer Vergöttlichung. Gemäß dem Ausdruck von Kallistos ist dieser Leib „Geist des Lebens“, „durch den Geist geborener Leib, denn was aus dem Geist geboren ist, das ist Geist (Joh 3,6)“¹⁹.

Kallistos präzisiert, dass er dies nicht behauptet, um das Wesen des Leibes aufzuheben, sondern um zu zeigen, dass der Leib Schöpfer des Lebens ist, d. h. voll aus dem Heiligen Geist²⁰.

Durch die Mitteilung des pneumatischen Leibes und Blutes Christi haben wir in unserer Seele den Leib Christi mit seinen pneumatischen Kräften angenommen. Das ist auch das Wirken des Heiligen Geistes. Er ist es also, „der in der Eucharistie unseren Aufstieg zum Himmel besiegelt und bestätigt“²¹, nach dem Vorbild Christi: „Pneuma Christi“ bezeichnet den ganzen erhöhten Herrn, d. h. das göttliche Pneuma zusammen mit der Erhöhung des Menschen Jesus. Wird der bloße Mensch ein „Christus“ nach dem Vorbilde des pneumatisch erhöhten Kyrios, so heißt das, dass nun auch sein Wesen pneumatisch erhöht ist durch die Gnade Gottes²².

Der Leib Christi ist so pneumatisch, erfüllt vom göttlichen Geist, so dass er das unsere Seele nährende Brot des Lebens wird. Insbesondere empfangen wir in der Eucharistie den göttlichen Geist, der den Menschen mit Gott vereint. In diesem Sinne zitieren Kallistos und Ignatios Xanthopoulos die Worte des heiligen Makarios: „Wie der Wein sich mit allen Teilen des Trinkers vermischt, so vermischt sich der, der das Blut Christi trinkt und sich mit dem göttlichen Geist ernährt (τὸ Πνεῦμα τῆς Θεότητος ποτίζεται), mit Ihm. Denn ‚alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt‘ (1 Kor 12,13). Diejenigen, die sich mit der Eucharistie würdig erweisen, erreichen es, Teilnehmer am Heiligen Geist zu sein (Πνεύματος ἁγίου οἱ κατὰ ἀλήθειαν μεταλαμβάνοντες, καταξιοῦνται μέτοχοι γενέσθαι) und so können die Seelen in Ewigkeit leben“²³.

Der pneumatische Charakter der Eucharistie ist nicht nur beim heiligen Makarios anzutreffen: „Die antiochenisch-syrische eucharistische Tradition im Allgemeinen, zu der die Anaphora des heiligen Chrysostomos gehört, ist sensibel für diesen pneumatischen Aspekt der Eucharistie gewesen. Das geschah nicht nur in Bezug auf die Verwandlung der Elemente, sondern auch hinsichtlich der Heiligung der Christen“²⁴.

¹⁸ Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, *Opuscula ascetica* 91: PG 147, 793.

¹⁹ Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, a.a.O., PG 147, 797.

²⁰ Ebd.

²¹ Alexander Schmemmann, *Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen*, Freiburg i. Br. 1975, S. 50.

²² Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, hg. von Burkhard Neunhauser, Regensburg 1960, S. 36.

²³ Kallistos und Ignatios Xanthopoulos, *Opuscula ascetica* 92: PG 147, 800.

²⁴ Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, Paris 1992, S. 299.

Der heilige Efraim der Syrer schreibt die eucharistischen Konsekrationsworte um: „Jesus hat das Brot seinen Leib genannt und es mit Ihm selbst und mit dem Heiligen Geist gefüllt. Nehmt und esst mit dem Glauben, zweifelt nicht daran, dass es mein Leib ist und dass der, der ihn mit dem Glauben isst, das Feuer des Geistes isst. Esst alles und esst den Heiligen Geist, denn dieser ist wirklich mein Leib“²⁵. „Von vornherein werdet ihr ein reines Ostern essen, unbefleckt, ein hochgegorenes und vollkommenes Brot, das der Heilige Geist geknetet und gebacken hat, einen mit Feuer und mit Geist vermischten Wein“²⁶.

In den österlichen und liturgischen Homilien der alexandrinischen Tradition und in der byzantinischen Liturgie entdeckt man das Thema des Überflusses der Wärme und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes (Röm 12,11: „lasst euch vom Geist entflammen“; 1 Thess 5,19: „Löschet den Geist nicht aus!“, 2 Kor 13,13: „die Gemeinschaft des Geistes sei mit euch allen!“).

Die byzantinischen Liturgien erinnern uns an die Gegenwart des lobgepriesenen und pneumatischen Leibes Christi. Durch die Vermittlung des pneumatischen und vergöttlichten Leibes und Blutes Christi wird unsere Seele pneumatisch, und sie wird über die geistlich-geschaffene Treppe erhoben und kann so auch den Leib pneumatisch machen. Der in der Seele anwesende Heilige Geist wohnt auch im Leib, da der tief vom Geist durchgedrungene Leib Christi sich dem Leib des Menschen auch mit dem Heiligen Geist nähert.

Das eucharistische Opfer entwickelt nicht nur das geistige Leben der Gemeinschaft, sondern auch das der Personen aus ihr, und das hat zur Folge, dass Christus sich im intimsten Inneren der Person als ein Hohepriester im Inneren eines Altars ansiedelt: „In diesem Inneren“, schreibt D. Stăniloae, „befindet sich Christus als Hohepriester unserer intimen Kirche und mit Ihm zusammen sind wir Priester in ihr“²⁷.

Auf diese Weise setzt sich die Liturgie der Gemeinschaft in der persönlichen Liturgie fort. Das ganze Dasein des Christen soll ein Kultus werden. Dieser umfasst die konkreten Aspekte, die der Apostel Paulus mit dem Leib verbindet. Von vornherein ist es der geistige Kultus (λογικὴ λατρεία) wie der Römerbrief zeigt: „Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer (θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν) darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst“ (Röm 12,1).

In Bezug auf diese Art der Liturgie oder dieses inneren Opfers betont der heilige Markos der Asket (5. Jh.), dass wir im Inneren unseres Herzens, wie in einem Altar, alle unsere Gedanken vom ersten Moment ihrer Erscheinung Christus darbieten (ὅταν τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν καλῶς διανύσαντες, τοὺς τῆς φύσεως ἡμῶν λογισμοὺς τῷ ἀρχιερεῖ Χριστῷ ὡς θῆμά τι προσενέγκωμεν τὰ ὑγῆ, οὐ τὰ θηριόδηκα)²⁸. Diese Gedanken übersetzen unser Christus angebotenes, inneres Leben, das sich in Verbindung mit der äußeren Welt befindet und so einen weiten Einfluss auf sie hat.

Der heilige Markos der Asket sieht die uns von Christus auf dem Altar des Herzens dargebrachten Opfer als eine Darbringung sowohl unseres Wesens als auch aller

²⁵ Ephrem le Syrien, Sermon sur la Semaine Sainte (Ephraemi Opera), ed. Lamy I., Malines 1882, S. 415.

²⁶ Ephrem le Syrien, Hymni et Sermones, ed. Lamy I., Malines 1882, S. 390 und S. 418.

²⁷ Dumitru Stăniloae, Spiritualität und Gemeinschaft in der orthodoxen Liturgie, Craiova 1986, S. 23 (rumänisch).

²⁸ Markos der Asket, De baptismo: PG 65, 996.

unserer Gedanken an. Er hebt hervor, dass wir auf unser Leben in der Welt nicht verzichten sollen, aber es Christus anbieten sollen. Der heilige Markus verbindet also unsere innere Priesterschaft mit der Arbeit in der Welt.

In diesem Sinne erklärt er: „Der persönliche Tempel ist der geweihte Wohnraum der Seele und des Leibes, der von Gott aufgebaut wird. Der Altar ist der Hoffnungstisch, der sich im Inneren dieses Tempels befindet. Auf diesem Tisch wird zuerst der vom Denken als erstes geborene Gedanke (πρωτογενής λογισμός) jeder Sache und jeden Umstandes, den wir erlangen, dargebracht, als ein sühnendes Opfer für denjenigen, der sie unbefleckt bringt. Dieser Tempel hat seinen Ort in der inneren Seite der Ikonostase. Dorthin ist Christus für uns als unser Vorläufer hineingegangen (Hebr 6,20), und er nahm in uns bei der Taufe den Platz ein, wo wir als unwürdige Christen nicht sein können (2 Kor 3,15). Dieser Ort ist die innerste, verborgenste und reinste Wohnung. Wenn diese Wohnung sich durch Gott und durch die vernünftige und verständliche Hoffnung nicht geöffnet hätte, könnten wir den, der in ihr wohnt, nicht sicher erkennen und wissen, ob unsere Opfer der Gedanken (λογικὰ θυσίαι) angenommen worden sind oder nicht. Durch die Öffnung des glaubenden Herzens mit Hilfe der oben erwähnten Hoffnung bekommt der himmlische Hohepriester die erstgeborenen Gedanken des Verstandes und verbrennt sie im göttlichen Feuer, über das er gesagt hat: ‚Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen‘ (Lk 12,49)“²⁹.

Vor dem hl. Markus dem Asketen haben der hl. Irenäus und Origenes über die innere Liturgie gesprochen. So spricht der heilige Irenäus vom Opfer des Gottessohnes und zeigt, dass durch dieses der Mensch selbst zu seiner eigenen Heiligung aufgestiegen ist, die ihn zu einem lebendigen Opfer macht: „So nehmen wir die Erlösung an und kehren jeden Tag zu der Gnade Gottes zurück, die uns durch seine große und unbegreifliche Weisheit erlöst und die Erlösung offenbart“³⁰.

„Jeder von euch“, sagt Origenes, „soll seine Verbrennung (Opfer) in sich selbst tragen, um sich ununterbrochen neu zu schöpfen. Wenn ich auf alles, was ich habe, verzichte, wenn ich mein Kreuz auf mich nehme und Christus nachfolge und wenn die Welt für mich gekreuzigt worden ist und ich für sie gekreuzigt bin, dann habe ich ein Opfer auf dem Altar Gottes dargebracht und werde der Priester meines eigenen Opfers“³¹.

Ein unveröffentlichter Hymnus des heiligen Ephraims des Syrers zeigt, wie der liturgische Kultus die Erfüllung im ununterbrochenen Gebet des Christen findet:

„Sie sind als Priester für sich selbst eingesetzt worden
und bringen ihre Askese dar.

Die Fasten sind ihr Opfer und die Vigilien ihr Gebet,

Buße und Glaube sind ihr Altar,

Die Meditationen sind die Verbrennung,

Jungfräulichkeit ist das Opfer...

Das reine Herz ist der Hohepriester,

Ihre Kontemplation ist der Priester, der zelebriert,

²⁹ Ebd.

³⁰ *Irenée de Lyon, Démonstration évangélique* 97, (Sources chrétiennes 62), Paris 1959, S. 66.

³¹ *Origenes*, In Leviticum 9,9: PG 12, 521 C-522 A; siehe: *Johannes Chrysostomos*, In Psalmos 140, 3: PG 56, 451 A.

Ihre Lippen bringen ununterbrochen das Opfer:
Das Gebet, das nach der Ruhe (in Gott) strebt³².

Die Darbringung unserer erstgeborenen Gedanken, die wir dem Hohepriester Christus als Opfer bringen, stellt ein redendes Opfer dar, welches eine Antwort auf das von Christus zum Menschen gesprochene Wort ist.

Die Beziehung zwischen der Liturgie der Gemeinschaft und der inneren Liturgie, als völlige Einbeziehung der ersten, kommt mit ganzer Klarheit bei Markos dem Asketen, Kyrill von Alexandrien und Gregor vom Sinai zum Ausdruck.

Der heilige Markos der Asket merkt an, so wie wir in der Liturgie der Gemeinschaft den Leib Christi essen, so macht sich Christus in der inneren Liturgie unseren Verstand zu eigen: „Wie am Anfang des Glaubens, der durch die Taufe kommt, der Leib Christi dem Christen als Essen bereitet worden ist, so wird jetzt der Verstand, der stark und rein durch das Abwerfen der Gedanken und durch die verständliche Hoffnung geworden ist, als Essen in Christus (βρῶμα τοῦ Ἰησοῦ) bereitet“³³.

In seinem Werk „Anbetung im Geist und in der Wahrheit“ hat der hl. Kyrill von Alexandrien den Gedanken begründet, dass wir durch unsere in Christus und zum Vater dargebrachten Opfer gerettet und geheiligt würden: „So erdolchte sich Christus für unsere Sünde, aber wir sind mit Ihm begraben worden und haben den Tod ertragen (θάνατον ὑπομένοντες), nicht den körperlichen Tod, sondern unsere Glieder töten wir, die auf der Erde sind (οὐ σωματικόν, ἀλλὰ νεκροῦντες τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς) und wir leben nicht mehr für die Welt, sondern vielmehr in Christus und durch Ihn im Vater“³⁴.

Kyrill dehnt das Verständnis Christi und des durch Ihn dem Vater dargebrachten Opfers der Christen auf das ganze Leben aus. Unser ganzes Leben kann eine Fortsetzung der Liturgie werden, „um dieses zu wissen, nämlich die Darbringung des Lammes zur ihrer Erlösung, wobei sie aber mit einem Preis erlöst worden sind und nicht mehr sich selbst gehören, sondern einer für alle gestorben ist, damit die Lebenden nicht mehr für sich selbst leben (ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν), sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist (2 Kor 5,15)“³⁵.

Ein Text aus den Schriften von Gregor Sinaites zeigt, dass der Gottesdienst die Arbeit des Verstandes ist, „der im Geheimen opfert und mit dem Lamm Gottes auf dem Altar der Seele kommuniziert (ἡ νοερά τοῦ νοῦς ἐνέργεια, τὸν Ἀμνὸν μυστικῶς ἐν ἀρρώσῳ τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ τῆς ψυχῆς θυσιαστηρίῳ καὶ ἱερουργοῦντος καὶ μετέχοντος). Das Lamm Gottes vom vernünftigen Altar der Seele (ἐν τῷ νοερῷ θυσιαστηρίῳ τῆς ψυχῆς) zu essen, bedeutet nicht nur, Ihn zu verstehen oder mit Ihm zu kommunizieren, sondern auch uns dem Lamm gleichzumachen, d.h. sein Bild in die Zukunft hineinzutragen (ἀλλὰ καὶ τὸ γενέσθαι ὡς τὸν ἀμνὸν κατὰ τὴν μόρφωσιν ἐν τῷ μέλλοντι)“³⁶.

In einem anderen Text fasst Gregor den pneumatischen Sinn unseres inneren Opfers und den Sinn der dem Geist nach zu zelebrierenden inneren Liturgie zusammen: „Das von allen Gedanken befreite Herz, das vom Geist bewegt wird (ἡ χωρὶς

³² Ephrem le Syrien, Hymnes, in: A. Louf (Hg.), Seigneur, apprend-nous a prier, Bruxelles 1972, S. 160-161.

³³ Markos der Asket, De baptismo: PG 65, 1001.

³⁴ Kyrill von Alexandrien, De adoratione in Spiritu et veritate, 17: PG 68, 1101.

³⁵ Kyrill von Alexandrien, a.a.O., PG 68, 1068.

³⁶ Gregor Sinaites, Capita per acrostichidem: PG 150, 1277.

λογισμῶν καρδιά ἐνεργουμένη τῷ Πνεύματι), ist ein wirklicher Tempel vor dem Ende der Zeit geworden. Die Liturgie wird hier ganz dem Geist nach zelebriert (Πάντα γὰρ ἐκεῖ τελεῖται καὶ λέγεται πνευματικῶς). Der, der diesen Zustand noch nicht erreicht hat, wird wegen der anderen Tugenden ein guter Stein sein, um diesen Tempel aufzubauen. Aber er selbst ist nicht der Tempel des Geistes, auch nicht sein großer Priester³⁷.

Die Kontinuität und Permanenz der Eucharistie durch das ununterbrochene Gebet kann in drei Aspekten zusammengefasst werden:

1. Der exklusive Aspekt, d.h. das persönliche Gegenüberstellen von den menschlichen Personen der liturgischen Gemeinschaft und Gott: „Lasst uns auf die weltliche Sorge verzichten“; „Lasst uns unser ganzes Leben dem Herrn geben“; „Erhebet eure Herzen“. Die Gemeinde antwortet: „Wir haben sie zum Herrn erhoben“. A. Schmemmann meint, dass hier unser Verstand die Wirklichkeit wird. Denn der Mensch kann in diesem Moment sein Herz Gott nicht zuwenden, wenn er sich Gott während seines ganzen Leben nicht zuwendet³⁸.

2. Der inklusive Aspekt umfasst das kirchliche und persönliche Gebet. Christus bringt die ganze Welt durch seine königliche Vermittlung vor den Vater: „Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin“ (Joh 17,24). Das persönliche Gebet soll auch die Welt umfassen und sie zu Gott führen.

3. Die Sendung der Christen am Ende der Liturgie hat eine tief symbolische und sakramentale Bedeutung: „Lasst uns im Frieden hinausgehen“. Diese Sendung bedeutet nicht den Austritt, sondern den Eintritt der Kirche in die Welt³⁹.

Hinsichtlich der Art und Weise, wie sich das alltägliche Leben liturgisch ausdrückt, ist zu bemerken, dass die Aufforderung von Christus und vom Apostel Paulus zum ununterbrochenen Gebet der Christen (Lk 18,1; 1 Thess 5,17) in der christlichen Tradition ernst und meistens wörtlich verstanden worden ist. Die sonntägliche Eucharistie ist die liturgische Norm des christlichen Ostens: „Diese, nämlich die sonntägliche Eucharistie, hat in der byzantinischen Frömmigkeit einen reichen und dichten theologischen und hagiologischen Inhalt bekommen. So trug sie zu einer vorteilhaften und schöpferischen Spannung zwischen dem Sonntag und der Woche bei“⁴⁰.

In diesem Sinne ist eine liturgische Umgebung notwendig, in der sich die Teilnahme an der Eucharistie mit dem persönlichen Gebet einheitlich zusammenfügen: „In dieser, nämlich der liturgischen Umgebung, durchdringen sich das Lesen der Psalmen, der Gebetsstunden mit einem inneren und spontanen Gebet gegenseitig“⁴¹.

Eine zweite Form der natürlichen Fortsetzung der Liturgie im alltäglichen Leben vollzieht sich in der Gemeinschaft mit den Kranken und Isolierten durch die Vermittlung der materiellen Güter. In diesem Sinne ist die soziale Predigt des heiligen Johannes Chrysostomos ein Modell. Für ihn ist die brüderliche Liebe und Schenkung im Herzen der Eucharistie selbst eingeprägt. Ohne die Liebe und ein gemeinsames Gebet, so zeigt er, „kann der Heilige Geist nicht herabkommen“⁴².

³⁷ Gregor Sinaites, a.a.O., PG 150, 1242.

³⁸ Alexander Schmemmann, Aus der Freude leben. Ein Glaubensbuch der orthodoxen Christen, Freiburg i. Br. 1975, S. 41.

³⁹ Boris Bobrinskoy, Communion du Saint-Esprit, Paris 1992, S. 344-345.

⁴⁰ Boris Bobrinskoy, a.a.O., S. 346.

⁴¹ Boris Bobrinskoy, a.a.O., S. 347.

⁴² Johannes Chrysostomos, In acta Apostolorum 4: PG 60, 43.

So bringen wir uns selbst „die einen für die anderen und unser ganzes Leben für den Herrn Christus dar“ und werden für den Heiligen Geist empfänglich, der die Verbindung des Leibes vollzieht und uns die Kraft gibt, die von uns verfeindeten Teile zusammenzubringen, wie Niketas Stethatos zeigt. Denn so lange das Wesen dieser Teile verfeindet ist, sind wir noch von der geheimnisvollen Liturgie des Verstandes entfernt: „So lange die Kraft von uns in sich selbst entzweit und in viele verfeindete Teile zerteilt ist, sind wir nicht die Teilnehmer an den übernatürlichen Gaben Gottes. Wenn wir nicht die Teilnehmer an diesen Gaben wären, blieben wir von der rätselhaften Liturgie des himmlischen Altars entfernt, die durch die Arbeit des Verstandes zelebriert wird. Wenn wir uns aber durch die intensive Arbeit der geweihten Bemühungen von der Beschmutzung durch die Sünde gereinigt und die von uns verfeindeten Teile durch die Kraft des Geistes gesammelt haben, dann erreichen wir die Teilnahme an der unausgesprochenen Güte Gottes und bringen die göttlichen Mysterien der geheimnisvollen Liturgie des Verstandes zum verständlichen und überhimmlischen Altar Gottes (τὰ θεῖα μυστήρια τῆς μυστικῆς τοῦ νοῦς λειτουργίας εἰς τὸ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν τοῦ Θεοῦ θυσιαστήριον) durch Gottes Wort würdig als Sehender und Priester Seiner unvergänglichen Mysterien“⁴³.

Die wahrhaftige Bedingung einer Wiederaufrichtung der sakramentalen Funktion der Kirche ist die Umwandlung der Menschenherzen, die darin besteht, das ganze Leben nach dem Modell des gestorbenen und auferweckten Christus Gott hinzugeben, und es der geheiligten Gegenwart des Heiligen Geistes transparent zu machen. Der Mensch offenbart sich als das liturgische Wesen, das dazu geschaffen worden ist, einen Lobpreis Gottes zu zelebrieren und ihn allen Weisen seines Daseins einzuprägen. Casels Meinung nach kann das geistliche Leben in diesem Sinne wie folgt beschrieben werden:

- Alles ist auf die Liturgie hingeordnet, und alles leitet sich von ihr ab.
- Die Kontemplation wird als das vollkommene Lob Gottes angesehen, und in ihrer höchsten Form verwirklicht die Seele durch die verwandelnde Vereinigung die vollendete Form des Gottesdienstes im Geist und in der Wahrheit⁴⁴.

Im Hinblick auf die Notwendigkeit für die Christen, innerlich die Liturgie zu leben, bringt Casel zum Ausdruck: „Man muß die Liturgie innerlich erfahren und leben. Für den, der sie nur von außen anschaut, bleibt sie tot und reizlos. Wer sie aber innerlich erfährt, für den wird sie eine ständig fließende Quelle neuen religiösen Erlebens. Es ist mit der Liturgie wie mit der Heiligen Schrift. Der nicht mit den Augen des Glaubens Schauende sieht nur das oft unscheinbare Äußere; der geistige Mensch schaut die verborgenen Schätze. Mit Recht nennen die Väter daher die liturgischen Riten Mysterien“⁴⁵. Casel fügt hinzu: „Wer liturgisch betet, steht auf einem Felsenfundament. Er ist frei von den Schwankungen menschlicher Stimmungen und Gefühle. Er hat sein Haus auf den sicheren Grund der Ewigkeit gebaut. Die Liturgie ist eine Quelle, die nie versiegt. Ihre Wasser sind, um mit dem Propheten zu schließen, getreu“⁴⁶.

⁴³ Niketas Stethatos, *Gnosticorum capitulum*. Centuria III, 16: PG 120, 961.

⁴⁴ Odo Casel, *Künder des Christumysteriums*, hg. vom Abt-Herwegen-Institut der Abtei Maria Laach, Regensburg, 1986, S. 91.

⁴⁵ Odo Casel, *Alte Quellen neuer Kraft*, in: M. J. Krahe (Hg.), *Die Mysterienlehre und der Dialog mit der Ostkirche*. Ausgewählte Texte von Odo Casel, Würzburg 1988, S. 63.

⁴⁶ Ebd.

Gebet bei zeitgenössischen geistlichen Vätern in Griechenland¹

von Andreas Müller, München

Geistliche Väter (= Gerontes, Starzen) und auch Mütter² dienen in den orthodoxen Kirchen nicht nur als Seelsorger in Notsituationen bzw. geistlichen Krisen. Sie wirken vielmehr als geistliche Lebensbegleiter über einen möglichst langen Zeitraum. Sie geben ihren geistlichen Kindern im persönlichen Gespräch, aber auch einem größeren Publikum in Versammlungen und gelegentlich Vorträgen geistliche Ratschläge, verschaffen einen Zugang zu orthodoxer Spiritualität. Dabei rekurren sie stark auf ihre eigenen Erfahrungen, die sie freilich im Blick auf die Lehre der Väter, insbesondere der Sammlungen spiritueller Texte wie der *Apophthegmata Patrum*³, der *Philokalia* des Euergetinos und des Nikodemos Hagiorites reflektieren. Spirituelle Tradition der Ostkirchen, eigene Erfahrung und der zeitgeschichtliche Kontext vermischen sich so in einer für die geistlichen Väter und Mütter eigenen Weise.

Geistliche Väter sind in der Orthodoxie meist Mönche, obwohl parallel auch Gemeindepriester diese geistliche Funktion übernehmen. Ihres Charismas wegen werden insbesondere jene als geistliche Väter anerkannt und finden daher einen starken Zustrom an Pilgern. Besonders häufig sind geistliche Väter dementsprechend auf dem Hl. Berg, der Mönchsrepublik Athos, anzutreffen.

Die Unterweisung geistlicher Väter geschieht hauptsächlich im persönlichen Gespräch. Ihre Aussprüche und Empfehlungen sind dementsprechend an bestimmte Personen in bestimmten Situationen gerichtet, darüber hinaus von ganz bestimmten charismatischen Personen geäußert. Eine systematische Übersicht über die Lehre geistlicher Väter zum Gebet ist daher kaum möglich. Sie wird begrenzt durch die Selektion, welche die Verschriftlichung von Vatersprüchen mit sich bringt. Diese Selektion bedingt nicht nur die zurückhaltende Berücksichtigung von geistlichen Müttern auf dem griechischen Büchermarkt⁴ und selbst in der vorliegenden Untersuchung, sondern auch die unzureichende Beschreibung von Aussagen über Erfahrungen, die lehrhaft

¹ Vortrag gehalten auf der Jahrestagung des Jungen Forums Orthodoxie der EKD in Hildesheim am 29. Mai 1999.

² Zu den Geistlichen Vätern in der ostkirchlichen Orthodoxie vgl. Andreas Müller, Geistliche Väter als Lebensbegleiter. Ein Beitrag zur Seelsorgepraxis in der ostkirchlichen Orthodoxie, *IKZ* 89 (1999) 209-251; zu den geistlichen Müttern vgl. ders., Geistliche Mütter in der Ostkirchlichen Orthodoxie, *US* 54 (1999) 241-255.

³ Die Abhängigkeit geistlicher Väter von „Vätertexten“, z. B. von Euagrius Pontikos, Symeon alias Makarios, Ps.-Dionysios Areopagita, Johannes Sinaites genannt Klimakos, Maximos der Bekenner etc., ließe sich an vielen Stellen verdeutlichen. Dies nachzuweisen kann hier aber nicht geleistet werden. Lediglich die *Apophthegmata Patrum* habe ich an einzelnen Stellen als Vergleichstext angeführt, und zwar nach der deutschen, bei weitem nicht vollständigen Übersetzung von Bonifaz Miller (Übers.), Weisung der Väter. *Apophthegmata Patrum*, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, (Sophia 6), Trier 1986 (im Folgenden zitiert als *Apophthegmata* und die Nummer bei Miller).

⁴ Dimitrios Tsamis, Μητρώον. Δηγήσεις, ἀποφθέγματα καὶ βίοι τῶν ἁγίων μητέρων τῆς ἐρήμου, ἀσκητριῶν καὶ δασῶν γυναικῶν τῆς ὁρθοδόξου ἐκκλησίας, 5 Bde., Thessaloniki 1990-1995.

kaum mitzuteilen sind. Um zumindest eine Seite der ganz konkreten Vermittlung geistlicher Inhalte genauer erfassen zu können, sollen zunächst der Lebensweg und die Tätigkeit einiger ausgewählter geistlicher Väter dargestellt werden. Dabei geht es nicht darum, alle Väter und Mütter vorzustellen, deren Gebetslehre später behandelt werden soll. Vielmehr geht es um die exemplarische Darstellung charakteristischer Biographien bzw. Personen.

Ein sehr bekannter geistlicher Vater vom Athos ist der 1994 verstorbene **Paisios** (Arsenios Eznepides, 1924-1994)⁵. Er wurde 1924 im kappadokischen Pharasa geboren. Kurz nach seiner Geburt floh die Familie im Rahmen der „kleinasiatischen Katastrophe“ nach Griechenland und ließ sich 1927 endgültig in Konitsa nieder. Nach dem Besuch der Volksschule machte Vater Paisios eine Tischlerlehre. Bereits aus seiner Jugendzeit werden Christusvisionen berichtet.⁶ Nach seinem Militärdienst begab sich Paisios 1950 zum ersten Mal auf den Berg Athos, wo er im Jahr 1953 Novize im Kloster Esphigmenou wurde. 1954 erhielt er den Mönchsmantel und wurde nun Aberkios genannt. Ab 1956 begann ein relativ unruhiges Leben, das ihn u. a. ins Athoskloster Philotheou (dort 1957 Mönchsweihe mit neuer Namensnennung „Paisios“), nach Konitsa und auf den Sinai führte. 1966 erhielt er, bereits seit einigen Jahren auf den Athos zurückgekehrt, das große Schema. 1969 zog er nach dem Tod seines geistlichen Vaters Papa-Tychon in dessen ärmliches Kellion „des verehrungswürdigen Kreuzes“ um, das er zehn Jahre bewohnte. Hier machte Vater Paisios seine intensivsten asketischen Erfahrungen. In dem Kellion verfasste er auch seine ersten Schriften. Bekannt geworden ist Vater Paisios, der nie zum Kleriker geweiht wurde, vor allem während seines Aufenthaltes ab 1979 in dem unterhalb des Athosklosters Koutloumousiou gelegenen Kellion Panagouda. Hier empfing er zahllose Pilger vor allem in dem sogenannten Freiluftempfangssaal, einem Kreis von rohen Baumstammstücken vor seinem Haus.

Unter dem Mönchsnamen Joseph leben bzw. lebten zwei bekannte geistliche Väter auf dem Berg Athos. **Joseph der Ältere** (Franziskos Kotes, 1898-1959), genannt der Hesychast, stammte aus Paros. Mit 23 Jahren begann er seine Kirchenväterstudien. Damit wurde der Anfang für seine Liebe zur Hesychia, zur Askese und zum Gebet gelegt. Er lebte als Mönch auf dem Athos, streng seinem geistlichen Programm folgend.⁷ Viele der heute auf dem Hl. Berg lebenden führenden Persönlichkeiten sind seine Schüler. Dies gilt insbesondere für den Alabt **Joseph der Jüngere** Speliotes (Sokrates Pantelas, * um 1918), der u. a. das Vatopedi-Kloster in ein Koinobion umgestaltete, inzwischen zurückgezogen lebt, aber noch heute als geistlicher Vater in das Kloster kommt. Dort hält er abends geistliche Vorträge für die Mönche und die anwesenden Pilger.

Theokletos Dionysiates (Theodoros Voutsinas, *1916) ist als einziger der hier behandelten geistlichen Väter auch im deutschen Sprachraum durch die Dissertation von Klaus Gnoth bekannt geworden.⁸ Nachdem er das Gymnasium und den Militär-

⁵ Zur Biographie des Vaters Paisios vgl. u. a. auch *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 11-35. Übersetzungen aus diesem Buch wie aus allen anderen griechischen Titeln stammen vom Verfasser.

⁶ Vgl. *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 14.

⁷ Vgl. *Dionysios D. Tatses*, Διδαχές Γερόντων, Asprovalta ²1996, hier S. 157.

⁸ Vgl. *Klaus Gnoth*, Antwort vom Athos. Die Bedeutung des heutigen griechisch-orthodoxen Mönchtums für Kirche und Gesellschaft nach der Schrift des Athosmönches Theoklitos Dionysiatis „Μεταξὺ Οὐρανοῦ

dienst absolviert hatte, arbeitete er in einem Büro. Mit 21 Jahren besuchte er zum ersten Mal den Berg Athos und hegte von da an eine ungebrochene Liebe zum Mönchtum. Sein zweiter Athosbesuch 1941 hat einen literarischen Niederschlag in seinem Buch *Μεταξὺ Οὐρανοῦ καὶ Γῆς* (dt.: Zwischen Himmel und Erde) gefunden, in dem er als einer Art Propagandaschrift wesentliche Züge des orthodoxen Mönchtums in seiner hesychastischen Ausprägung beschreibt. Bei dem zweiten Besuch fiel auch der Entschluss, Mönch zu werden. Noch im gleichen Jahr trat er ins Athos-Kloster Dionysiou ein. Das genannte Buch wurde 1955 zum ersten Mal veröffentlicht. Insbesondere dessen mystische Tendenzen wurden unter griechischen Theologen keineswegs überall begeistert aufgenommen.⁹ Dennoch hatte das Buch wie auch die weiteren Publikationen von Theokletos eine starke Rezeption selbst unter den gebildeten Griechen. Auf dem Athos erfüllte der Geron viermal die Aufgabe des *Protepistates*, des „primus inter pares der höchsten Würdenträger“ der Mönchsrepublik, worin sich das Vertrauen der Athosmönche ihm gegenüber widerspiegelt. Gnoth würdigt Vater Theokletos als eine Persönlichkeit, ohne die das Athosmönchtum gegenwärtig nicht ausreichend verstanden werden könnte.¹⁰

Vater **Germanos** (Georgios Chatzegeorgiou, 1906-1982)¹¹ ist vor allem bekannt geworden in seiner Zeit als Abt des traditionsreichen zyprischen Klosters Staurobouni. Bereits 1922, also im Alter von 16 Jahren, war er auf sein eigenes Verlangen hin in das Kloster gekommen. 1952 wurde er zu dessen Abt gewählt. Im Kloster übte er demütig selbst als Abt alle Arten von Arbeiten aus. Seine Apophthegmata und anderen geistlichen Texte, wie z. B. Gedichte, richten sich vor allem an die Mönche seines Klosters, aber auch an von ihm betreute Nonnen und „Weltmenschen“. Vater Germanos verunglückte auf tragische Art, als er mit einem Traktor vom steilen Weg hinauf auf den Berg Staurobouni abkam.

I. Gebet bei den geistlichen Vätern

Die Aussagen geistlicher Väter über das Gebet¹², meist in der Form moderner Apophthegmata gehalten, ergänzen sich z. T., sind aber auch widersprüchlich. Sie sind,

καὶ Γῆς“ (Zwischen Himmel und Erde), (KiKonf 30), Göttingen 1990. Zur Biographie des Theokletos vgl. S. 29-33.

⁹ Vgl. zu dessen Ablehnung durch Demetrios Balanos K. Gnoth, a.a.O., S. 30ff.

¹⁰ Vgl. K. Gnoth, a.a.O., S. 33.

¹¹ Zu Vater Germanos vgl. *Archimandrit Athanasios, Ὁ Γέρον Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης* (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997. Eine von seinem Nachfolger Abt Athanasios verfasste Biographie ist auf den Seiten 11-130 zu finden.

¹² Vgl. allgemein zum Gebet in der Ostkirche in verschiedenen Zeit- und Lebensräumen u. a. *Heinrich Bacht*, Das „Jesus-Gebet“ - seine Geschichte und seine Problematik, *GuL* 24 (1951) 326-338; *Anthony Bloom*, Schule des Gebets, München 1981; *Higoumène Chariton de Valamo*, L'art de la prière, Bégrolles-en-Mauges 1976; *Matthias Dietz*, Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, Zürich u. a. 1989; *Antoine Guillaumont*, The Jesus Prayer among the Monks in Egypt, *ECR* 6 (1974) 66-71; *Franz Jalics*, Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet, Würzburg 1994; *Emmanuel Jungclaussen* (Hg.), Das Jesusgebet. Anleitung zur Anrufung des Namens Jesu, von einem Mönch der Ostkirche, Regensburg 1985; *ders.*, Sammlung und Aufstieg: Das Menschenbild des Jesus-Gebetes, *US* 53 (1998) 287-293; *ders.*, Unterweisung im Herzensgebet, (Koin. 46), St. Ottilien 1999; *Schimonach Ilarion*, Auf den Bergen des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedler über das Jesus-Gebet, Salzburg 1991; *Eugenie Kadloubovsky* und *Gerald Eustace Howell Palmer* (Hgg.), *Writings*

wie bereits angemerkt, stark abhängig von der Situation und dem Rezipientenkreis, in dem sich ein Vater über das Gebet äußert. Von einer einheitlichen Lehre der Väter oder auch der Lehre eines Vaters über das Gebet ist jedenfalls nicht zu sprechen, wenn sich auch bei Vater Theokletos, Vater Joseph d. J. und schon bei dem bekannten Starez Siluan (Semjon Iwanowitsch Antonow, 1866-1938)¹³ längere zusammenhängende Ausführungen zu dem Thema finden. Derartige Ausführungen verstehen sich freilich häufiger als Wiedergabe bzw. Zusammenfassung der Lehre der Kirchenväter¹⁴, insbesondere des Gregor Palamas¹⁵. Wie bereits oben angemerkt, lassen sich auch die meisten Aussagen der Gerontes über das Gebet auf traditionelle Texte zurückführen, die allerdings durch die Erfahrung des jeweiligen Starez und mit Blick auf die Zuhörerschaft einer Umgestaltung unterzogen werden.

Das Gebet ist für die geistlichen Väter eine Grunddimension geistlichen Lebens. Daher legen sie ihren geistlichen Kindern die Gebetspraxis sehr ans Herz. Wie bildreich das geschehen kann, ist beim Vater Porphyrios (Mpairaktares, 1906-1991; geistlicher Vater in Attika)¹⁶ wahrzunehmen: „Es existiert die elektrische Batterie und im Zimmer die Lampe. Wenn wir freilich den Schalter nicht betätigen, bleiben wir im Dunkeln. Damit will ich sagen, dass Christus existiert und dass unsere Seele existiert. Wenn wir freilich den Schalter des Gebets nicht betätigen, wird unsere Seele das Licht Christi nicht sehen und in der Finsternis des Teufels bleiben.“ Und zu einem geistlichen Kind sagte er: „Weißt Du, welch großes Geschenk es ist, dass Gott uns das Recht gegeben hat, zu jeder Stunde und in jedem Augenblick und in jeder Lage, in der wir uns auch immer befinden, mit ihm zu sprechen? Jener hört uns immer. Das ist der größte Wert, den wir haben. Deswegen müssen wir Gott lieben.“¹⁷

Um das göttliche Geschenk des Gebets wirklich kosten zu können, bedarf es zunächst einiger Voraussetzungen und Vorbereitungen sowohl äußerer als auch innerer Art.

from the Philokalia. On Prayer of the heart. Translated from the Russian Text „Dobrotolubiye“, London 1951; François Neyt, La Prière de Jésus, *CollCist* 34 (1972) 202-217; Theodor Nikolaou, Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1996; Alla Selawry, Das immerwährende Herzensgebet, Weilheim 1973; Tomáš Spidlik, La spiritualité de l'Orient chrétien II. La prière, (OrChrA 230), Rom 1988; Josef Sudbrack (Hg.), Schule des Herzensgebets. Die Weisheit von Starez Theophan, Salzburg 1985; Kari Vogts, The Coptic Practice of the Jesus Prayer: A Tradition Revived, in: Nelly v. Doorn-Harder und Kari Vogts (Hgg.), Between Desert and City: The Coptic Orthodox Church Today, (The Institute for Comparative Research in Human Culture Oslo. Series B: Skrifter 97), Oslo 1997, S. 113-120.

¹³ Zu Siluan vgl. Archimandrit Sophronius, Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 1: Sein Leben und seine Lehre, Düsseldorf ²1991 und ders. (Hg.), Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 2: Die Schriften, Düsseldorf ³1993.

¹⁴ Vgl. z. B. Geron Joseph (d. J.), Ἡ νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: ders., Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 71-77, u. a. S. 71.

¹⁵ Gregor Palamas wird explizit bei Theokletos Dionysiates stark rezipiert. Vgl. dazu einzelne Belege bei den Fußnoten 27, 28 u. 80. Zur Gebetslehre im Hesychasmus vgl. u. a. Albert Maria Ammann, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, (ÖC NF 6/7), Würzburg ³1986; Georg Günther Blum, Mystische Erfahrung und Theologie im östlichen Christentum, *US* 43 (1988) 2-17.50; Irénée Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste, *OrChr* 9 (1927) 101ff.; ders., Hésychasme et prière, (OCA 176), Rom 1966; Georg Wunderle, Zur Psychologie des hesychastischen Gebets, (ÖC NF II), Würzburg ²1947; Endre von Ivánka, Byzantinische Yogis?, *ZDMG.NS* 27 (1952) 234-239 und auch die Literatur unter Anm. 11.

¹⁶ Angaben zu geistlichen Vätern, die nach Dionysios D. Tatses, Διδάχες Γερόντων, Asprovalta ²1996, zitiert werden, habe ich aus dem Anhang des Buches (S. 153-158) entnommen.

¹⁷ Porphyrios nach Dionysios D. Tatses, a.a.O., S. 29.

I.1 Äußere Voraussetzungen und Vorbereitungen zum Gebet

Eine gute äußere Voraussetzung für das Erlernen des Gebets kann eine Mangelsituation sein. Vater Paisios betont, dass man in einer solchen Notsituation zu Gott beten solle: „Denn wenn er dann nicht eingreift, wann wird er (sonst) eingreifen?“¹⁸ In Notsituationen führt das Gebet zur inneren Ruhe. Das hat nach Vater Germanos Konsequenzen für die weitere Gebetspraxis: „Weil du also das Gebet ausprobiert hast zur Zeit der Betrübnis und seine Süße wahrgenommen hast, kannst du auch danach, wenn die Betrübnis vorbei ist, mit deinem Vorsatz fortfahren, dauernd zu beten.“¹⁹

Äußerliche Vorbereitungen zum Gebet sind vielfältig und auch nicht ganz unumstritten. Sie sollen alle der Sammlung bzw. der Konzentration auf das Gebet dienen, der Ausschaltung anderer Gedanken. Vater Germanos empfiehlt dazu, erst einmal 10-15 Minuten lang schweigend zu stehen.²⁰ Auch legt er nahe, die Christusikone schweigend zu betrachten. Nach einer Zeit würde Christus dann selber zu reden anfangen und das Gebet erleichtern.²¹ Vater Germanos betont, dass die Konzentration des Geistes und das „Anwärmen des Herzens“ zur Vorbereitung des Gebetes durchzuführen sind, indem man einen Abschnitt aus der Hl. Schrift oder aus dem Gerontikon liest.²² Vater Paisios sieht in solcher Lektüre sogar einen Weg, in geistliche Umgebung zu gelangen.²³ Nach Vater Anthimos von Chios (Bagianos, 1869-1960; geistlicher Vater des Klosters Panagia Boithia) dienen letztlich auch Fasten und Schlafaskese dem Gebet, denn „das Fasten macht die Leidenschaften welk, und die Nachtwache tötet sie.“²⁴ Fasten und Schlafaskese sind freilich nicht Bestandteile des Gebetes selber, denn dies ist kein anstrengendes äußerliches Werk, sondern innere Ergriffenheit der Seele.²⁵

Gebetsleben, gemeint ist insbesondere das des Herzensgebetes, sollte man nach Vater Siluan nicht ohne geistlichen Vater beginnen. Wenn der Mensch in seinem Stolz

¹⁸ Hieromonachos Christodoulos (Angeloglou) Hagioreites, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Έξνεπδης), Hagion Oros 1994, S. 158. Vgl. ähnlich auch *Apophthegmata* Nr. 1126.

¹⁹ Archimandrit Athanasios, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φώς ἱλαρόν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 166. Geron Joseph (d. J.) spitzt diese Aussage noch zu: „Wir wollen freilich nicht nur ‚am Tag der Betrübnis‘, sondern dauernd Seinen allheiligen Namen anrufen, damit unser Geist erleuchtet wird, so dass wir nicht in Versuchungen gelangen.“ *Geron Joseph* (d. J.), 'Η νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: *ders.*, Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 77.

²⁰ Archimandrit Athanasios, a.a.O., S. 164.

²¹ Archimandrit Athanasios, a.a.O., S. 167. Paisios spricht freilich dagegen, während des Gebetes seinen Geist auf Ikonen oder Schriften auszurichten. Es sei vielmehr nötig, sich auf seine Sündigkeit zu besinnen. Vgl. Dionysios D. Tatses, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 1996, S. 93. Vgl. ähnlich auch *Geron Joseph* (d. J.), 'Η νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: *ders.*, Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 75.

²² Vgl. Archimandrit Athanasios, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φώς ἱλαρόν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 159. An anderer Stelle betont Germanos, dass man nur beten solle, wenn man auch versteht, was man sagt. Viele Worte zu machen, während der Geist umherschweife, sei unnütz (S. 167).

²³ Vgl. Vater Paisios nach Dionysios D. Tatses, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 1996, S. 99.

²⁴ Vater Anthimos nach Dionysios D. Tatses, Διδαχές Γερόντων, Asprovalta 1996, S. 25. Paisios betont freilich ebd. auch, dass, wenn man erst einmal zu wahren Gebet gelangt sei, Schriftstudium nicht mehr nötig wäre. Er betont ferner, dass er selber nie lese.

²⁵ Vgl. ebd.

denkt, es auch aus Büchern erlernen zu können, dann unterliegt er einer Versuchung, die wahres Gebet verhindert.²⁶

Das Thema Stolz bzw. Hochmut leitet über zu dem Bereich der inneren Voraussetzungen des Gebets, der fast bei allen geistlichen Vätern auftaucht:

I.2 Innere Voraussetzungen und Vorbereitungen zum Gebet

Der Übergang zwischen inneren und äußeren Voraussetzungen und Vorbereitungen zum Gebet ist fließend. Dies wird z. B. in einer Abhandlung des Theokletos Dionysiates über das Herzensgebet nach Gregor Palamas und Barlaam deutlich. Theokletos betont die Notwendigkeit, asketische Praxis und Gebet zu verbinden. Askese bedeutet für ihn nicht manichäische Körperfeindlichkeit, sondern soll in einem „psychosomatischen Prozess“ zur Vergeistlichung des Körpers beitragen. Aus diesem Prozess geht das Gebet hervor. Bei der Beschreibung des Weges dahin wird deutlich, wie fließend die Übergänge zwischen äußerer Askese und innerer Reinigung sind: „Das wahre Gebet fordert nach Palamas die Neigungslosigkeit und Tötung des sündhaften und leidenschaftlichen Teils des Körpers zur Befreiung von seiner Leidenschaftlichkeit. Es ist nämlich unmöglich, dass wir, sei es auch mit vollkommenen Lippen, das Herzensgebet kosten, wenn die Wirkkräfte der Wollust durch die Gedanken den Geist verdunkeln. Dann ist es unumgänglich, dass wir einen schmerzhaften Kampf ausüben, wie es das Fasten und die Nachtwache ist.“²⁷ Askese trägt also zum Erreichen der Hesychia, der inneren Ruhe mit bei, die die notwendige Umgebung des Gebets ist.²⁸ Um die Hesychia zu erreichen und somit wirklich zum Beten zu gelangen, ist es sehr bald notwendig, die eigene Geschwätzigkeit zu unterbinden und jede Ablenkung zu vermeiden.²⁹ Das Schweigen wiederum darf nicht nur äußerlich, sondern muss auch innerlich sein.³⁰

Wichtigste Voraussetzung für wirksames Beten ist es, einen reinen Geist zu haben.³¹ Einen reinen Geist erlangt man nicht nur durch äußere Übungen, sondern auch durch tiefe Selbsterkenntnis.³² Selbsterkenntnis geschieht immer zugleich in der Er-

²⁶ *Archimandrit Sophronius*, Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 2: Die Schriften, Düsseldorf ³1993, S. 27.

²⁷ *Theokletos Dionysiates*, Ἀθωνικά Ἄνθη. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα I. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen ²1993, S. 11. Zur notwendigen Abschüttelung von Gedanken auf dem Weg zum Gebet vgl. bereits *Apophthegmata* Nr. 300; 327; 1127; 1129.

²⁸ Vgl. *Theokletos Dionysiates*, a.a.O., S. 84. Vgl. auch Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, Ὁ Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 94: „Die Ruhe (ἡσυχία) und die Sorglosigkeit helfen, dass sich der Mensch auf das Gebet konzentriert. Dagegen helfen die Ablenkungen nicht, weil sie den Geist zerstreuen.“

²⁹ *Archimandrit Athanasios*, Ὁ Γέρον Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 163.

³⁰ Vgl. ebd.: „Damit Du in deinem Herzen das Gebet bewahrst, ist es unumgänglich, dass Du ein Schweigen mit Kenntnis aufrechterhältst. Hab Acht vor der Falle des scheinbaren Schweigens, bei dem uns, während wir äußerlich schweigen, der Gedanke gleichwohl innerlich verdrischt, verurteilt und auch meckert.“ Vgl. auch S. 164. Zum Schweigen beim gemeinsamen Gebet vgl. bereits *Apophthegmata* Nr. 1131.

³¹ Vgl. *Archimandrit Athanasios*, Ὁ Γέρον Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 166. Vgl. bereits *Apophthegmata* Nr. 1124.

³² Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, Ὁ Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 95: „Es reicht nicht, das Gebet nur zu sprechen. Ziel ist, dass der Mensch zunächst sich selbst erkennt und seine Sündhaftigkeit wahrnimmt. ... Überlegen wir

kenntnis Gottes bzw. dessen, was er für uns Menschen tut und getan hat.³³ Sie ist dementsprechend verbunden mit der demütigen Wahrnehmung der eigenen Sündhaftigkeit.

Eine demütige Haltung gegenüber Gott wird von allen geistlichen Vätern als notwendige Voraussetzung für das Gebet gesehen. Vater Germanos vermag sogar zu formulieren: „Gebet ohne Demut, Selbstanklage und Buße bleibt unwirksam.“³⁴ Wird sein Gebet von der Demut unterstützt, so kommt es nach Vater Paisios zur Erleuchtung des Menschen durch die Gnade Gottes.³⁵

Die notwendige Ausrichtung auf die Sündhaftigkeit sollte freilich nicht ohne διάκρισις, ohne Unterscheidung, geschehen. Vater Paisios betont, dass der Gedanke der Sündhaftigkeit auch vom „Teufel“ eingesetzt werden kann, der den Menschen damit in Selbstzweifel und Hoffnungslosigkeit führen will.³⁶

Die demütige Haltung entspricht in etwa der eines Kindes, die von Vater Paisios ebenfalls als notwendig für gelingendes Beten angesehen wird. Das Spüren der Gegenwart Gottes im Gebet entspricht etwa dem Gefühl eines Kleinkindes in den Armen seiner Mutter.³⁷ Auch äußerlich erscheinen die Menschen des Gebets wie Kleinkinder: „Wenn sie jemand hört, während sie beten, wird er sagen, dass sie Kleinkinder sind. Wenn er ferner sieht, wie sie Bewegungen machen, wird er sagen, dass sie verrückt geworden sind. Sie fordern aber von Gott, wie ein Kleinkind von seinem Vater fordert.“³⁸

Demut spielt auch eine zentrale Rolle bei dem Gebet für andere. Vater Paisios macht dies auf anschauliche Weise deutlich:

„Wir müssen für die anderen mit Zerknirschung und Schmerz der Seele beten. Und das kann der Seele nur gelingen, wenn sie sich selber aufgrund von Demut als Grund für das ansieht, was dem Nächsten zustoßt.“

- „Aber Geronta, wie könnt Ihr annehmen, dass Ihr Schuld daran seid, wenn sich z. B. jemand von seiner Frau in Athen trennt.“

Und der Gerontas:

doch, was Gott für uns getan hat und was wir für Gott tun. ... Danach kann man das Erbarmen Gottes spüren. Mit dem ‚Herr Jesus Christus, erbarme Dich meiner‘ muss das Herz des Menschen zur Ruhe kommen. Das Gebet wirkt erholsam, ermüdet nicht. Wenn es freilich nicht auf diese Art fortschreitet, wird es nur zur Gewohnheit, während der alte Mensch darin bestehen bleibt und dem Irrtum folgt.“

³³ Vgl. Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 159.

³⁴ *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στῇ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 167.

³⁵ Vgl. Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 158. Dort betont Paisios auch: „... Wie er (scil.: der menschliche Geist) andererseits, aufgrund von Stolz emporgehoben und zerstreut, verfinstert wird, weil sich der von Natur aus reine Geist mit unreinen Gedanken füllt und von ihnen verfinstert wird.“

³⁶ Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 1996, S. 93.

³⁷ Vgl. *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 96.

³⁸ *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 96f. Speziell zu den Metanoien, d. i. den Kniefällen, äußert sich Vater Porphyrios nach *Dionysios D. Tatses*, *Διδαχές Γερόντων*, Asprovalta 1996, S. 30. Sie sind demnach als Zeichen des bereitwilligen Opfers zu verstehen, das das Gebet vor Gott wohlgefälliger und erfolgreicher mache. Zum Zusammenhang von Gebet und Opfer vgl. auch *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στῇ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 168, der Gebet als Darbringung unseres Herzens vor Gott versteht.

- „Sieh, ich sage zu mir: Wenn ich heilig wäre wie die alten Väter, würde ich Gott um die Gnadengabe bitten, dass sie sich versöhnen und einander lieben. Und Gott, der versprochen hat, dass er die Heiligen hört, würde ihnen helfen. Weil ich also nicht heilig bin, hört mich Gott nicht. Folglich bin ich schuld, dass sich diese Familie trennt und alles andere Schlechte, das geschieht. Und so, auf diese Weise, richte ich niemanden, sondern klage nur mich selbst für alles an - dann wird Gott helfen.“³⁹

Der Weg der inneren Vorbereitung auf das Gebet konzentriert sich also nicht nur auf die Selbsterkenntnis. Er hat auch eine Ausrichtung nach außen. Ein sehr wichtiges Element zum Gelingen des Gebetes ist die Liebe. Vater Germanos betont dementsprechend einmal: „Ohne die Triebfeder der Liebe wird das Gebet nicht zum Himmel geschleudert.“⁴⁰ Mutter Gabriela (Aurelia Papagianne, 1897-1992) konkretisiert im Blick auf das „Fürbittengebet“, dass das Gebet für einen Menschen ohne die Liebe zu ihm nichts nütze.⁴¹ Wahres Gebet ist nach Vater Germanos ohnehin nicht möglich, wenn man nicht zuvor vom Argwohn und Misstrauen gegenüber anderen ablässt.⁴²

Insgesamt lässt sich sagen, dass die Vorbereitung zum Gebet ein Kampf ist.⁴³ Wichtig ist, dass man sich in diesem Kampf nicht auf Gedanken einlässt wie den, im Moment keine Lust zum Gebet zu haben. Germanos ermahnt dementsprechend ein geistliches Kind: „Höre nicht auf deinen Gedanken, der dir sagt: ‚Ich verspüre jetzt keine Lust zum Gebet - ich will es auf später verschieben‘. Das ist ein Trick des Teufels. Vergiss nicht, mein Kind, dass ‚das Himmelreich mit Gewalt erstrebt wird, und Gewaltsame es an sich reißen‘ (Mt 11,12).“⁴⁴

Ist der Zustand des Gebetes erst einmal erreicht, so soll er auch möglichst gehalten werden. Dementsprechend fordern die geistlichen Väter das Erstreben des ununterbrochenen Gebets.

I.3 Ununterbrochenes Gebet

Die Forderung nach ununterbrochenem Gebet basiert auf der Ermahnung des Paulus im 1 Thess 5,17: „Betet ohne Unterlass!“ Insbesondere im Mönchtum⁴⁵ hat diese Forderung immer wieder zur Suche nach verschiedenen Möglichkeiten der konkreten Umsetzung geführt. Eins ist den Vätern dabei jedenfalls grundsätzlich klar: Vollkommen ist das Gebet erst dann, wenn es sich sogar noch im Schlaf fortsetzt.⁴⁶

³⁹ Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Ἐξηνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 159.

⁴⁰ *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 167.

⁴¹ Vgl. *Monache Gabriela*, 'Η Ασκητικὴ τῆς Ἀγάπης, hg. von D. Georgiou, Athen ⁹1998, S. 317f.

⁴² Vgl. *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 163. Vgl. ähnlich *Apophthegmata* Nr. 546f.

⁴³ Vgl. *Archimandrit Athanasios*, a.a.O., S. 163.

⁴⁴ *Archimandrit Athanasios*, a.a.O., S. 168.

⁴⁵ Vgl. bereits u. a. das Testament des Geron Benjamin *Apophthegmata* Nr. 171. Die Forderung nach ununterbrochenem Gebet findet sich auch an anderen Stellen der *Apophthegmata*, z. B. Nr. 198; in kritischer Weise Nr. 446.

⁴⁶ *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 168: „Wer die Vollkommenheit des Gebetes erlangt hat, der betet auch noch, wenn er schläft. ‚Ich schlafe, und mein Herz wacht‘ (Hld 5,2), sagt der weise Salomon.“

Die Starzen verkündigen nicht nur die Notwendigkeit eines ununterbrochenen Gebets, sie dienen durch ihre eigene Gebetspraxis auch als Vorbild. So wird z. B. von Vater Paisios berichtet, wie er unentwegt mit seinem Herzen für die ganze Welt betete: „Den Tag widmete er der Begegnung mit leidenden Menschen und die Nacht Gott. Um selber auszuruhen, gönnte er sich nur wenige morgendliche Stunden, die Tagesanbrüche. Er ruhte so von dem Nachtwachen aus und sammelte ein wenig Kraft für den Kampf des Tages mit den leidenden Menschen.“⁴⁷

Inhaltlich wird besonders die dauernde Verherrlichung Gottes und die Danksagung ihm gegenüber hervorgehoben.⁴⁸ Ununterbrochenes Gebet bedeutet also, in einem Klima andauernder Doxologie und Danksagung zu leben.⁴⁹

Letztlich bleibt bei solch einer Anbetung im Geist und Herz des Menschen allein der Name Christi. Sobald der Mensch vom Gebet und somit auch vom Denken an Christus ablässt, die Kommunikation mit Gott abbricht, beginnt nach Paisios der Teufel mit dem Einsatz von Gedanken (λογισμοί), um den Menschen wankelmütig zu machen, sodass er nicht mehr weiß, was er will, was er sagt oder was er tut.⁵⁰

Ununterbrochenes Gebet trägt seine Früchte: In ihm fühlt die Seele durch ihre Verbindung mit Gott Sicherheit, Hoffnung und Freude. Vater Paisios illustriert dies mittels einer Episode aus seinem Leben: „Als ich während des Bürgerkriegs beim Militär war, hatte ich die Aufgabe des Funkers. Ich nahm also wahr, dass wir uns sicher fühlten, wenn wir jede Stunde mit dem Zentrum, mit der Division, Verbindung hatten. Wenn wir alle zwei Stunden Verbindung hatten, nahmen wir eine kleine Unsicherheit wahr. Wenn wir mehrere Male nur am Morgen und am Abend Kontakt hatten, fühlten wir uns schlecht, gleichsam abgehackt und isoliert. Das gleiche geschieht auch mit dem Gebet: je öfter jemand betet, desto mehr geistliche Sicherheit spürt er.“⁵¹

Vater Joseph d. Ä. hebt, wie wir im folgenden Abschnitt noch genauer betrachten werden, hervor, dass das ununterbrochene Gebet dadurch zustande kommt, dass der menschliche Geist das Gebet übernimmt.⁵² Das Gebet wird somit ununterbrochen gesprochen, ohne dass der Mensch bewusst eigene Kraft dazu aufwendet. Vater Paisios spricht davon, dass irgendwann das Gebet selber fortfährt.⁵³ Dabei kommt es zu

⁴⁷ Hieromonachos Christodoulos (Angeloglou) *Hagiorites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 160. Vgl. als Beispiel für ununterbrochenes Gebet bereits den Starzen Isidor, *Apophthegmata* Nr. 360.

⁴⁸ Von der Danksagung für die göttliche *creatio ex nihilo* spricht auch Archimandrit Athanasios, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φως ίλαρόν και μυστικόν στη σκοτοδίνη των σύγχρονων καιρών, Nikosia 1997, S. 164.

⁴⁹ Vgl. Vater Paisios nach Dionysios D. Tatses, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Έπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 92. Vater Paisios betont dort, dass die größte Sünde Undankbarkeit gegenüber Gott sei; ferner Archimandrit Athanasios, a.a.O., S. 170.

⁵⁰ Vater Paisios nach Hieromonachos Christodoulos (Angeloglou) *Hagiorites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 157.

⁵¹ Ebd.

⁵² Joseph d. Ä. nach Dionysios D. Tatses, Διδαχές Γερόντων, Asprovalta ²1996, S. 33f. Aus den analysierten Texten geht nicht hervor, dass anstelle des menschlichen Geistes (bei Joseph ist eindeutig von νοῦς, nicht von πνεῦμα die Rede) der göttliche Geist tritt. Diese Dimension, die Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 126f., stark für die orthodoxe Theorie über das Gebet betont, schwingt bei den genannten geistlichen Vätern allenfalls mit. Zur Verbindung von Geist Gottes und Gebet vgl. allerdings bereits *Apophthegmata* Nr. 244.

⁵³ Vater Paisios nach Dionysios D. Tatses, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Έπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 94.

Früchten wie Frieden, Ruhe⁵⁴ und Freude⁵⁵, aber auch noch mehr. Bei andauerndem Gebet vermag der Mensch das Paradies in sich zu spüren, da er frei wird von Leidenschaften.⁵⁶

Häufiger werden den geistlichen Vätern scheinbar Fragen gestellt, wie denn das ununterbrochene Gebet in einer nicht klösterlichen Umgebung zu beten sei.⁵⁷ Vater Paisios rät zum Beispiel Menschen an einer lauten und schwierigen Arbeitsstätte, leise zu psallieren, ohne die anderen zu stören.⁵⁸ Freilich räumt er ein, dass es bei harter körperlicher Arbeit leichter ist, ununterbrochen zu beten, als bei diffizilerer Arbeit, die starke Konzentration verlangt:

„Wenn freilich jemand feinere Arbeit verrichtet, z. B. indem er Auto fährt oder einen Kranken operiert, dann muss er zwar ein Gebet sprechen, damit ihm geholfen und er von Gott erleuchtet wird, er muss es aber mit dem Herzen sprechen. Mit seinem Geist muss er sehr aufmerksam bei der äußerlichen Arbeit sein, damit er nicht irgendeinen Fehler macht.“⁵⁹

Sehr lebensnah ist ebenfalls die Unterhaltung Mutter Gabriellas mit K. Panatso-poulou zum Thema ununterbrochenes Gebet im Lebensalltag. Sie bezieht sich auf die *Erzählungen eines russischen Pilgers*⁶⁰, während sie mit folgendem Einwand konfrontiert wird: „Gleichwohl lassen das tägliche Leben, die Arbeit, die Ehe, die Liebe zum anderen, die Kinder, die Sorgen, alle diese Dinge keine Zeit (scil. zum Gebet). Obwohl du willst, hast du sie nicht ...“

Mutter Gabriela: „Es wird keine Zeit (dazu) benötigt. Weil das Gebet, wie ich euch sagte, ein Zustand der Seele ist. Wenn du das Geschirr wäschst, wie der Pilger in seinen Erzählungen sagt, murmelst du das *Kyrie eleison ... Kyrie eleison ...*, und jedesmal, wenn du den Ofen ansiehst, oder die Betten machst: *Kyrie eleison ... Kyrie eleison ... Kyrie eleison ...* Alle die Dinge, die wir den Tag über tun, können wir tun, und jenseits aller dieser können wir, wie wenn wir eine ferne Musik hören, an Gott denken, an die Existenz Gottes ... Nichts ist unmöglich ...“

⁵⁴ Vgl. zur wahren Ruhe, zu der man nur durch das Gebet kommt, so Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Εὐνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 159; ferner *Geron Joseph* (d. J.), 'Η νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: *ders.*, Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 73.

⁵⁵ Vgl. ähnlich auch Hieronymos (Apostolides 1883-1966) nach *Dionysios D. Tatses*, Διαχέξ Γερόντων, Asprovalta ²1996, S. 26f.: „Lass nicht ab vom Gebet. Fürchte die Nachlässigkeit und die Gleichgültigkeit. Wenn du morgens betest und Ergriffenheit fühlst, wirst du den ganzen Tag vor Freude zittern. Wenn du den Morgen ohne Gebet beginnst, werden dir alle unerfreulichen Dinge zukommen.“

⁵⁶ Vgl. Joseph d. Ä. nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 33 und ferner *Geron Joseph*, der das Gebet mit Nüchternheit in Verbindung bringt. Vgl. *Geron Joseph* (d. J.), 'Η νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: *ders.*, Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 74.

⁵⁷ Vgl. zu den Schwierigkeiten beim Festhalten am ununterbrochen Gebet eher theoretisch abstrakt auch *Theokletos Dionysiates*, Ἀθωνικά Ἄνθη. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα III, Athen 1989, S. 191.

⁵⁸ Vgl. Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος (Εὐνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 159. Vgl. zur Verbindung von Gebet und Arbeit bereits *Apophthegmata* Nr. 1 und ferner unter vielen anderen Arbeiten *Heinrich Holze*, Kōnōbitische Gebetspraxis und individuelle Gebeterfahrungen in den pachomianischen Klöstern, *WuD NF* 21 (1991) 133-147. In den *Apophthegmata* sind auch Beispiele von Gerontes zu finden, die während gemeinsamer Mahlzeiten unbemerkt intensiv zu Gott beten (vgl. Nr. 251).

⁵⁹ Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, a.a.O., S. 158.

⁶⁰ Die Erzählungen sind auch auf deutsch zugänglich: *Emmanuel Jungclaussen* (Hg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers*, Freiburg/Brsg. u. a. ¹⁶1987.

Gelingt das ununterbrochene Gebet wirklich, so ist es nach den Worten von Vater Siluan besser als jedes in der Kirche gesprochene Gebet: „Wer Gott wirklich liebt, betet ohne Unterlass. Er hat die Gnade im Gebet erfahren. Wohl sind uns zum Beten Kirchen gegeben und gottesdienstliche Bücher, dein inneres Gebet aber geht immer und überall mit dir. - In den Kirchen hält man Gottesdienst, der Heilige Geist wohnt in ihnen. Aber die beste Kirche Gottes ist die Seele; wer in seiner Seele betet, für den wird die ganze Welt zur Kirche.“⁶¹ Hier wird eine für Mystiker in Ost und West typische Erfahrung geschildert, die von kirchlicher Seite besonders im lateinischen Westen häufig sehr kritisch beäugt wurde.

I.4 Herzensgebet oder das geistige Gebet (νοερά προσευχή)

Das ununterbrochene Gebet ist eine Voraussetzung für das Herzensgebet, das aber darin noch nicht voll erfasst ist. Herzensgebet oder besser „geistiges Gebet“ zielt unbedingt auf die mystische Vereinigung mit Gott.⁶² Im Griechischen wird es νοερά προσευχή genannt, weil es das Gebet ist, das mit dem νοῦς (dt.: Geist) geschieht.⁶³

Nach Theokletos Dionysiates ist diese Gebetsform in diesem Jahrhundert besonders auch im Westen populär geworden, freilich weniger bei den Kirchenleitungen als beim Kirchenvolk, das mit dem westlich-theologischen Aristotelismus insbesondere römisch-katholischer Prägung nicht mehr viel anzufangen wisse. Besonders im Blick auf westliche Christen betont Theokletos: „Das Herzensgebet bildet in der gegenwärtigen Epoche psychischen Stresses den einzigen Zufluchtsort und das hauptsächliche Mittel der Rückkehr zu sich selbst, weil es die zerstörte Existenz (wieder-) entdeckt, das zerstörte Paradies, das in uns existierende Königreich.“⁶⁴ Theokletos bedauerte zur Zeit der Entstehung des Aufsatzes im Jahr 1959, dass die griechischen Orthodoxen ihre eigene Spiritualität in den letzten fünfzig Jahren vergessen hätten und erwartete langsame Besserung.⁶⁵ Von einer solchen ist m. E. inzwischen zumindest in kirchennahen Kreisen auszugehen.

Geistliche Väter ermuntern freilich nicht einfach zum Herzensgebet, sind z. T. sogar gegenüber Mönchen sehr zurückhaltend. Ein gutes Beispiel dafür bietet ein Aphorismus des Geron Germanos, in dem er gegenüber einem Mönch auch sehr deutlich macht, dass Herzensgebet und unaufhörliches Gebet zu differenzieren sind:

⁶¹ Archimandrit Sophronius (Hg.), Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 2: Die Schriften, Düsseldorf 1993, S. 28.

⁶² Auf theoretische Erwägungen zum Herzensgebet kann ich hier nicht eingehen. Bei Theokletos Dionysiates, Ἀθωνικά Ἀνθ. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα I. Ἐπὶ τῇ χλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen 1993, S. 190-193, werden beispielsweise solche geboten. Dort reflektiert er auch genauer das Herzensgebet im Rahmen der Anthropologie (S. 192). Eher theoretisch sind ferner die Zusammenfassungen bei Andreas Monachos Hagioritis (Charalampos Theophilopoulos), Γεροντικό Ἁγίου Ὁρους, Athen 1994, S. 317. Sehr ausführlich ist die Abhandlung über das Gebet, insbesondere das Herzensgebet, des inzwischen verstorbenen Abtes des Prodromos-Klosters in Maldon/Essex/GB, zugleich Verfasser der Vita sowie Herausgeber der Schriften Siluans, Archimandrit Sophronios (Sacharof bzw. Sakharov), Περὶ Προσευχῆς (Übers. Hieromonachos Zacharias), Essex 1994. Vgl. letztlich Kallistos Ware, Ἡ ἐντός ἡμῶν βασιλεία (Übers. Joseph Roelides), Nea Smyrne 1994, S. 25-49. Vgl. weitere Literatur auch aus nicht-orthodoxer Feder o. Anm. 13.

⁶³ Vgl. Geron Joseph (d. J.), Ἡ νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: ders., Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 72.

⁶⁴ Theokletos Dionysiates, Ἀθωνικά Ἀνθ. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα I. Ἐπὶ τῇ χλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen 1993, S. 111.

⁶⁵ Vgl. ebd.

„Herzensgebet? Ich tue es nicht! Du solltest zuallererst lernen, an den heiligen Gottesdiensten der Kirche teilzunehmen, und dich zwingen, deinen Kanon mit der Gebetsschnur (komposkini = orthodoxer „Rosenkranz“) durchzuführen, selbst wenn dein Geist zerstreut ist, anstatt vollkommen untätig zu bleiben. Das Herzensgebet mit der mystischen (νηπτική) Dimension zu lernen, ist für niemanden leicht. Jene, die sich damit abgeben, sind zu viel Kampf verpflichtet. Und wenn sie gegen die Hoffnung diesen Kampf aus diesem oder jenem Grunde vernachlässigen, laufen sie Gefahr, später sehr weit nach draußen zu fallen. Sie laufen Gefahr, in die Irre zu gehen, wenn sie nicht Acht geben, und in die Fahrlässigkeit zu fallen, in schlechte Gedanken. Ihr sollt euch bemühen, während ihr arbeitet, unaufhörlich das Gebet zu sprechen. Ja, das ist etwas anderes! Aber das Herzensgebet mit seiner mystischen Dimension ist etwas zu schweres für euch zu diesem Zeitpunkt. Gleichwohl, auch wenn ihr es nicht hinbekommt, dass ihr, während ihr arbeitet, unaufhörlich das Gebet sprecht, bemüht euch wenigstens, dass euer Geist auf eure Arbeit konzentriert ist, und flieht alle sündigenden Überlegungen, die Gedanken der Verurteilung und die Gedanken der Hoffnungslosigkeit. Und wenn euch das gelingt, ist das keineswegs unbedeutend. Auch das ist sehr wichtig! Abbas Dorotheos fragte einmal den hl. Barsanuph: ‚Den ganzen Tag bin ich im Krankenhaus beschäftigt, und den ganzen Tag vermag ich nicht ein Kyrie eleison zu sagen.‘ Und er antwortete ihm: ‚Es gibt viele, die sich in die Stadt begeben wollen, z. B. nach Konstantinopel. Einer besteigt das Boot, erreicht Konstantinopel, geht in die Stadt hinein, aber findet dort keinen, der ihm sagen könnte, dass jene Stadt genau die sei, in die er gehen wollte, d. h. Konstantinopel!‘ So auch du jetzt: Dein einziges Ziel ist es, deinen Gedanken mit Gott vereint zu haben. Weil die Arbeit, die du ausführst, Gottes ist, und dein Geist nur auf diese Arbeit bedacht ist und du so die bösen Gedanken fliehst, bist Du dann wiederum schon mit Gott!“⁶⁶

Nicht immer differenzieren geistliche Väter so klar zwischen Herzensgebet und ununterbrochenem Gebet. Vater Joseph d. J. geht beispielsweise in einer längeren Ansprache über das Herzensgebet hauptsächlich auf das ständige Sprechen der Gebetsformel ein.⁶⁷ Er möchte freilich in seinem Vortrag deutlich machen, dass auch Weltmenschen das ununterbrochene Gebet möglich, notwendig⁶⁸ und für sie nützlich⁶⁹ ist. Als Referenz bezieht er sich wiederum auf die *Erzählungen eines russischen Pilgers*.⁷⁰ Die Möglichkeit mystischer Gottesschau spricht er zwar auch Weltleuten nicht ab, sie spielt aber in seiner Abhandlung keine besondere Rolle.

⁶⁶ Archimandrit Athanasios, Ὁ Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 164f.

⁶⁷ Geron Joseph (d. J.), Ἡ νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: ders., Ἀθωνικὰ Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 71-77.

⁶⁸ Vgl. Geron Joseph (d. J.), a.a.O., S. 71: „Allgemein gilt: Das Gebet ist die einzig notwendige und unerlässliche Arbeit und Tugend für die ganze vernünftige Natur, die wahrnehmbare und die gedachte, die menschliche und die der Engel, und deswegen ist deren unaufhörliche Umsetzung angeordnet. ... Das Ziel dieser sehr tugendhaften Arbeit ist, den Geist des Menschen zu Gott zu wenden und bei ihm zu halten.“

⁶⁹ Vgl. Geron Joseph (d. J.), a.a.O., S. 75: „Folglich ist das Gebet Pflicht eines jeden Gläubigen, jeden Alters und Geschlechts und Zustands, unabhängig von Land und Zeit und Art. Mit dem Gebet wirkt die göttliche Gnade und gibt Lösungen zu Problemen und Versuchungen, die die Gläubigen beschäftigen, sodass, gemäß der Schrift, ‚jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird.‘“

⁷⁰ Vgl. Geron Joseph (d. J.), Ἡ νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: ders., Ἀθωνικὰ Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 73.

Andere Väter differenzieren deutlicher zwischen Weltmenschen und Mönchen. Vater Amphilochios (Makres, 1889-1970; geistlicher Vater von Patmos) betont beispielsweise, dass das Gebet zwar generell der Reinigung dient, das Rezitieren von Psalmen und kirchlichen Gesängen, wie es in den Kirchen geschieht, aber eher als Zeugnis vor der Welt zu betrachten sei.⁷¹ Die Mönche hingegen würden mit Gott im Verborgenen reden. Gott gefalle es wie einem König, wenn man außerhalb seines Palastes ihm lobsinge. Er beachte aber noch mehr die Mystiker, die im Verborgenen seines Hofes ihm direkt ins Ohr sprächen.⁷² Wenn er auch das mystische Herzensgebet Weltmenschen hier nicht vollkommen abspricht, so sieht er es doch als eigentliche Aufgabe der Mönche an.

Neben der bei Amphilochios erwähnten Reinigung als Frucht des Gebets trägt es noch andere Früchte. Wiederum ist hier der bereits erwähnte Frieden zu nennen. Vater Porphyrios betont, dass es wichtiger sei, bei Krankheiten im Herzensgebet diesen Frieden zu erreichen, als darum zu bitten, dass Gott die Krankheiten von einem nimmt.⁷³

Der friedvolle Zustand, der im Herzensgebet erreicht werden kann, wird von den geistlichen Vätern meist nicht als Eigenerfahrung geschildert. Vielmehr erzählen sie, wie sie ihre eigenen geistlichen Väter in einem solchen Zustand erlebt haben, so z. B. Vater Hieronymos (Apostolides, 1883-1966; geistlicher Vater von Aigina):

„Das Gebet ist Gespräch mit Gott. Wenn wir die Freude des Gebetes wahrnehmen, spüren wir großen Jubel. Das ist der Vorgeschmack des Lebens im Paradies. Ihr müsst viel kämpfen, um diese Freude wahrzunehmen. Und wenn ihr viel kämpft, wird Gott sie euch geben. Das Gebet erhebt auf die Höhe göttlicher Schau. Michael, mein Geron, leuchtete vollkommen, wenn er betete. Und wenn er diesen Punkt erreichte, betete er nicht mit Worten, sondern geistig. Die Worte sind wie ein Feueranzünder, bis die Flamme angeht. Kaum ist die Flamme an, d. h. kaum kommt der Mensch zur Zerknirschung und Ergriffenheit, kann er nicht reden. Er nimmt Gott wahr und hört ihn in sich. Dann kommen auch die Tränen. Der Mensch befindet sich in einem geistlichen Zustand mit Herzensgebet, heiliger Sehnsucht und unaussprechlichen Seufzern“⁷⁴ (vgl. Röm 8,34).

Einen solchen Zustand erzwingt ein Mensch nach Vater Siluan nicht durch eine bestimmte Technik. Die Technik kann gelegentlich mehr schaden als nützen, sie kann ihn sogar letztlich davon abhalten, das Lippengebet zu sprechen. Man kann sich zwar auf das Herzensgebet, die Innigkeit des Gebetes durch Gehorsam und Askese im Essen, Reden und bei Bewegungen vorbereiten. Letztlich handelt es sich aber um eine Gabe Gottes, die man in Demut zu empfangen habe.⁷⁵

⁷¹ Zur geringeren Wertung des Psalmodierens vgl. auch die Erzählung vom Mönch Prokopios bei *Andreas Monachos Hagioritis* (Charalampos Theophilopoulos), *Γεροντικό Αγίου Όρους*, Athen 1994, S. 52f. Der „Satan“ meidet demnach insbesondere die Gebetsschnur und das Jesusgebet. Beim Psalmodieren sieht er eher Möglichkeiten, Menschen anzugreifen, da sie dabei schnell der Selbstgefälligkeit und Überheblichkeit verfallen. Zur Angst des „Satans“ bzw. der „Dämonen“ vor dem Gebet der Mönche vgl. *Apophthegmata* Nr. 91; 294.

⁷² Amphilochios nach *Dionysios D. Tatses*, *Διδαχές Γερόντων*, Asprovalta 1996, S. 27f.

⁷³ Geron Porphyrios nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 28.

⁷⁴ Geron Hieronymos nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 34.

⁷⁵ *Archimandrit Sophronius*, Starez Siluan. Mönch vom Berg Athos. Bd. 2: Die Schriften, Düsseldorf 1993, S. 29.

Ein fortwährendes Problem im Bereich der Mystik ist die Beurteilung mystischer Entrückungen. Die geistlichen Väter warnen dementsprechend vor Fehlinterpretationen beispielsweise von Tränen beim Gebet,⁷⁶ die nach der Väterlehre als Zeichen des eintretenden Herzensgebetes gedeutet werden können. Zur Beurteilung der Gebetspraxis ist also *διάκρισις* (dt.: Unterscheidung) nötig. Insbesondere bei Mönchen und Nonnen besteht die Gefahr, durch besondere Erfahrungen beim durch Ergriffenheit geprägten Gebet z. B. von Visionen oder Wohlgeruch vom Dämon des Hochmuts übermannt zu werden.⁷⁷ In solchen Fällen ist die Bitte um Demut notwendig. Vater Paisios warnt insbesondere Frauen, die sich seiner Meinung nach im Gegensatz zu den stärker logisch denkenden Männern durch Gefühl und Liebe leiten lassen und daher leichter zu Ergriffenheit und Tränen während des Gebets kommen, dies nicht vorschnell mit dem Zustand des Herzensgebetes gleichzusetzen. Vielmehr sei dann große Vorsicht angesagt.⁷⁸

I.5 Gebet bedeutet Nähe zum Göttlichen

Insbesondere das Herzensgebet führt in unmittelbare Nähe zu Gott. Dieser Gedanke ist von den geistlichen Vätern in unterschiedlicher Weise ausgeführt worden.

Zunächst wird das Gebet als die Aktion verstanden, in der sich der Geist Gott hingibt.⁷⁹ Im Herzensgebet vermag sich der menschliche Geist nach Theokletos Dionysiates in Anlehnung an Gregor Palamas mit dem göttlichen Geist zu vereinen.⁸⁰ Durch das Gebet kommt das Königreich Gottes mitten in die Menschen hinein, werden sie weggeführt von den irdischen und eiteln Dingen.⁸¹ „Das Gebet gibt dem Menschen Flügel und führt ihn hinauf in die Himmel, indem es ihm himmlische Gnadengaben schenkt.“⁸² Im Gebet vermag der Mensch durch die göttliche Nähe daher auch den „heiligen Willen Gottes“ zu begreifen und in die Tat umzusetzen.⁸³ Nicht nur man selber vermag die Stimme des Herrn im Gebet zu hören. Sie drängt auch nach außen. Va-

⁷⁶ Auch Gebet ohne äußerliche Tränen ist nach Vater Paisios nicht unbedingt ein Zeichen mangelnder Ergriffenheit beim Gebet. Lautlose Tränen im Herzen bei einem Vergehen wären häufig viel sicherer als äußerliche Tränen, die nur scheinbar Gefühle ausdrücken könnten (vgl. *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 41996, S. 100).

⁷⁷ Vgl. Daniel (Demetriades) von Katounakia (1846-1929) nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 33. Vgl. auch *Theokletos Dionysiates*, Ἀθωνικά Ἀνθῆ. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα I. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen 21993, S. 193, der betont, dass man durch das Herzensgebet eigentlich nur seine Unreinheit klarer sehen lernt.

⁷⁸ Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 41996, S. 94f. Geron Joseph d. J. nivelliert die Gefahr des Irrtums beim Gebet, wenn es nur auf einfache und demütige Weise gebetet wird. Freilich geht es bei ihm weniger um die Beurteilung mystischer Entrückungen im Herzensgebet. Vgl. *Geron Joseph* (d. J.), Ἡ νοερά προσευχή καὶ οἱ ἐν τῷ κόσμῳ πιστοί, in: *ders.*, Ἀθωνικά Μηνύματα, Hagion Oros 1995, S. 77.

⁷⁹ Vgl. *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στῇ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 163.

⁸⁰ Vgl. *Theokletos Dionysiates*, Ἀθωνικά Ἀνθῆ. Ἀρθρα καὶ Μελετήματα I. Ἐπὶ τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen 21993, S. 84f. Er betont dort, dass die Bewahrung der Tugenden eine solche Vereinigung nicht bewirken könne, sondern lediglich ein Fundament zu einem solchen Prozess legen würde.

⁸¹ Vgl. *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στῇ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 169.

⁸² Vater Anthimos nach *Dionysios D. Tatses*, Διδαχές Γερόντων, Asprovalta 21996, S. 25.

⁸³ Vgl. *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στῇ σκοτοδίνῃ τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 171.

ter Amphilochios wünscht sich z. B. von seinen Nonnen, dass sie auf den griechischen Inseln „Gebetsstationen“ einrichten, damit auch er durch ihr Gebet die Stimme des Herrn höre. Der Herr solle nämlich von ihrem Herzen her sprechen, und durch ihr Gebet sollen sie Throne des Herrn sein.⁸⁴

Die Nähe Gottes im Gebet kann sich nach einzelnen Vätern sogar in einem dabei ausströmenden Wohlgeruch äußern.⁸⁵

Auch historische Beispiele führen die geistlichen Vätern an, um die Nähe Gottes bzw. Christi im Gebet zu illustrieren. So erwähnt z. B. Porphyrios, dass die Märtyrer den Schmerz ihrer Martyrien nur durch das ununterbrochene Gebet, durch das sie mit Christus vereint gewesen wären, hätten aushalten können.⁸⁶

Während die Gottesbegegnung im geistigen Gebet nicht mehr vieler Worte des Beters bedarf, erwähnen die geistlichen Väter für die übrigen Formen von Gebeten, insbesondere das Fürbittengebet, eine ganze Reihe von Inhalten.

I.6 Das Fürbittengebet und seine Inhalte

Geistliche Väter ermuntern ihre geistlichen Kinder häufig weniger zu der vollkommenen Form des geistigen Gebets als vielmehr zum Fürbittengebet für die Welt. Die beiden Formen des Gebetes schließen sich nicht aus, sie ergänzen sich vielmehr auch in der Gebetspraxis der einzelnen Väter.

Die geistlichen Väter betonen immer wieder, dass das Gebet für die ganze Welt notwendig sei. Dafür führen sie verschiedene Argumente an. Vater Paisios betont, dass das Gebet für die Welt den frommen Christen untereinander nützen würde, da sie selbst nicht nur für andere beten, sondern sich auch durch das Gebet anderer, insbesondere in Situationen der Not gehalten wissen dürften.⁸⁷ Vater Porphyrios spitzt den Gedanken der Notwendigkeit des Gebets für andere bzw. für die ganze Welt soteriologisch zu: „Du kannst nicht gerettet werden, wenn nicht auch die anderen gerettet werden.“ Man müsse für die ganze Welt beten, damit niemand verloren gehe.⁸⁸

Vater Paisios hat in Anlehnung an seinen eigenen geistlichen Vater die einzelnen Gebete des Psalters je mit einer Fürbitte verbunden, um für möglichst viele Anliegen zu bitten.⁸⁹ Auch hatte er in den Nächten eine feste Einteilung für bestimmte Gebetsanliegen.⁹⁰ Diese Praxis des Paisios wird in ihrer Vorbildhaftigkeit erwähnt. Von ihm ist sogar bezeugt, dass er sich zur Zeit des Golfkriegs in seine Zelle einschloss, um für den Frieden zu beten.⁹¹

⁸⁴ Vgl. Vater Amphilochios nach *Dionysios D. Tatses*, *Διδαχές Γερόντων*, Asprovalta ²1996, S. 30.

⁸⁵ Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 103.

⁸⁶ Vgl. Vater Porphyrios nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 25.

⁸⁷ Vgl. Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρον Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 159. Ein konkretes Beispiel bietet *Monache Gabriela*, 'Η Άσκητική τής Άγάπης, hg. von *D. Georgiou*, Athen ⁹1998, S. 317.

⁸⁸ Vgl. Porphyrios nach *Dionysios D. Tatses*, *Διδαχές Γερόντων*, Asprovalta ²1996, S. 33. Dementsprechend soll der Vater gesagt haben: „Ich fürchte die Hölle nicht und ich denke nicht ans Paradies. Ich erbitte von Gott nur, dass er sich über die Welt und mich erbarmt.“ Vgl. bereits die *Apophthegmata*, nach denen das Gebet für die Feinde der schnellen Gebeterhörnung nützlich ist (Nr. 241).

⁸⁹ *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρον Παΐσιος (Έξνεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 161-173.

⁹⁰ Vgl. *Hieromonachos Christodoulos*, a.a.O., S. 161.

⁹¹ Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Έπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa ⁴1996, S. 102.

Vater Paisios ermahnt ferner zur Bitte für die Entschlafenen, da sie in der Hölle keine Möglichkeit mehr hätten, sich selbst zu helfen und Gott sogar die fürbittenden Gebete für sie erwarte.⁹²

Das breite Spektrum der Gebetsinhalte, wie es sich z. B. in dem „Psalter“ des Paisios findet, lässt sich hier nicht aufführen. Jedenfalls dürfte deutlich geworden sein, dass - wie bei den Ektenien in der liturgischen Praxis - eine ausgeprägte Vielfalt an Gebetsinhalten auch im persönlichen Gebet berücksichtigt werden soll.

Da die geistlichen Väter stark an den Problemen ihrer geistlichen Kinder orientiert sind, ergibt sich nun die Frage, wann ein Gebet erhört oder warum es nicht erhört wird.

I.7 Über die Gebetserhörung⁹³

Vater Germanos äußert sich zunächst grundsätzlich zu diesem Thema: „Wenn du betest, sollst du sicher sein, dass du das Erbetene empfangen wirst.“⁹⁴ Das darf freilich nicht bedeuten, dass man Gott um alles bitten soll, wie Vater Paisios sehr schön verdeutlicht: „Wir dürfen Gott nicht wie kleine Kinder ununterbrochen um kleine Dinge bitten. Wenn etwas, das wir uns wünschen, mit menschlichen Kräften machbar ist, dann müssen wir es tun, soweit wir können. Wenn aber etwas auf menschliche Weise nicht machbar ist, dann sollten wir uns an Gott wenden.“⁹⁵

Wenn das Gebet nicht erhört wird, mag das verschiedene Gründe haben. Beim Fürbittengebet spielt eine Rolle, ob die Bitte wirklich im Interesse desjenigen ist, für den man betet.⁹⁶ Wenn das Gebet um Heilung bei Sterbenskranken nicht anschlägt, kann das mit der Vermeidung schlimmerer Folgen zusammenhängen, die eintreten würden, wenn der Kranke überleben würde.⁹⁷ Bei der Fürbitte für Kranke muss überhaupt auch auf deren Seite Vertrauen auf Gott vorliegen, damit es zur Heilung kommt.⁹⁸ Letztlich reicht bei Fürbitten nicht das Gebet von einer Seite. Es muss immer auch die andere Seite, für die gebetet wird, in das Gebet miteinstimmen.⁹⁹

Ferner ist zu bedenken, dass eine schwierige Situation auch als göttliche Prüfung dienen kann. In einem solchen Fall schlägt nach Vater Paisios das Gebet nicht an. Handelt es sich allerdings um eine Prüfung, die nicht von Gott her stammt, so hilft Gott sofort. Der Geron schließt diese Überlegung mit dem weisen Satz, der grundsätz-

⁹² Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 101.

⁹³ Zu unterschiedlichen Weisen der Gebetserhörung vgl. bereits *Apophthegmata* Nr. 201.

⁹⁴ *Archimandrit Athanasios*, 'Ο Γέρων Γερμανός Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 167.

⁹⁵ Vater Paisios nach *Hieromonachos Christodoulos* (Angeloglou) *Hagioreites*, 'Ο Γέρων Παΐσιος ('Εξεπίδης), Hagion Oros 1994, S. 158f.

⁹⁶ Vgl. ebd.

⁹⁷ Vgl. Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, 'Ο Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 1996, S. 97.

⁹⁸ Vgl. *Dionysios D. Tatses*, a.a.O., S. 98.

⁹⁹ Vgl. Geron Hieronymos nach *Dionysios D. Tatses*, *Διδαχές Γερόντων*, Asprovalta 1996, S. 32: „Eine Seele sprach zum Geron Hieronymos, dass sie durch sein Gebet großen Nutzen empfangen habe und dankte ihm dafür. Und der Geron sagte ihr: ‚Ich werfe dir von hier aus dauernd Äpfel zu. Wenn du sie auffängst, ist es gut. Andernfalls wirst du hungrig sein, weil die Äpfel verloren gehen. Auch du musst beten. Sonst nützen dir meine Gebete nichts.‘ Und ein andermal betonte er: ‚Ich werde Gott für euch bitten, ich werde beten. Wisst aber, dass eine Hand keinen Lärm macht (scil. gemeint ist wohl: beim Klatschen). Ich bitte für euch, aber auch ihr müsst bitten.‘“ Vgl. hierzu bereits *Apophthegmata* Nr. 16.

lich im Kontext der Frage nach der Gebetserhörung gilt: „Der Wille Gottes ist in vielen Fällen unbekannt.“¹⁰⁰

I.8 Gebet und Wunder

Eine gängige Vorstellung in der Ostkirche ist es, dass geistliche Väter durch das Gebet Wunder bewirken können.¹⁰¹ Dafür gibt es besonders in den Erzählungen über geistliche Väter Beispiele. Einige derartiger Wunder seien hier festgehalten:

Vater Jakob (Tsalikes, 1920-1991) bat Gott erfolgreich um die Gabe, Menschen durch das Gesicht ins Herz schauen zu können.¹⁰² Erkenntnis der eigentlichen Probleme von Menschen wird auch in einer Geschichte über den Geron Joachim (Spetseres, 1860-1934) berichtet: „In der Kirche der hl. Anargyroi in Athen traf den Vater Joachim ein sehr betrübtes Mädchen an, enttäuscht und gänzlich hoffnungslos, die ihm sagte: ‚Geronta, ich habe Pech in meinem Leben und ich kann nicht weiter leben, es besteht keine Hoffnung und ich werde mich umbringen, für mich gibt es nichts mehr.‘

Vater Joachim, ohne irgendetwas anderes über dieses Mädchen zu wissen, nahm sie bei der Hand und ging mit ihr vor die Christus-Ikone, und sie beteten gemeinsam mit Ergriffenheit und viel Glauben, und er brachte das Mädchen auf den Knien liegend vor den Herrn Christus. Nach diesem inständigen Gebet erleuchtete Gott den Vater Joachim, und er sagte zu dem Mädchen: ‚Geh, mein Mädchen, zu der Mutter des Jungen, den du liebst, und sag ihr mit viel Demut: Ich möchte mit der ganzen Kraft meiner Seele Dich zu meiner Mutter machen und deine Tochter werden.‘

Das Mädchen glaubte den Worten des Gerontas, und als sie ging und diese Dinge der Mutter des Jungen sagte, umarmte diese sie sofort, küsste sie und sagte ihr:

‚Ich betrachte es, mein Mädchen, als meine Freude und Ehre, dich zur Braut und meiner Tochter zu machen.‘

Nach zwei Jahren erschien dieses Mädchen beim Vater Joachim und stellte ihm ihren Gatten und ihr Kind vor. Und mit viel Freude verherrlichte sie Gott und dankte Vater Joachim.“¹⁰³

Freilich kann die Gebetserhörung in Form von Wundern auch für westliche protestantische Christen ungewöhnlichere Formen annehmen, wie sie ebenfalls bei Geron Joachim belegt sind. Er ermöglichte es beispielsweise einer Frau, die keine Kinder gebären konnte, durch Auflegen von Reliquien und begleitende Gebete, Erfolg mit ihrem Kinderwunsch zu haben.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Vater Paisios nach *Dionysios D. Tatses*, Ὁ Γέροντας Παΐσιος. Βιογραφικά στοιχεία - Διδαχές - Ἐπιστολές - Περιστατικά - Κείμενα, Konitsa 1996, S. 98.

¹⁰¹ Vgl. schon in den *Apophthegmata* u. a. Regenwunder durch Gebet (Nr. 507; 567).

¹⁰² Vgl. den Eigenbericht des Jakob bei *Dionysios D. Tatses*, Διδαχές Γερόντων, Asprovalta 1996, S. 31.

¹⁰³ *Andreas Monachos Hagioritis* (Charalampos Theophilopoulos), Γεροντικό τοῦ Ἁγίου Ὁρους, Athen 1994, S. 29.

¹⁰⁴ Vgl. ebd.

II. Schluss

„Wenn das Gebet nicht den Hauptteil unseres Lebens umfasst, ist unser geistlicher Tod sicher.“¹⁰⁵ Gebet als *die* Säule im geistlichen Leben der Christen, so kann man wohl die verschiedenen genannten Aspekte des Gebets bei den geistlichen Vätern und auch überhaupt in der orthodoxen Ostkirche am besten zusammenfassen. Ob liturgisches Gebet, Fürbitten, unaufhörliches Gebet oder Herzensgebet. Alle diese Formen dienen dem Gespräch, der Begegnung oder sogar der mystischen Vereinigung mit Gott, auf die man gut vorbereitet werden muss.¹⁰⁶ Es ist wohl nicht übertrieben zu formulieren, dass im Gebet nach den geistlichen Vätern alle Formen christlichen Lebens gipfeln, dass es ein, wenn nicht sogar *das* Zentrum ostkirchlicher Spiritualität darstellt.

Gebet, Lobgesang Gottes, der die ganze Schöpfung zusammenhält,¹⁰⁷ ist nach den geistlichen Vätern unerlässlich und von großer Bedeutung, wenn dies auch von vielen sogenannten Weltmenschen selbst in Griechenland bestritten wird. Gebet dient nicht nur der geistlichen Erbauung der eigenen Person, es dient der Existenz dieser Welt, ihrem Leben aus dem Segen Gottes. Dies veranschaulicht ein Gespräch, das Mutter Gabrielia mit T. Menaipoulou geführt hat:

„Mutter Gabrielia: Wenn es dir unmöglich ist, tatsächlich persönlich etwas zu tun, sende eine Nachricht an Gott, fasse den Menschen, werfe ihn geistlich vor die Füße Christi, bitte Ihn, ihm Seinen Segen zu geben, und dann wirst du in Ordnung sein. Das geschieht langsam, sehr langsam. Das tun auch die Mönche, die sich vollkommen fern von der Welt zurückgezogen haben. Sie flohen nicht, weil sie die Welt nicht liebten. Sie flohen, weil sie sie sehr liebten und nichts anderes tun wollten, als für sie zu beten. Und wenn die Welt heute auf ihren Füßen steht, kommt das daher, dass tausende Mönche für sie beten. Die Menschen, die nichts wissen, sagen: »Ach, was macht der Mönch? Er betet? Wird es dir nicht mühsam?! Werke, Werke, die haben wir nötig.« Sie haben Unrecht. Weil es eine größere Kraft (ἐνέργεια) als die des Gebets nicht gibt. Die Anbetung gilt sehr viel, sagt die Hl. Schrift, und besonders die mit Selbstentäußerung ... Weil sie Stärke bedeutet ... Kraft ist. Du siehst, wie die Schrift sagt: »Auch den Berg kannst Du versetzen mit dem Glauben und mit deinem Gebet ...« Vater Lazaros sagt etwas sehr schönes: »Dass dieser Berg, den wir mit unserem Glauben versetzen, unsere Überheblichkeit ist« ... ein Berg! ... Und den werfen wir ins Meer!«

T: „Sehr schön, aber wie werfen wir ihn?“

Mutter Gabrielia: „Frage nicht! ... Allein mit der Gnade Gottes. Sag Ihm: »Herr, nimm von mir die Überheblichkeit« ... Am anderen Tag beginnt die Arbeit!“¹⁰⁸

¹⁰⁵ Archimandrit Athanasios, Ὁ Γέρον Γερμανὸς Σταυροβουνιώτης (1906-1982). Φῶς ἱλαρὸν καὶ μυστικὸν στὴ σκοτοδίνη τῶν σύγχρονων καιρῶν, Nikosia 1997, S. 170. Anderswo bezeichnet Vater Germanos das Gebet als „Sauerstoff der Seele“ (S. 169).

¹⁰⁶ Vgl. auch Karl Christian Felmy, Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung, Darmstadt 1990, S. 128: „Eigentliches Ziel des Gebetes ist nach orthodoxem Verständnis nicht der Inhalt der Bitten, sondern vielmehr, daß sich der Mensch in den Raum des Heiligen begibt, in die Gegenwart Gottes, und sich darin einübt, vor Gott zu stehen.“

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Vater Joel (Giannakopoulos) von Kalamata (1901-1966) nach Dionysios D. Tatses, Διδαχὲς Γερόντων, Asprovalta ²1996, S. 27, der weiter zum Lobgesang Gottes bemerkt: „Er ist das letzte Wort, das höchste Ziel des Ganzen, folglich auch das höchste Ziel des Menschen.“

¹⁰⁸ Monache Gabrielia, Ἡ Ἀσκητικὴ τῆς Ἀγάπης, hg. von D. Georgiou, Athen ⁹1998, S. 316f.

Dokumente

A) Panorthodoxes wissenschaftliches Symposium in Jerusalem (11. bis 19. Juni 2000)

„Das Zeugnis der Kirche im dritten Jahrtausend“. *Kommuniqué*

[Vom 11. bis 19. Juni 2000 veranstaltete das Patriarchat von Jerusalem nach dem Treffen der Vorsteher der orthodoxen Kirchen am 7. Januar 2000 (vgl. *Ofo* 14 [2000] 79-84 und 111-112) ein panorthodoxes wissenschaftliches Symposium mit dem Titel: „Das Zeugnis der Kirche im dritten Jahrtausend“. Beide Veranstaltungen wurden anlässlich der Jahrtausendwende von der gesamten Orthodoxie 1999 beschlossen. Das Symposium fand unter der Schirmherrschaft des Patriarchen **Diodoros I.** von Jerusalem statt. Die Vorbereitung und Durchführung des Symposiums war einem Organisationskomitee übertragen worden, welches von Prof. Dr. **Ilias Ikonomou** (Athen) geleitet wurde. An dem Symposium nahmen offizielle Vertreter aller autokephalen orthodoxen Kirchen teil. Darüber hinaus wurden namhafte orthodoxe Theologen eingeladen. Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** vertrat die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München. Er sprach zu dem Thema „Patristische Theologie und die Einheit der Kirchen“.]

In Erwartung des freudigen und großen Pfingstfestes kam vom 10. bis 17. Juni des erlösenden Jahres 2000 nach einer panorthodoxen Entscheidung das Panorthodoxe Wissenschaftliche Symposium unter dem Motto „Das Zeugnis der Kirche während des dritten Jahrtausends“ zusammen. Dieses wurde mit dem Segen Seiner Seligkeit, des Patriarchen von Jerusalem Diodoros I., durch das von Ihm bestimmte Komitee organisiert. An dem Symposium nahmen Vertreter aller Orthodoxer Kirchen teil.

1. Das andauernde christliche Zeugnis ist eine notwendige Verantwortung und Diakonie der Orthodoxen Kirche, deren ewige Botschaft Christus ist, das Land der Lebendigen. Dieses Zeugnis ist dringend notwendig für unsere Zeit, die von raschen Veränderungen, Ungewissheiten, Spannungen und Gewalt gekennzeichnet ist.

2. Die Anwesenheit der Kirche selbst ist, durch den in ihr wirkenden Heiligen Geist, der Wirkungsbereich der Erlösung und des ewigen Lebens.

3. Das ganze Volk Gottes hat Anteil und Verantwortung, dass das Werk der Kirche Zeugnis vor der kommenden Welt ablegt. Kleriker und Laien, Männer, Frauen, Reife und Jüngere, ein jeder muss „nach seiner Begabung“ mit seinem Leben und Werk ein lebendiges Bild der evangelischen Botschaft darstellen.

4. Die Kirche muss in der Zeit von Technologie und Informatik jede Möglichkeit der menschlichen Gestaltungskraft ausnützen, damit ihre rettende Botschaft zu jedem Menschen gelangt. Das Mysterium der Kirche ist und bleibt Mysterium, dennoch hat die Kirche von ihrer Natur her die höchste Pflicht, sich in der jeweiligen Gegenwart zu verwirklichen.

5. Es ist eine Tatsache, dass der Mensch in jeder Zeit, vor allem aber heute, eine Tragödie erlebt. Von Gott isoliert und in sich selbst eingeschlossen sucht er nach Ersatzmitteln, die das Drama um seine Existenz bestätigen. Diesem Menschen stellt die Kirche den Gottmenschen gegenüber. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur des verdorbenen Menschen angenommen, in dessen geographischen Gebiet gelebt und ihm

die Überwindung des Todes und die Auferstehung angeboten. Das Leben Christi, auf das die Kirche täglich und ununterbrochen hinweist, ist die Lösung dieser menschlichen Ausweglosigkeit. Der Mensch findet in der Kirche, in Praxis und Theorie, sich selbst und die Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen wieder.

6. Die Teilnehmer des Wissenschaftlichen Symposiums heben die Einzigartigkeit der menschlichen Person als Ebenbild des dreifaltigen Gottes hervor und verkünden ihre gegensätzliche Haltung zu einer jeden Art von Außenstellung, Unfreiheit und Unwürde. Alle sind davon überzeugt, dass der Mensch sich nicht Systemen unterwerfen muss, die übervorteilenden, ethnozentrischen und wirtschaftlichen Zwecken dienen. Die Gefährdung des Lebens durch Kriege, unangemessene Experimente, Abtreibungen u. a. verringert die Integration der menschlichen Person, beleidigt und verleumdet das gottähnliche Bild des Menschen.

7. Die Orthodoxe Kirche hat in der Zeit der Globalisierung die höchste Pflicht, nicht in die Falle der Dämonisierungen und Gefahren zu geraten, sondern das Zeugnis der Orthodoxie unverfälscht abzulegen. Über ihren Beitrag zu der Vorbereitung (Ausbildung) des Klerus und neuer Theologen hinaus muss sie ihre Anwesenheit im theologischen Dialog, in den ökumenischen Treffen und in den nun notwendigen interreligiösen Begegnungen spürbar machen. Die Orthodoxie, ohne die Gefahren der Globalisierung, die oft anthropozentrisch begründet wird, zu übersehen, hat nichts von diesen Gefahren zu befürchten, wenn ihre Rede sich nach der authentischen apostolischen Verkündigung richtet.

8. Die Teilnehmer des Wissenschaftlichen Symposiums erkennen die Wichtigkeit der theologischen Studien und die Notwendigkeit der ununterbrochenen Erneuerung und Formulierung der ewigen Wahrheiten des Glaubens auf richtige und moderne Weise. Die theologischen Fakultäten, sei es unter ausschließlicher Verantwortlichkeit der Kirche oder integriert in universitären Ausbildungen, haben den Auftrag, den interwissenschaftlichen Dialog mit gutgesinnten Mitgliedern der problematisierenden wissenschaftlichen Gemeinschaft zu fördern.

9. Die Verantwortung der Kirche ist nicht nur auf geistliche Themen beschränkt, sondern ihr unaufhörliches Interesse erstreckt sich auch auf die Schöpfung und die ganze Welt. Die ökologischen Probleme sind untrennbar mit der ökonomischen Habgier des Menschen verbunden und können nur dadurch überwunden werden, wenn der Mensch im Licht des Heilsplanes Gottes handelt.

10. Die Teilnehmer des Wissenschaftlichen Symposiums haben ihre Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass der gegenwärtige und kommende Herr Maß von Allem ist. Die Anwesenheit unseres Herrn im Lichterglanz ist das allerletzte Maß aller göttlichen und menschlichen Werke in der Geschichte der Welt. Im Licht des ewigen Jahrhunderts des Gottesreichs verstehen wir, dass das Werk der Kirche die einzige feste Hoffnung der Welt darstellt. Diese Hoffnung und die Dynamik des Glaubens wird am Besten in der Göttlichen Liturgie ausgedrückt, wo das Alte wiederbelebt und das Neue nach dem Wort des Herrn „seht, ich mache alles neu“ geprüft und verwandelt wird. Die Liturgie ist der Akathistos Hymnus der Kirche, der die Einheit des Glaubens bewahrt und die Welt zur Gemeinschaft mit Gott aufruft.

(Übers. aus dem Griech. von **M. Vanco**)

B) Jugendkongress unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen (18. bis 25. Juni 2000)

[Vom 18. bis 25. Juni 2000 fand in Konstantinopel ein Kongress der Orthodoxen Jugend mit dem Thema „Die Jugend in der Kirche des 3. Jahrtausends“ statt. Schirmherr und Veranstalter war das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel. An dem Treffen nahmen rund 600 Jugendliche und Erwachsene aus der ganzen orthodoxen Welt teil. Auch waren unter anderem mehrere Klöster, theologische Fakultäten und Institute, altorientalische und sonstige christliche Kirchen sowie internationale kirchliche Organisationen vertreten. Professoren und Geistliche aus Griechenland, Amerika, der Türkei und Deutschland hielten Vorträge zu den Themen „Priester- und Mönchtum“, „HIV/AIDS, Drogen und Therapien“, „Arbeitslosigkeit und Berufsaussichten“, „Sprachenprobleme und Muttersprache“, „Die Erfahrungen der Jugendlichen in der Diaspora“, „Die Beziehung der beiden Geschlechter: Liebe, Ehe und Sexualität“, „Krieg und Frieden“, „Soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte“, die in offenen Gesprächsrunden erörtert wurden. Die Jugendlichen konnten die Gastfreundschaft erfahren, sie konnten an Abendveranstaltungen teilnehmen und sie hatten die Gelegenheit, die antiken und byzantinischen Denkmäler und Kirchen zu besichtigen und Tagesausflüge nach Nikaia, Chalki oder eine Bootsrundfahrt auf dem Bosphorus zu machen. Der Kongress wird voraussichtlich alle zwei Jahre stattfinden und der orthodoxen Jugend die Möglichkeit geben, ihre Kirche zu erleben und sie mitzugestalten. Anschließend sind 1) die Eröffnungsrede des Ökumenischen Patriarchen und 2) das Schlusskommuniqué abgedruckt.]

1) Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zur Einführung des Kongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“

Lobe und preise den Herrn!
Alle Welt lobe Seinen heiligen Namen.
Gelobt sei Christus, unser Gott!

Liebe Jugend,

im Namen und in der Gnade unseres Gottes haben wir uns heute hier einmütig eingefunden. Weil vor 2000 Jahren „als ... die Zeit erfüllt war“ (Gal 4,4) „das Kind“ geboren wurde, „das Gott war vor aller Zeit“, „dem sich die Himmel beugten und das herabkam zum Heil des Menschengeschlechts“. Und außerdem, weil am Heiligen und Großen Pfingsttag das Versprechen unseres auferstandenen Herrn eingelöst wurde, der die Apostel getröstet und zu ihnen gesagt hat: „Ich werde euch nicht als Waisen zurücklassen ...“ (Joh 14,18). In Seinem Namen entsandte der Vater dann den Paraklet, den Geist der Wahrheit. Und er sendet ihn stetig. Und er erneuert das Leben und die Welt. Und er weckt die Menschen auf und führt diese in der Kirche Gottes zueinander. In Seinem Namen singen auch wir heute vereint, denn Ihm gebührt Ehre, Anbetung und Dank von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Liebe Jugendliche, Ihr seid hierher gekommen zur Heiligen Mutterkirche Christi in Konstantinopel, habt ihre Einladung und Bitte erwidert. Sie nimmt euch zärtlich liebend auf in ihr mütterliches Gemüt, in großer Liebe und ohne zu heucheln.

Wir danken für euer Kommen und für eure kostbaren Geschenke:

Ihr bringt euch ein in eine Gemeinschaft, die dadurch zur Mittlerin großer Freude wird.

Ihr bringt euren Glauben dem in der Dreiheit angebeteten Heiligen Gott dar. Und ihr bekennet euren orthodoxen Glauben in einer Zeit, wo unzählige Gleichaltrige überall in der Welt Zweifel, Verneinung, existentiellen Zwiespalt und Ausweglosigkeit erleben.

Ihr bringt uns, den Älteren, den Tatendrang und den Optimismus eurer Jugend. Ihr bringt uns den österlichen Glanz, der sich in euren Augen und Herzen widerspiegelt.

Wir danken euch für diese unschätzbaren Geschenke. Wir danken darüber hinaus den in Christus geliebten Brüdern, die euch hergeschickt haben, den ehrwürdigen Patriarchen und Erzbischöfen, den seligen Metropoliten und all den anderen, die euch bei der Anreise hierher geholfen haben. Dank schulden wir ebenfalls, und danken daher aus tiefstem Herzen, den Referenten und den Referentinnen der verschiedenen Themen, allen Teilnehmern in den Arbeitsgruppen und allen, die das Projekt auf unterschiedliche Art unterstützt haben.

Alles segne ich väterlich und bete mit euch, dass der Herr, der gesagt hat „Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran! ...“ (Mt 19,14), euch begleite. Wir wissen, dass „der Heilige Geist alles gewährt“. Wir erbitten für alle die Erleuchtung durch den Paraklet, dass er diese Versammlung zu gutem Ende führt, zu ihrer Erbauung und zur Ehre Gottes des Vaters.

Das Thema dieses Orthodoxen Jugendkongresses, das als unabdingbar betrachtet wurde und das unsere Heilige und Selige Synode nach einer Einführung durch die zusammengestellte Vorbereitungskommission beschloss, lautet:

„Die Jugend in der Kirche des Dritten Jahrtausends“

Unser Anliegen und glühendster Wunsch ist nicht **über** die Jugend zu sprechen, sondern **mit** den Jugendlichen zu reden. D. h. mit euch, die ihr würdig die Jugend des ganzen Erdkreises unserer Heiligen Orthodoxen Kirche vertretet. An diese Orthodoxe Jugend wende ich mich mit väterlichem Gebet und patriarchalem Segen und mit der Botschaft zu Optimismus, Mut, Vertrauen und dem festen Glauben, „dass Gott mit uns ist“!

Das Thema des Kongresses bezieht sich auf die Jugend in der Kirche und wie diese zugleich auch im Hinblick auf das Dritte Jahrtausend in Christus gesehen wird.

Viel könnte man zur Gegenwart sagen, auf die sich die Zukunft stützt. Es genügt jedoch an die ungebrochenen Bande zwischen allem Christlichen, in unser aller orthodoxen Gegenwart, zu erinnern, ohne die unsere Existenz, unser Weg und unsere Hoffnung auf die Zukunft undenkbar wären. Viel gäbe es hier zur Stellung der jungen Menschen in der Kirche der vergangenen zweitausend Jahre zu sagen. Zum Beispiel über unsere Schwestern und Brüder, die in ihrer Kindheit und Jugend den Glauben an Christus unerschrocken bekennen und wegen dieses Glaubens, vor der Zeit und bis an ihr Ende, Märtyrer werden. Über die jungen Menschen aus gottesfürchtigen Familien,

die von ihrer Jugend an sich für das Höchste entschieden und den tapferen Entschluss fassten, sich dem klösterlichen Leben, der Askese, dem Engagement für den Nächsten und der Selbstaufopferung hinzugeben. An die jungen Menschen sei hier erinnert, die ihre Gaben, Fähigkeiten und ihre Tugenden in den Dienst des Evangeliums, der Liebe Gottes, der Erlösung des Menschen und der Welt, stellten. An die Millionen von Jugendlichen in der Kirche, die sich nicht dem Druck der Versuchungen und dem Unbill des Lebens gebeugt haben. Sie ließen sich nicht von den Anstrengungen der Katastrophen, der Flucht, der Fremde, der Verwaisung und all dem anderen Leid entmutigen, sondern schritten weiter im Willen Gottes. Sie wurden Wohltäter für ihre Familien und für ihr Vaterland. Und sie bauten die Kirche Christi mit auf, unterstützten sie mit, wuchsen geistlich in ihr und wurden geheiligt. Den Blick zurückwendend dürfen wir allerdings auch nicht die Millionen junger Menschen vergessen, die unschuldig und tragisch Opfer von Krieg und Holocaust, gerade in diesem erst zu Ende gehenden 20. Jahrhundert, wurden.

Das Thema dieses Kongresses ruft uns allerdings dazu auf, unseren Blick vor allem der Zukunft zuzuwenden, damit wir den jungen Menschen von der Hoffnung des kommenden dritten Jahrtausends vorschwärmen können.

Was sich in diesem dritten Jahrtausend ereignen wird, ist heute nicht vorauszusagen. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte ist der von Gott weit entfernte Mensch so vehement der Frage ausgesetzt, was ihm der folgende Tag beschert. Denn das Meiste des Selbstverständlichen wird angezweifelt und vieles vergeht. Erwartungen erweisen sich als trügerisch. Das Unerwünschte greift überraschend an. Das Seltsame fordert Akzeptanz. Das, was über jede Vorstellungskraft und Phantasie hinausgeht, wird Wirklichkeit. Das bis dato Unsichtbare zeigt sich. Das Hellste der Sonne verdunkelt sich. Die Ordnung der Wesen wird verdreht. Die Naturkräfte werden erforscht und für Zwecke, die der natürlichen Ordnung und Harmonie entgegenstehen, benutzt. Die Natur wird von dem ichgerichteten Willen angegriffen. Einzigartigkeit und Heiligkeit der menschlichen Person werden direkt bedroht. Und das ganze Menschengeschlecht, durch die vom dückelhaften Geist nicht zu beherrschenden Kräfte und seine unheilbaren ethischen und geistlichen Schwächen, wird geradewegs auf den steil hinabführenden Pfad in den Schlund des Abgrunds geführt.

Angesichts dieser Veränderungen und Entwicklungen hin zum Unvorhersehbaren ist die Suche der prophetischen Gabe der Kirche durch die Anrufung des Allheiligen Geistes, des Fürsprechers unseres Lebens und der ganzen Welt, notwendig. Nicht, dass wir offenbaren, was die Menschen planen und die Folgen ihrer Handlungen vorherbestimmen oder sogar wissen, was in Gottes Macht steht (Apg 1,7). Nein, es ist Aufgabe daran zu erinnern und zu mahnen, was Gott der Herr und Allherrscher versprochen und angeordnet hat, und dem Menschen so zuzureden, denn es „baut auf, ermutigt, spendet Trost“ (1 Kor 14,3).

Das halten wir für die erste und wichtigste Verantwortung und Mission heute, aber auch für die Chance unserer Heiligen und Orthodoxen Kirche: das Gedenken, die Erinnerung, die zuversichtliche Schau des Heils in Christus und die Verkündigung dieser Schau einem jeden Menschen durch die prophetische Kraft. Das „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern ...“ (Mt 28,19) gilt immer und für jeden Gläubigen, der ja selbst Jünger wurde, die Heilige Schrift studierte und die Göttliche Gnade empfang. Hauptsächlich in diesem Sinne wirkt die propheti-

sche Gabe als apostolische und zugleich als das wahre Gesicht des Menschen offenbarend, die wahren Gründe der Ereignisse, des wahren zu erwarteten Gangs der Geschichte, d. h. des endgültigen Sieges der Wahrheit und des Guten über das Böse.

Auch ihr seid durch eure Heilige Taufe Teilhaber an diesen Gnadengaben geworden und durch euer geistliches Leben im allgemeinen. Ihr seid dazu aufgerufen, die euch geschenkten Talente zu vermehren, damit ihr noch mehr der göttlichen Gnade würdig werdet. Wenn ihr von dieser erfüllt seid, habt ihr bewusst und unerschrocken an der prophetischen Sendung und dem Martyrium des Leibes der Kirche teil und singt auch ihr das „Erbauung, Ermahnung und Ihm zum Troste“. Und wenn ihr so gottgefällig handelt, macht ihr euch für die kommende Generation zu einem Beispiel und Vorbild der Streiter Christi und zu Dienern des Friedens, der Liebe und der Hoffnung.

Seht, der Weinberg des Herrn befindet sich vor euch und reich ist sein Ertrag. Doch ist auch der geforderte Einsatz für eure Ausrüstung und für eure Vervollkommnung zur vollendeten Gestalt Christi (Eph 4,13) groß. Daher versucht auch unsere Zusammenkunft viele wegen ihrer Beispielhaftigkeit ausgewählte Themen zu erfassen, für einen generellen Rahmen zur gemeinsamen Problembewältigung und zur Förderung des Dialogs. Über jedes Thema möchte ich nun einige wenige einführende Gedanken vortragen.

Priestertum-Mönchtum

Von den Jungen, denen das große Vorrecht der klerikalen Berufung „gegeben wurde“ (Mt 19,11), erwartet Gott eine positive Antwort auf diese Berufung bei der Auswahl der Diener am Heiligen Opferaltar, der Hirten Seines Volkes. Er erwartet Nachahmer Christi, Nachahmer in der großen Liebe, der Aufopferung für die Herde, der Suche nach dem verlorenen Schaf, der Annahme des Abtrünnigen, des Gehorsams der Kirche. Denn die klerikale Berufung ist nicht eine Art Erwerbsberuf, sondern sie ist eine Wahl der Mission und der Aufopferung des Lebens für die Herde. Der Herr belohnt es freilich reich durch die geistlichen Gaben desjenigen, der menschliche Forderungen aufgibt, um dem Heil seines Bruders zu dienen. Aber der gute Hirte strebt nicht nach den geistlichen Gaben und sein Motiv ist nicht das Gedeihen der Herde. Sondern seine strebende Kraft ist die Liebe, die ihn sich selbst vergessen lässt. Und je mehr sich jemand selbst vergisst und verneint, umso mehr Gnade hat er vom Guten Hirten zu erwarten.

Der Gute Hirte Christus erwartet darüber hinaus die Herzen der berufenen Mädchen und Jungen, denen das große Vorrecht der monastischen Berufung gegeben wurde, damit sie geneigten Hauptes sagen: Siehe, Dein Diener, siehe, Deine Dienerin, Herr, es geschehe mir nach Deinem Wort! Sie sollen herbei kommen und die Himmelscharen des orthodoxen Mönchtums stärken. Und sie sollen den vielfältigen Dienst der Kirche, entsprechend ihrer mönchischen Berufung, erneuern, insbesondere den hohen Dienst der Askese und des Gebets.

Berufliche Orientierung

Als Jugendliche unserer Epoche schuldet ihr Gott besondere Anerkennung und Dank, denn ihr seid begünstigt gegenüber den jungen Leuten der vorangegangenen Epochen. Ihr habt mehr berufliche Wahlmöglichkeiten, mehr Möglichkeiten studenteni-

scher und beruflicher Betätigung. Meistens stehen für eure Entwicklung und Nutzung der Berufungen und Gaben die Türen offen, und es ist euch die Möglichkeit der Auswahl zwischen vielen Chancen gegeben, die euch Wirtschaft und Technik oder im allgemeinen der Fortschritt beschert. Ich sage „meistens“, denn es darf nicht vergessen werden, dass es örtliche Beschränkungen und Unzulänglichkeiten in den Ausbildungs- und Bildungssystemen gibt, dass ein harter Wettbewerb stattfindet und auch die Arbeitslosigkeit selbst bei Hochschulabgängern groß ist. Das alles sollte indessen den Willen stärken, sollte zum Anstoß einer besseren Bildung, größerer Mobilität und Tatkraft mit Freude, Glauben und ohne Furcht werden, denn Gott hat für jeden einen Platz und ein jeder muss behände und entschlossen und mit Gebet darauf vorbereitet sein, ohne an seinem anfänglichen persönlichen Wunsch mit unbeugsamem Willen zu haften. Außerdem darf nicht vergessen werden, dass der Beruf nicht bloß als Einnahmequelle anzusehen ist, sondern dass er die Krönung des sozialen Engagements eines jeden darstellt. Wir Christen sind es schuldig, auch diesem Faktor Beachtung zu schenken, entgegen unseren eigenen Entscheidungen.

AIDS, Drogen usw.

Jeden Tag werden wir Zeugen des Jammers, des Seufzens und der Wehklagen von Eltern, Verwandten und Freunden, beim Anblick junger Menschen, die Opfer eines sich mittlerweile weltweit erstreckenden Systems wurden, das Drogen verbreitet und zur Korruption und Schädigung der unglücklichen Jugendlichen animiert. Das auf seinen Fortschritt so überstolze verweltlichte Zeitalter ist unfähig, auch nur ein leises Wort elementarer Hoffnung an die Opfer dieses Systems und der Krankheit AIDS, und anderer damit verbundener Krankheiten, zu richten, oder den Opfern vehementer Ausbeutung, vor allem Frauen und Kindern, Einwanderern und anderen vielfältig leidenden Mitmenschen unter uns, Trost zu zusprechen. Die Verführung der Jugendlichen ist hauptsächlich durch ihre seelische Leere verschuldet, durch das Gefühl der Unsicherheit und der Verwaisung, denn verloren haben sie ihren Glauben an die Liebe des himmlischen Vaters, genauso wie die Gegenwart der Liebe des natürlichen Vaters, sei es durch Ehescheidung oder aus anderen Gründen. Die Basis und das unerschütterliche Fundament für einen Ausweg aus der Knechtschaft der Hoffnungslosigkeit ist der Glaube an die Liebe Christi und des sich darauf stützenden Wertes des Menschen. Einzig und allein der Glaube an die Würde des Menschen und die Geschmacklosigkeit der widernatürlichen Beziehungen, ist das beste Verhütungsmittel für tödliche Krankheiten. Denn zuerst befleckt sich der Geist und stirbt ab und danach gezwungenermaßen stirbt auf die eine oder andere Art und Weise der Leib. Deshalb fürchten auch die jungen Christen, belebt im Geist, diese Krankheiten des Leibes nicht und sind Herolde der Freiheit in Christus, Herolde der Freiheit über die Sklaverei der Leidenschaften und des Todes.

Sprache

Es ist eindeutig, dass die Sprache, als eine der grundsätzlichen menschlichen Erscheinungen, ein wichtiges Element der menschlichen Persönlichkeit darstellt, das nicht der Einheitlichkeit der heutigen Globalisierung geopfert werden darf. Es ist außerdem klar, dass sich, im Hinblick auf das neue Jahrtausend, unter ganz unterschiedlichen Aspekten betrachtet, nationale, traditionelle und andere Kriterien erge-

ben, die unseren heutigen Standpunkt zum Thema der Sprache im Gottesdienst sowohl in den traditionell orthodoxen Ländern als auch in der überall im ganzen Erdkreis verstreuten orthodoxen Diaspora bestimmen. Besonders an den heutigen Tagen des Pfingstfestes erfreuen wir uns insbesondere am Reichtum der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeit des Menschen, den er als eine Tatsache empfangen hat und den von Anfang an unsere Orthodoxe Kirche und besonders unser Ökumenischer Thron gesegnet hat, dem Heiligen Geiste sich beugend, der „in der Sprache“ (Apg 2,6) eines jeden Menschen gesprochen hat.

Das neue Jahrtausend hält noch viele Überraschungen auf diesem Sektor bereit. Einige Sprachen werden zurückgedrängt und andere werden sich ausbreiten, besonders auf dem Arbeitsmarkt, wo die sprachliche Einheitlichkeit die Zusammenarbeit vereinfacht. Für den Erhalt der traditionellen Sprachen ist zwar nur wenig Aufwand erforderlich, doch ist er von großem Nutzen bei der Erweiterung des geistigen Horizonts. Und die Jugend hat niemals die Mühen gescheut, derer es bedarf, um die Früchte der geistigen Entwicklung zu ernten.

Die Beziehung der beiden Geschlechter

Die goldene Regel zum Thema des Kongresses sind sicher, wie bereits gesagt, die Gebote Gottes auch für die Beziehungen der beiden Geschlechter. Diese Beziehungen sind heutzutage von immer mehr Druck unterschiedlicher Natur belastet und leiden unter vielerlei Verführungen, die darauf abzielen, den Eindruck zu machen, dass im Lichte einer, nach den Befürwortern der ethischen Zügellosigkeit, statthafter Genussucht, alles erlaubt ist. Einziges Gegengewicht, das dazu in der Lage wäre, das Gleichgewicht wieder herzustellen, ist die Selbstachtung und der Glaube an die Werte und die Würde des Menschen. Dieser Glaube darf nicht zulassen, dass der Mitmensch zu einem Objekt wird, zu einem Sklaven des Ichs, sondern er darf nach der Liebe in einer Beziehung streben, einem Bund für das ganze Leben, einem Nest zur Weitergabe des Lebens, das von Gott durch die Freude der ehelichen Beziehung in Liebe geehrt wird. 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 Die Kirche, als eine liebevolle Mutter, sehnt sich danach, dass die Kinder die süßen Früchte dieser Liebe schmecken und begleitet mit derselben Liebe auch deren Kinder. Sie kennt jede Eigenheit der Stadien des menschlichen Lebens. Sie strebt einzig und allein nach der Erfüllung des Lebens dieser Kinder. Sie betet darum, dass sie ein mit Freude erfülltes Leben haben und diese Freude im Überfluss. Ein wahres und freudiges Leben, nach dem Willen Gottes. Sie betet deswegen auch unentwegt darum, dass Gott die Jugend erzieht. Die Kirche segnet die aus der ehelichen Gemeinschaft hervorgegangenen Kinder. Sie lobt und ehrt die Jungfräulichkeit. Sie wünscht den reichen Kindersegen. Und sie ruft überreichen Segen Gottes auf die herab, die ihre Herzen vereinen und sich für jedes Leben entscheiden.

Arbeitslosigkeit

Diese Entscheidung und die damit zu erwartenden familiären Freuden und deren Gedeihen, werden heutzutage unglücklicherweise unter anderem auch durch die Wirtschaftsstagnation erschwert, vor allem aber durch die Arbeitslosigkeit, die junge Menschen besonders hart trifft.

Es ist bekannt, dass sich in vielen Ländern die Arbeitslosigkeit rasend ausbreitet, parallel zu dem sich ebenfalls schnell ausbreitenden Geldgewinn einiger weniger. Und dies geschieht trotz der achtbaren Gegenanstrengung vieler. Die durch die Arbeitslosigkeit hervorgerufene Ausgrenzung und Entmutigung junger Menschen ist mittlerweile ein viel beredeter Fehlschlag von Wirtschaft und Politik und fortschrittlicher Gesellschaften. Und dieses deprimierende Phänomen ist ein weiterer Grund für die Hoffnungslosigkeit der weniger gut situierten Länder. Das Phänomen der Arbeitslosigkeit ist eine Folge vieler Faktoren: Die Anpassungsschwierigkeit der Arbeitnehmer an die Veränderungen des beruflichen Lebens, die durch den technischen Fortschritt hervorgerufen werden. Ihr Unwille Wissenslücken zu füllen. Aber auch die Schwäche des Sozialsystems, eine Beschäftigung für alle zu organisieren, obwohl es freie Arbeitsstellen gibt oder die Möglichkeit besteht, solche zu schaffen. Das sind einige der Gründe. Der Rat an die Jugend zur Bewältigung dieser Probleme kann dennoch sogar zweifach gegeben werden. Erstens auf persönlicher Ebene, durch mehr Mobilität, Anpassungsfähigkeit, unaufhörliche Fortbildung und Information und zweitens, auf gesellschaftlicher Ebene, in der wichtige Stellen auch immer wieder neu besetzt werden, durch die Förderung von Ideen, Programmen und im allgemeinen, durch Lösungen, die die Anzahl der Arbeitsplätze vermehren. Es gibt viel, was sich in der Menschheit noch tun muss, doch es gibt auch die notwendigen Mittel dazu. Es bedarf nur des Willens, der Ideen, der Liebe zum Arbeitslosen, der Verstärkung der Mobilität, des wachsamten Eifers. Seit der Übernahme der Verantwortungen durch die Leitung der hier erstthronenden Kirche haben wir auf vielerlei Art und Weise vielen Staatenlenkern und anderen Verantwortlichen gegenüber mit aller Kraft unsere Überzeugung betont, dass ohne die nötige soziale Solidarität und vor allem nicht ohne einen gerechten Staat und soziale Feinfühligkeit das Problem der Arbeitslosigkeit nicht klar gelöst werden kann. Die Jugend muss Träger dieser Kampagne zu Gunsten der ganzen Menschheit werden.

Soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte

Das Wort Gottes weist: „Die Bewohner des Erdkreises (sollen) lernen Gerechtigkeit“ (Jes 26,9); Soziale Gerechtigkeit, die auch durch die Achtung der Menschenrechte bekräftigt wird. Es dürfte bekannt sein, dass auf das sehr ernste Problem, das aus der Verflechtung der ursprünglichen Ursachen erwuchs, nämlich der sozialen Ungerechtigkeit mit der Nichtbeachtung der Menschenrechte, eine Sensibilisierung vor allem im lokalen, nationalen und internationalen Bereich erfolgte. Trotz alledem befürworten die jungen Christen den nach dem Vorbild Christi unübertroffenen Wert der menschlichen Person, dem des geringsten Bruders des Herrn. Die christliche Lehre über den Wert des Menschen gilt in der Weltgeschichte als Vorbild und empfiehlt sich als Grundstein für die Gesetzgebung bei den Menschenrechten. Aber die jungen Christen beschränken sich nicht auf die Achtung der Menschenrechte. Sie proklamieren sie als menschliche Pflicht, die andere Seite des Rechts, denn ohne diese wird das Recht von allein unmenschlich, wie auch die Verletzung des Rechts. Sie schlagen außerdem die Barmherzigkeit und die Wiederherstellung von Allem in den Zustand, wie er sein sollte, als Definition der Gerechtigkeit, vor. D. h. die Überschreitung der Gerechtigkeit, die auf Geben und Nehmen beruht, durch die Gerechtigkeit, unter der alle Tugenden zusammengefasst sind.

Krieg und Frieden

Jener Vers des Psalmisten ist schön, der das Zusammentreffen der Barmherzigkeit mit der Treue darstellt, die Umarmung von Gerechtigkeit und Frieden: „Begegnen werden sich Erbarmen und Treue, Gerechtigkeit und Friede werden sich küssen“ (Ps 84,11). Weder die soziale Gerechtigkeit noch die Menschenrechte sind letztendlich ohne Gnade und Wahrheit denkbar. Und ohne diese gäbe es keinen wahren Frieden. Die jungen Menschen - vor allem sie sind die Opfer der Kriege - haben das Recht auf ein friedvolles Leben, in Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Die Unsicherheit über die Zukunft unseres Planeten, die vor allem in der Zerstörungskraft der heutigen Waffen gründet, sowie in der Habgier und Ruhmsucht einiger verantwortlicher Herrscher, verpflichtet die Jugend dazu, wach und aufgeklärt zu sein, damit sie sich nicht von kriegliebenden Sirenen verführen lässt.

Ökologie

Die Jungen, die noch heranwachsenden Generationen, haben außerdem zusätzlich das Anrecht auf einen friedlichen Genuss der Umwelt, die im Ganzen grob geschändet wird, zum großen Schaden der Menschheit. Ökologische Katastrophen, biologische Veränderungen und Mutationen und eine andere Vielzahl von frevelhaften Verhaltensweisen des Menschen gegenüber der göttlichen Schöpfung und Ordnung bedrohen bereits das Überleben sowohl des Menschen als auch das der Tier- und Pflanzenwelt. Deswegen hat der Ökumenische Thron vor Jahren die bekannte Initiative mit ihrem ökologischen Inhalt übernommen, im Bestreben viele zu informieren und die Hauptverantwortungstragenden zu sensibilisieren. Aber auch die Jugend wird, sobald sie das Thema verstanden hat, Zeugen der Achtung vor der Schöpfung, aus Ehrfurcht und Liebe zu Gott und dem Mitmenschen, hervorbringen.

Zu den obengenannten sehr wichtigen und aktuellen Fragen rufen wir nun auf, ernst und verantwortungsvoll miteinander zu diskutieren, und dabei die Meinung und die Erfahrung unserer lieben Freunde aus der orthodoxen Diaspora mit einzubeziehen.

Für das was hier in aller Kürze gesagt wurde und was noch in der Diskussion zu erwarten ist, empfehlen wir väterlich eine tatkräftige Teilnahme Aller beim gemeinsamen Versuch der Formulierung des Wortes authentischer Orthodoxie, übereinstimmend mit den biblischen Geboten und der patristischen Tradition unserer Kirche, die immer der Erbauung zustrebt. Wir rufen euch väterlich dazu auf, in den kommenden Tagen unsere Herzen zu vereinen, zum Studium, zur Vertiefung und zum Verständnis dessen, was gehört werden wird, sowie im Gebet und im Gedankenaustausch. Darüber hinaus bitten wir euch, die ihr diese Stadt besucht, hört mit Aufmerksamkeit und Ruhe alles, was die Jahrhunderte über sie erzählen, aber auch was die mit „leiser Stimme“ erzählten Überlieferungen der Heiligen Väter über die Gegenwart und die Zukunft berichten. Und macht diese leisen Ermahnungen zur Wirklichkeit, beladen mit der unbesiegbaren Kraft der Begeisterung. Denn Begeisterung ist der Zustand durch den die Kraft Gottes in unsere Seelen eingepflanzt worden ist; es gibt keine größere Kraft als die Kraft Gottes. Die Begeisterung in Christo ist keine harte und brutale Kraft, sie ist nicht irr, zerstörend oder menschenfeindlich. Sie ist eine Kraft angefüllt mit Freude und Gnade, Heiterkeit und Liebe, Geduld und Ausdauer, eine Kraft, die sich nicht als schwere und erdrückende Last auf die Schultern von uns Menschen legt, sondern unsere Lasten besonders erleichtert, ihr Gewicht aufhebt. Die Begeisterung in Christo ver-

leiht Flügel für den Aufstieg, sie ist der göttliche Blick, und Blitzableiter einer jeden Unruhe, Furcht und eines jeden Zweifels, sie ist neues Leben auf einer anderen Ebene, wo die Dinge geachtet und auf eine andere Art gelebt werden, wahrhaft, groß- und edelmütig, ohne Not und Eigennutz, ohne berechnend und billig zu sein. Die Begeisterung für Christus ist der einzige Zustand, der zu den wirklich Jungen passt, den in Einstellung und Geist Jungen, denjenigen, denen wie dem Adler die Jugend erneuert wurde, wie es im Versprechen des Psalmisten (Ps 102,5) heißt.

Die Heilige Mutterkirche Christi ist heute so jung wie bereits vor fast 2000 Jahren. Die vielen vergangenen Jahre haben ihre Jugend nicht geschwächt, so wie die Zeit dem vergänglichen Körper des Menschen zusetzt. Denn ihre Natur ist eine geistige, weil der Spender dieser Jugend Unser Herr Jesus Christus ist, der gestern und heute, allezeit und immer jung, vor den Tagen war, der Uermüdliche und Unbezähmbare, der bis heute ununterbrochen arbeitet für das Heil der abtrünnigen Welt, der Liebe hat, die niemals versiegt, sondern ewig lebt, wirkt und heilt.

Das Ökumenische Patriarchat, trotz vieler widriger Ereignisse in seinem geschichtlichen Leben und trotz seines, menschlich gesehen, hohen Alters, strebt weiterhin danach, seine Mission auszuführen, mit seinem jugendlichen Enthusiasmus und Tatendrang, mit dem es euch, liebe Jungen und Mädchen, eingeladen hat; nehmt und kleidet euch damit. Es ist, wie wir bereits sagten, Christus an der Spitze, das Vorbild und der Spender der Jugend, der Erneuerer, der im Heiligen Geist den Menschen in einem neuen Zustand wiederherstellt, ontologisch verwandelt.

Ihr alle seid da, um Seine wohltätige Gnade zu erfahren, um wie die Kinder zu werden, rein, liebend, begeistert, um unseren Mitmenschen die prophetische Botschaft, in Christi Heil durch die Reue, mitzuteilen, „Bestärkung und Bitte und Trost“ für den, der besorgt nach einem Ausweg aus den Schlingen dieser Welt sucht.

Ihr seid es, auf die Fürbitten der Gottesgebälerin und aller Heiligen und auf die Bitten unserer hl. Väter, aber auch durch die Gebete der mit der Milch des Glaubens Gesäugten und Gestillten, von denen Gott den Lobgesang entgegennimmt. Amin.

(Übers. aus dem Griech. von **A. Wolf**)

2) Schlusskommuniqué des Orthodoxen Jugendkongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“

Gepriesen sei Christus, unser Gott,
der uns von den Enden der Welt zur Einheit und Gemeinschaft
mit dem Heiligen Geist geführt hat!

Die Heilige Große Kirche Christi, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, hat vom 18. bis 25. Juni dieses Jahres in der Hauptstadt der Städte den ersten weltweiten Kongress der Orthodoxen Jugend mit dem Thema „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“ einberufen. Der Kongress wurde im Rahmen der 2000-Jahr-Feierlichkeiten der Geburt Christi veranstaltet.

Wir, die mehr als fünfhundert Kongressteilnehmer, kamen am Tag der Pfingstfeier zusammen, alle Eparchien des Ökumenischen Stuhls auf der ganzen Welt, die orthodoxen Schwesterkirchen, die orthodoxen theologischen Fakultäten, internationale kirchliche Organisationen, Vereine und Verbände vertretend.

1. Bei dieser Gelegenheit der Zusammenkunft der Ökumenischen Jugend haben wir uns mit der Problematik der wichtigsten aktuellen Themen auseinandergesetzt, die die Jugend beschäftigen. Der Kongress fand mit der Sicht auf das dritte Jahrtausend statt, in dem wir auch dazu berufen sind, von den vorangegangenen Generationen die Stafette der Verantwortung zu übernehmen, für den Lauf unserer Kirche „durch die Zeit“.
2. Die Kirche durchschreitet die Geschichte, um den heiligen Altar versammelt, wo sie „im Brotbrechen“ den auferstandenen Christus trifft, wo sie ihr Ethos formt und das Eschaton vorkostet. Der eucharistische Ethos der Kirche gibt vor, wie sie durch die Jahrhunderte geht und wie sie die Leiden dieser „verdorbenen“ Welt behandelt, immer das Heil des Menschengeschlechts zum Ziel. So war es natürlich, dass uns die mit der priesterlichen Berufung und monastischen Gelübde verbundene Problematik beschäftigt hat, da diese den höchsten Ausdruck der Träume und Wünsche derjenigen darstellt, die danach streben, ihr Leben, das sich vor ihnen auftut, der Liebe Christi und der Diakonie am Nächsten zu widmen.
3. Wir haben unsere Einstimmigkeit zum Ausdruck gebracht, was die Notwendigkeit betrifft, dass das Wesentliche der orthodoxen Tradition bis in alle Ewigkeit erhalten bleibt. Gleichzeitig suchten wir nach Lösungen für alle praktischen Themen, mit denen die pastorale Diakonie heutzutage konfrontiert ist, da sie dazu verpflichtet ist, im Zeitgeschehen der Welt präsent zu sein, auf kraftvolle und anpassungsfähige Art, ohne sich von der Vergänglichkeit, die sich als traditionell ausgibt, verführen zu lassen.
4. Unser Kongress hat sich mit dem Problem der beruflichen Orientierung der Jugend eingehender beschäftigt, sowie mit dem größten und unaufhörlich sich ver-

schlechternden weltweiten Problem der Arbeitslosigkeit, von dem die heutige Jugend immer mehr betroffen ist. Wir teilten miteinander die Sorge um unsere Zukunft, zeigten jedoch auch den für den Orthodoxen charakteristischen Unterschied auf, da dieser sich nicht hoffnungslos fühlt, weil er durch die Hoffnung auf Gottes Vorsehung Kraft schöpft, sich auf das Gebet stützt und an seiner Seite die tatkräftige Gegenwart seiner Brüder „in Christus“ fühlt. Gleichzeitig kämpft er um die Bewahrung des Arbeitsrechts für Mann und Frau und in Folge für einen jeden Jugendlichen.

5. Außerdem haben wir betont, dass für den christlichen Jugendlichen der Beruf nicht nur ein Mittel zur Einkommenserzielung ist, sondern auch ein Ausübungsfeld der Tugenden und der Nächstenliebe. Zudem haben wir auch den Vorschlag ausgesprochen, neue bezahlte Arbeitsplätze für Jugendliche zu schaffen, wo sie auf diese Art und Weise das pastorale, verwaltende und soziale Werk der Kirche bereichern können.
6. Die Sensibilität der Jugend gegenüber sozialen Hauptproblemen, die vor allem sie selbst und die heutige Welt bedrängen, wie etwa die Geißel HIV/AIDS oder der Drogenkonsum, standen ebenfalls im Mittelpunkt unserer Problem Darstellungen. Dabei haben wir besonders die Notwendigkeit einer erziehenden und ethischen Rüstung der orthodoxen Jugendlichen bereits im frühen Alter betont, so dass sie rechtzeitig pneumatische „Antikörper“ gegen jeden schädlichen Angriff entwickeln können. Ebenso haben wir die Pflicht zum Ausdruck gebracht, dass die liebende Einstellung, die die pastorale Haltung der Kirche gegenüber den Opfern dieser tragischen Plagen der Menschheit auszeichnet, „in Wort und Tat“ gelebt werden muss. Diese Sorge und Sensibilität muss im Geist des Evangeliums bestimmt und durch das Wissen und Erkennen der sozialen, medizinischen, bioethischen, rechtlichen und psychologischen Faktoren der genannten Probleme verwirklicht werden.
7. Die Tatsache der Teilnahme Jugendlicher an unserem Kongress aus unterschiedlichen Ländern, wo verschiedene Sprachen gesprochen werden, hat die Frage nach der Bedeutung der Muttersprache für den ausgewanderten Hellenismus aufgeworfen. Die Sprache, als ein besonderes Element der kulturellen Identität eines Volkes, besitzt einen wichtigen Platz in der Erhaltung seines Selbstbewusstseins. Dieses besondere ethnische Element ist jedoch nicht notwendigerweise gleichzusetzen mit dem Wesen der Orthodoxie.
8. Die Jugendlichen haben ihre Sorge um die Verständlichkeit der liturgischen Texte vorgelegt und gleichzeitig ihre Zurückhaltung gegenüber möglicherweise voreiligen Versuchen sprachlicher Neuerungen ausgesprochen, die als Folge Charakter und Inhalt unserer kultischen Tradition verändern könnten. Es darf nicht die Bedeutung unterschätzt werden, die von der Erhaltung der Muttersprache der Orthodoxen in der Diaspora ausgeht, da die Muttersprache ein lebenspendendes Element für die Bewahrung ihrer Identität und den Bezug zu den Wurzeln ihres kulturellen Erbes darstellt.
9. In Bezug auf das wichtige Thema „Die Beziehung der beiden Geschlechter“ verurteilen wir als orthodoxe Jugendliche die Unterminierung und Umstürzung der einst heiligen Grundzüge der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Welt, die da sind: Liebe, Eros und die eheliche Gemeinschaft. Dem Phänomen der Verro-

hung, der unethischen Handlung und der Abwertung des Eros zu einem käuflichen Typus niedriger Qualität haben wir mit aller Macht die Sicherheit entgegengestellt, dass der Eros seine wahrhaften Ausmaße findet, wenn die natürliche Anziehung in einer liebenden Ehe ihre Vollkommenheit findet, wo sie geheiligt auf das große Mysterium „in Christus und der Kirche“ hinausläuft.

10. Als Jugendliche dem Krieg und der ununterbrochenen zunehmenden Menschenfeindlichkeit gegenüberstehend, haben wir unsere Verbitterung über die von den Mächtigen der Welt häufig wiederholten, aber nicht erfüllten Versprechen auf Frieden gezeigt. Die Erfahrungen durch ungerechtfertigte Kriege und einseitige Eingriffe im Falle ungerechter Angriffe und Feindseligkeiten haben in unserem Gewissen Fragen über die achtbare, oder nicht, ehrbare Erwiderung der Gerechtigkeit aufgeworfen. Aus diesen Gründen sind wir an das Thema des Friedens als eine ganzheitliche und weltweite Forderung herangegangen, so wie es im biblischen, patristischen und liturgischen Gebrauch des Wortes im Bereich der Kirche vorkommt.
11. Ohne jede Einschränkung bejahen wir den Wert der menschlichen Persönlichkeit, die wir über jede Zweckmäßigkeit erheben. Als Jugendliche sehnen wir uns nach dem Frieden und träumen von ihm als ein Geschenk Gottes und als Frucht des Hl. Geistes. Wir verneinen den religiösen Fundamentalismus und die heiligen Kriege und befürworten, als eine Art der Lösung für die Probleme zwischen Menschen und Völkern, den Dialog, das gegenseitige Kennenlernen, die Versöhnung und die gegenseitige Wertschätzung der Andersartigkeit.
12. In die selbe Richtung zeigt auch unsere Sehnsucht nach Befriedung der Menschen untereinander, aber auch die des Menschen mit der Schöpfung. Diese zweite Perspektive steht in Beziehung mit der Umweltproblematik, bei der die orthodoxe Sichtweise durchscheint, die nicht eine Teillösung vorsieht, sondern ihre ganze Inangriffnahme. Die Heiligung des Menschen durch das liturgische Leben und die Entwicklung wahrer Beziehungen mit den Gemeindemitgliedern gehen mit der Konzeption gesunder Beschlüsse einher, die die persönliche Verantwortung erwecken lassen und die gemeinsame Verantwortung formen, um die Probleme angehen zu können. Mit Blick darauf möchten wir mit großer Bereitwilligkeit die bis heute ergriffenen Initiativen des Ökumenischen Patriarchats annehmen.
13. Die gleiche angemessene Sensibilität haben wir auch bei anderen sozialen Problemen ausgedrückt, die durch das Wachstum der sozialen Ungerechtigkeit hervorgerufen werden. Als Jugendliche haben wir unsere besondere Empfänglichkeit für die Menschenrechte ausgedrückt, die elementaren Freiheiten, den Schutz der menschlichen Existenz und ihre wesentliche Vervollkommnung im Bereich der kulturellen und sozialen Perspektiven.
14. Bei der die Diaspora betreffenden und sich aus vielen verschiedenen Problemen zusammensetzenden Problematik erheben wir unsere Stimme flehend zu den orthodoxen Schwesterkirchen, um Einheit und Überwindung der oppositionellen Haltung zu erbitten. Wir versichern, dass wir auf dieses Ziel hinarbeiten, ebenso wie wir versichern, mit dem Ethos der geschwisterlichen Liebe und Aufopferung für die Wiedererrichtung der geistlichen Werte, die Hochachtung des Wertes des Lebens, die Wiederbelebung des Bundes der Familie, die Wiederherstellung guter Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und Bekenntnissen, die Rück-

holung der versprengten Schwestern und Brüdern in die gemeinsame Herde und die Festigung der Glaubensgemeinschaft und der Liebe zwischen uns allen zu arbeiten. Wir beten darum, dass der Herr des Friedens die Vertreter der Kirchen und Völker zusammenführt und so den Zusammenstößen ein Ende bereitet, und Versöhnung und Einheit entsteht.

15. Zu guter Letzt möchten wir Jugendliche, die wir von allen Enden der Welt zusammengekommen sind, hierher, wo das Herz der Orthodoxie schlägt, um mit dem Geist der Versöhnung und „im Bunde“ der Liebe miteinander zu diskutieren, den Kern unserer Problematik niederlegen:
 - Wir fühlen uns dazu verpflichtet, zu kämpfen, damit unser Weg in das dritte Jahrtausend die Einheit der Ganzen (Ökumenischen) Orthodoxie, die die menschliche Person, die Besonderheiten der örtlichen Traditionen und die Geschichte eines jeden Volkes achtet, in alle Richtungen sichtbar weiterträgt.
 - Im Geiste dieser liturgischen Einheit ist die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ dazu aufgerufen, noch deutlicher die prophetische Gabe zu zeigen, um das Volk Gottes daran zu erinnern, dass der wahre Weg zum Heil nur auf dem Weg der Umkehr und Reue zu gehen ist.
 - Wir möchten dem Ehrenvorsteher der Orthodoxie, Seiner Allheiligkeit dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios und der Heiligen Synode aus ganzem Herzen Dank sagen für den Entschluss, diesen historischen Kongress zu veranstalten. Die Einladung und die abrahamitische Gastfreundschaft, die uns großzügig gewährt wurde, traf auf unseren guten Willen, um mit der Empfindsamkeit des Herzens und unseres Geistes, die heutzutage wichtigsten, uns beschäftigenden Probleme, anzugehen. Die ständige Anwesenheit Seiner Allheiligkeit unter uns, dem Patriarchen mit dem jugendlichen Herzen, stärkt unseren Wunsch nach neuen Aufgaben, nach der Vision und nach der Hingabe zum Glauben unserer Väter, und gibt uns den Freimut, darum zu bitten, dass die regelmäßige Einberufung des Kongresses der Orthodoxen Jugend, den wir so eindrucksvoll erleben durften, beschlossen wird.

Wir danken Gott für Seine zahlreichen und gesegneten Gaben und verkünden demütig mit dem Apostel Paulus: „Nun aber bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; am größten jedoch unter ihnen ist die Liebe“ (1 Kor 13,13).

(Übers. aus dem Griech. von **A. Wolf**)

Rezensionen

Dagmar Henze, Claudia Janssen, Stefanie Müller, Beate Wehn, Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, in Zusammenarbeit mit *M. Crüsemann, M. S. Gnadt, R. Lamb* und *L. Schottroff*. Mit einem Vorwort von *Luise Schottroff*, (Kaiser-Taschenbücher 149), Gütersloh: Kaiser 1997, 175 S., DM 24,80 (ISBN: 3-579-05149-0)

Von jeher war das Verhältnis des Christentums zum Judentum für beide Religionsgemeinschaften von grundlegender Bedeutung. Aus christlicher Sicht müsste man aber zur Verdeutlichung hinzufügen, dass sich diese Problematik insbesondere im Rahmen der westlichen Christenheit um einiges spannungsreicher präsentiert. Während die Orthodoxie von keinem erwähnenswerten biblischen Antijudaismus weiß, haben besondere negative Sozialentwicklungen in Europa, die ihr Zentrum auf deutschem Boden hatten, dieses Phänomen im 20. Jh. wieder neu belebt.

Das zu besprechende Buch geht unzweideutig von dieser „modernen“ Interpretation des Phänomens aus, wenn es formuliert: „... wir sehen einen Zusammenhang zwischen dem christlichen Antijudaismus, der Judenvernichtung in Deutschland und der heute verstärkt wieder auftretenden Fremdenfeindlichkeit in unserem Land“ (S. 16). Innerhalb der enorm umfangreichen Literatur bezüglich der Anfänge und der verschiedenen Formen des (westlichen) christlichen Antijudaismus nimmt dieses Handbuch eine besondere Position ein: Es verfügt aufgrund seiner Autorinnen über eine deutliche feministische Prägung.

Es handelt sich um ein Handbuch mit übersichtlicher Struktur und gut durchdachter Gliederung der inhaltlichen Einheiten. Die vier Teile des Buches bieten interessante Informationen an und heben seinen beabsichtigten praktischen Charakter im Rahmen der neutestamentlichen Auslegung (aus protestantischem Blickwinkel) hervor. Nach der Einführung (S. 7-11) werden im ersten Teil mit dem Titel „Grundlegungen“ (S. 13-25) Bedeutung und Aktualität des christlichen Judentums in Relation zum frühen Christentum dargelegt. Selbstverständlich können unter den vielen wichtigen Punkten manche rein sozial interpretierte Aspekte der orthodoxen Sicht nicht standhalten. Das heißt, dass die Bezeichnung des Christentums als „eine jüdische Befreiungsbewegung (neben anderen)“ (S. 21) zwar eine Verstehensbrücke zum Judentum schlagen will, die spirituelle eschatologische Dimension des christlichen Glaubens dennoch völlig übersieht.

Als sehr aufschlussreich zeigt sich der zweite Teil des Buches mit dem Haupttitel „Hintergrundinformationen“ (S. 27-55). Darin werden eine Reihe von historischen Zusammenhängen und für beide Seiten problematische Begrifflichkeiten und Konzeptionen erörtert und erklärt. Grundbestandteile dieses Abschnittes sind die typischen Unterschiede im Gebrauch der gemeinsamen Bibel und der darin enthaltenen Bezeichnungen wie auch die unterschiedlichen Auffassungen des Juden Jesus, dessen Person trennt und zugleich eint. Dass wir Christen uns mehr den Juden nähern sollen, bedeutet jedoch nicht, dass wir manche wichtige soteriologische Kriterien in Frage stellen sollten, um uns offener und freundlicher zu zeigen. Die Relativierung des Erlösercharakters Jesu, die das gemeinsame Warten (irgend) eines Messias seitens beider

Religionen zur Folge hätte, ist unakzeptabel: „Die Tatsache des gewaltsamen Todes Jesu und der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. haben bei den Menschen (Frage des Rez.: bei welchen Menschen?) Fragen ausgelöst, ob dieser tatsächlich der erwartete Messias gewesen sei, der das Volk erlösen wird (vgl. Lk 24,21). Endgültig läßt sich dies nicht beantworten“ (S. 44). Es erübrigt sich nun, dass ein orthodoxer Theologe hier die Frage stellt, warum man bei dem Tod Jesu stehen bleibt, und welchen Platz seine Auferstehung theologisch in diesem Zusammenhag einzunehmen hat.

Von großer Wichtigkeit für die neutestamentliche Auslegung ist der dritte Teil des Buches, der anhand ausgewählter Perikopen des Neuen Testaments der „Arbeit mit neutestamentlichen Texten“ (S. 57-163) dienen soll. Es handelt sich hierbei um elf autonome Kapitel mit Texten von identischer Länge und Struktur. In einem ersten Schritt werden manche feststehende, der jeweiligen Perikope entsprechende „antijudaistische Stereotype“ angesprochen, die in der Exegese neutestamentlicher Texte als Hilfestellungen fungieren sollen. Des weiteren wird der Versuch unternommen, den „historischen Sachverhalt“, der sich aus dem neutestamentlichen Text ergibt, aus einer milden, judenfreundlichen Sicht wiederherzustellen. Diese beiden Schritte führen dann zur erwünschten Auslegung des Textes, die selbstverständlich auch eine frauen-gerechte Sprache berücksichtigt. In diesem Zusammenhang könnten beispielsweise nur zwei Punkte kritisiert werden. *Erstens*: Es ist eine historische Ungenauigkeit, wenn man zur Hilfestellung der Leser schreibt: „Kolossä war in jenen Tagen des 1. Jahrhundert(s: Druckfehler) eine kleine Stadt in der Türkei (sic! gab es damals die Türkei?), im Südwesten, im Westanatolien“ (S. 84f.). *Zweitens*: Die christliche Kirche und Theologie kann aus dem Hinweis, „das Neue Testament als jüdisches Buch neu zu lesen“ (S. 94), keine Exklusivität schlussfolgern. Das Neue Testament hat, außer dass es in der jüdischen Umwelt entstanden ist, darüber hinaus weitere Dimensionen für die ganze Menschheit.

Ein letzter, kurzer „Anhang“ (S. 165-175) bietet hilfreiche Informationen zum Verständnis der außerkanonischen jüdischen Literatur, zu den Schriftstellern in der neutestamentlichen Zeit wie auch zu den rabbinischen Schriften und den Kirchenvätern an. An dieser Stelle muss auf einen großen Vorteil dieses Handbuches hingewiesen werden, nämlich dass nach jedem Abschnitt „Literatur zum Weiterlesen“ (auch mit feministischen Zügen) angegeben wird.

Die bereits erwähnte Tatsache, dass die Orthodoxe Kirche niemals von einem Antijudaismus und einem daraus resultierenden Antisemitismus in der Theologie ausgegangen ist, führte dazu, dass es nur eine geringe Anzahl von Büchern ähnlichen Charakters gibt. Selbstverständlich kann man die neutestamentlich belegte Schuld der Israeliten beim Tod Jesu Christi nicht außer acht lassen. Die Rede des Petrus bei der Heilung des Gelähmten ist eindeutig: „ἄνδρες Ἰσραηλῖται ... ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε καὶ ἡγορήσασθε αὐτόν ... τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε“ (Apg 3,12-15). Solche Erkenntnisse brauchen nicht unbedingt, eine feindliche Gesinnung gegen das heutige jüdische Volk, mit dem wir uns verständigen müssen, zu bedeuten. Die bis heute aktuelle orthodoxe Hymnographie der Karwoche ist voll mit Ausdrücken, welche die negative Rolle eines Teils der damaligen Juden brandmarken: „Ἀντὶ ἀγαθῶν, ὧν ἐποίησας, Χριστέ, τῷ γένει τῶν Ἑβραίων σταυρωθῆναι σε κατεδίκασαν...“¹; „Μὴ ὡς Ἰουδαῖοι

¹ Erstes Troparion des 11. Antiphons beim Orthros vom Karfreitag.

ἐορτάσωμεν· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς ὁ Θεός...“²; „ὁ δὲ παράνομος λαὸς τῷ Σταυρῷ προσήλωσε τὸν Κύριον τῆς δόξης...“³. Dies will aber keinesfalls einen angeblichen Antijudaismus in der Gegenwart andeuten.

Die Veröffentlichung solcher Bücher, die eventuelle antijudaistische bzw. antisemitische Tendenzen abwehren wollen, ist in Westeuropa und besonders in Deutschland mit seiner bekannten Vergangenheit gewiss eine Selbstverständlichkeit. Das besprochene Handbuch enthält allerdings zusätzliche Charakteristika, wie z. B. einen Trend zur Relativierung der christlichen Besonderheit und die deutlichen feministischen Züge, die manchmal undenkbar übertriebene Dimensionen annehmen. Hier sollte angeführt werden, dass die exklusive Sprache der protestantischen Exegese ihre Grenzen hat und nicht für alle Fälle geeignet ist. Man darf z. B. das maskulinum μαθηταὶ in Mk 5,31 par. nicht mit „JüngerInnen“ übersetzen (S. 102). Nichtsdestotrotz muss man doch anmerken, dass das Buch eine empfindliche Thematik berührt, die auch für orthodoxe Leser vom Interesse sein kann.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Evanthia Adamtziloglou, „Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ...“ Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Gal 3,28γ, Gen 1,26-27), (Βιβλική Βιβλιοθήκη 12), Thessaloniki: University Studio Press 1998, 183 S., (ISBN: 960-12-0634-5)

„Weder männlich noch weiblich...“. Die königlichen Charismen der beiden Geschlechter (Gal 3,28c; Gen 1,26-27) heißt die neueste Studie von Dr. Evanthia Adamtziloglou. Das Buch ist in der Universitätsreihe Βιβλική Βιβλιοθήκη, Band 12, erschienen.

Auf ein kurzes Vorwort (S. 9f.) und das Abkürzungsverzeichnis (S. 11f.) folgt ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 13-24), das die griechisch-patristische und die lateinisch-patristische Tradition umfasst. Des Weiteren werden das rabbinische und das altgriechische Schrifttum und die neuesten Titel bis einschließlich 1998 miteinbezogen. Die Einleitung des Buches (S. 25-31) ist dem Gleichberechtigungskampf der Frauen und einem historischen Rückblick auf Gal 3,28 gewidmet (S. 25-29).

Die Monographie besteht aus drei Teilen: Der erste Teil befasst sich mit dem „Hermeneutischen Abenteuer von Gal 3,28c“ (S. 33-84), der zweite Teil mit der „ebenbildlichen Erschaffung des Menschen in zwei Geschlechter (Gen 1,26-27) als dem alttestamentlichen Hintergrund zu Gal 3,28c“ (S. 85-142), der dritte Teil hat den Titel: „...nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚eins‘ in Christus Jesus, Gal 3,28cd“ (S. 143-174). Danach folgen Nachwort (S. 175-176) und Stellenregister (S. 177-181).

Im ersten Teil wird die hermeneutische Arbeit zu Gal 3,28c vorgestellt. Den Anfang bildet das Kapitel „Problempunkte der Forschung des 20. Jh.s“ zu Gal 3,28c (S. 33-52). A. stellt die westliche Auslegungsgeschichte des Verses vor und ordnet sie in drei Gruppen. Die erste Gruppe (S. 35-40) bildet die westliche Theologie insgesamt. Die letzte Gruppe (S. 43-52) ist die von modernen gesellschaftlichen Anforderungen geprägte „Feministische Theologie“. Dazwischen (S. 40-42) ist der Versuch angesie-

² Zweites Troparion des 15. Antiphons beim Orthros vom Karfreitag.

³ Erstes Troparion des 10. Antiphons beim Orthros vom Karfreitag.

delt, Gal 3,28 mit dem Corpus Paulinum zu verbinden und zu interpretieren. Die Autorin stellt abschließend die orthodoxe Position von Thomas Hopko zu diesem Thema vor (S. 52).

Das 2. Kapitel befasst sich mit der griechisch-patristischen Tradition zu Gal 3,28c. Es behandelt Klemens von Alexandrien (S. 53-57), Origenes (S. 57), Methodios von Olympe (S. 57 f.), Didymos von Alexandrien (S. 58), Basileios den Großen (S. 58-60), Gregor von Nyssa (S. 60-62), Johannes Chrysostomos (S. 62-64), Johannes Damaskenos (S. 64), Gregor Palamas (S. 64-65) und schließlich Oikumenios (S. 66).

Im 3. Kapitel analysiert die Autorin die lateinisch-patristische Tradition zu Gal 3,28c. Die für die westliche Tradition grundlegenden Ansichten von Ambrosiaster (S. 66-73) und Augustinus (S. 74-77) und ihren Nachfolgern (S. 73f. und 77-82) bis zu Thomas von Aquin (S. 82f.) werden mit großer Sorgfalt und sehr kritischem Auge durchleuchtet. A. kommt zu folgendem Schluß: „Die klassische lateinische Tradition beschränkte die Bedeutung von Gal 3,28 auf die Beziehung des Menschen zu Gott, ohne sich dabei für den Zustand im sozialen Leben zu interessieren. Sie hat den Inhalt der Erschaffung des Menschen *κατ' εἰκόνα*“, in der die Frau nur auf geistiger Ebene teilnahm, auf der Ebene der Logik lokalisiert. Auf diese Weise legte sie die Unterordnung der Frau fest, welche an deren Ausschluss vom Priesteramt sichtbar wird“ (S. 83).

Im zweiten Teil der Studie weist A. auf drei Problempunkte der westlichen Auslegungsgeschichte hin, welche die östliche berücksichtigen sollte. Um Missverständnisse zu vermeiden, wie im ersten Teil der Studie verdeutlicht, und um die griechisch-patristische Tradition nicht aus ihrem geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext zu reißen, setzt A. für die Interpretation von Gal 3,28c die Auslegungsgeschichte der Schöpfungserzählung Gen 1,26-28 als absolut notwendig voraus (S. 86-91).

Im 1. Kapitel, „Auslegungsgeschichte der Schöpfungserzählung Gen 1,26-28“ (S. 86-91), stellt die Verfasserin diese Auslegungsgeschichte zeitlich geordnet in zehn Punkten vor. Ausgehend von Tatian, Irenäus, Maximos dem Bekenner und Philo (S. 86-88) leitet sie zum gegenwärtigen Forschungsstand über (S. 88), der unter anderem den Schriftstil des Buches Genesis und die anthropomorphen Ausdrucksformen in der Priesterschrift berücksichtigt, und behandelt schließlich Karl Barth (S. 89) und Claus Westermann (S. 90f.).

Das 2. Kapitel „Einleitende Themen“ (S. 91-100) wird in fünf Unterkapitel gegliedert. In dieser sehr ausführlichen Unterteilung liefert A. zur Einleitung einen geschichtlich-soziologischen Rückblick, um a) „Die entgültige Bildung der Überlieferungen des Pentateuch“ (S. 91f.), b) „Den sozialen Hintergrund der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung am Beispiel des babylonischen und ägyptischen Epos“ (S. 92-94), c) „Die Demokratisierung der königlichen Ideologie im biblischen Denken“ zum Leidwesen der modernen feministischen Strömung (S. 94-96) und d) „Die darauf folgende Beziehung von König und Schöpfung“ (S. 96-98) zu durchleuchten. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass sich die Schöpfungserzählung der Priesterschrift von den außerbiblischen Quellen unterscheidet, da sie deren Tendenz, die Götter anthropomorph darzustellen, umkehrt. In der biblischen Tradition (insbesondere der Schöpfungserzählung der Priesterschrift) erhält der Mensch eine theomorphe Gestalt (S. 98-100).

Im 3. Kapitel behandelt A. den religionsgeschichtlichen Kontext der theomorphen Tradition (S. 100-111). Es werden die einleitenden Themen fortgesetzt und eine religionsgeschichtliche Untersuchung a) des alten ägyptischen (S. 101-108), b) des babylonischen (S. 109-111) und des c) semitischen Umfeldes (S. 111f.) vorgenommen.

Das 4. Kapitel lautet: „Die theomorphe Tradition im AT“ (S. 112-123). Die Autorin schlägt vor, die Pluralbildungen in Gen 1,26-27 zusammenfassend oder analytisch zu interpretieren (S. 112-115). Dem biblischen Denken scheint die erste Methode gerechter zu werden. Denn nur diese Methode bereitet nach A. auf die spätere griechisch-patristische Auslegungstradition vor (S. 114). So wird dieser Gedanke weitergeführt zum zweiten Unterkapitel „Die Unabbildbarkeit Gottes und die königliche Theomorphie des Menschen“ (S. 115-123). Hier wird das zweite Gebot des Dekalogs mit Ex 19,5f. verbunden. Als Fazit ergibt sich: Israels Gott unterscheidet sich von den zeitgenössischen Gottheiten insofern, als er nicht abzubilden ist; er wird zwar durch sein ständiges Eingreifen in die menschliche Geschichte wahrgenommen, jedoch nie gesehen. Dieses Eingreifen hat die Form des Bundes zwischen ihm und seinem auserwählten Volk. Der Bund bringt das israelitische Volk seinem Gott näher; es ist mit ihm verwandt und erhält die königlichen Charismen.

Das 5. und abschließende Kapitel dieser Einheit trägt den Titel „Das menschliche und das göttliche Königreich“ (S. 124-142). Die Verfasserin liefert einen zeitlich geordneten Gang durch den alttestamentlichen Text und beschreibt in fünf Unterkapiteln die Formen, die das menschliche Königreich im Blick auf das göttliche übernimmt. In diesem Kapitel wird das Unterfangen Gottes beleuchtet, sein Königreich an den Menschen weiterzugeben, allerdings in einer dem Menschen nicht bekannten Form.

Der dritte Teil der Studie (S. 143-173) besteht aus drei Kapiteln. Hier unternimmt A. den Versuch, die eschatologische Ausrichtung von Gal 3,28cd zu betonen. Dabei geht sie einleitend davon aus (S. 143-149), dass „...das Männliche und Weibliche einen unmittelbaren Bezug zu den biologischen Differenzen hat, welche von Gott, dem Schöpfer, jedem Menschen gegeben werden; paradoxerweise werden diese Unterschiede innerhalb der eschatologischen Wirklichkeit des Königreiches Gottes aufgehoben“ (S. 143). Um Gal 3,28cd zu interpretieren, benutzt A. „Die beweisende hermeneutische Methode“ (S. 144-146). Sie betont, dass alle hermeneutischen Methoden erforderlich seien, allerdings in Verbindung mit der patristischen Auslegung, der liturgischen Tradition und den modernen Herausforderungen. Diese Kombination sei der orthodoxen Bibelwissenschaft angemessen. Das zweite und das dritte Unterkapitel „Der Brief an die Galater“ (S. 146-148), sowie „Die Gegner von Paulus in Galatien“ (S. 148-149) beschreiben kurz das historische und kontextuelle Umfeld von Paulus in seiner Gemeinde.

Es folgt das zweite Kapitel: „Der hermeneutische Kontext zu Gal 3,28cd“ (S. 149-152). Das Thema der Beschneidung (S. 149-151) zwingt Paulus, nach A., über die zwei Geschlechter zu sprechen; die biologischen Differenzen - ein Mann kann beschnitten werden, eine Frau nicht - sind es, die Paulus hier interessieren. Nach ihrer Schlussfolgerung, dass es sich dabei wahrscheinlich um eine vorpaulinische Tauftradition handelt (S. 151-153), kommt A. zum Kernpunkt ihrer Studie.

Dieser bildet das dritte und abschließende Kapitel mit dem Titel: „Auslegung von Gal 3,28cd“ (S. 150-174). Hier werden die Verse in Verbindung mit Gen 1,26-27 inter-

pretiert. In den Unterkapiteln werden „das biologische Leben und das Leben in Adoption“ (S. 153-159) behandelt, die königlichen Charismen der beiden Geschlechter (S. 159-166) hervorgehoben, die orthodoxe liturgische Eschatologie und das soziale Leben (S. 166-170) in Verbindung gebracht und schließlich die hypostatische Vortrefflichkeit der beiden Geschlechter in der kirchlichen Liebesgemeinschaft (S. 170-175) ausdrücklich betont.

Beobachtungen zum Text: Rechtschreibfehler sind eher selten. Es gibt kleinere Druckfehler (so z. B. S. 19: statt „Jüdische Gottesdienst“ richtig „Jüdischer Gottesdienst“ - hier fehlen auch die Angaben Erscheinungsort und -jahr -, S. 50: statt „τη κατάργηση“ richtig „την κατάργηση“). Der dritte Teil der Studie könnte überarbeitet werden; er hat beinahe die Form eines Fazits zum zweiten Teil. Zu Missverständnissen könnten einige Ausdrücke führen, die im orthodoxen Raum nicht anzutreffen sind. So z. B. auf S. 52: „context“, S. 56: „asexual“, S. 157: „presexual“, „metasexual“, „sexual“. Ähnlich missverständlich sind einige Sätze, beispielsweise auf S. 77: „Πάντως η θηλυκότητα αποβάλλεται κατηγορηματικά από την περιοχή του θεού...“, oder auf S. 162: „Κάθε ανθρώπινη οντότητα που έχει συγκεκριμένη υπόσταση, είτε είναι άνδρας είτε γυναίκα είτε βρίσκεται σε μια τρίτη άρρωστη κατάσταση...“. Diese Stellen sollten etwas klarer formuliert werden, um Missverständnisse zu vermeiden.

Trotzdem muss angemerkt werden, dass A. eine bemerkenswerte Monographie geschrieben hat. Ihre systematische, gut gegliederte und übersichtliche Arbeit ermöglicht einen leichten Einstieg in die moderne orthodoxe Hermeneutik, die sich auch mit Themen der sogenannten feministischen Theologie kritisch auseinander zu setzen weiß (bes. S. 25-32, 38, 45ff.). Im Buch werden ihre Kenntnisse der abendländischen Theologie (bes. S. 66-83) und ihre jahrelange Beschäftigung mit der orthodoxen Bibelwissenschaft sichtbar. Schon der Titel bereitet auf einen höchst interessanten Inhalt vor: die gelungene hermeneutische Verbindung von Gal 3,28c mit Gen 1,26-27, die Betonung der königlichen Charismen beider Geschlechter, die königliche Adoption, die in der biblischen Tradition sogar eine Demokratisierung der königlichen Ideologie voraussetzt, die Berücksichtigung der *Conditio humana* nach dem Sündenfall für ein Verständnis der orthodoxen liturgischen Eschatologie und zu guter Letzt eine Hommage an die Einheit der Geschlechter in Christus. Leider ist dieses Werk, wie die meisten Schriften von A., nur in griechischer Sprache verfasst. Es wäre orthodoxerseits ein wertvoller ökumenischer Beitrag zum Thema Frauenstudien.

Maria Mastorogianni, München

Religion et Société. *Études Théologiques de Chambésy*, Bd. 12. Les Éditions du Centre orthodoxe de Chambésy; Chambésy 1998, 302 S.

Die Sammlung wurde 1981 durch die Erscheinung des 1. Bandes: Lokalkirche und Universalkirche gegründet. Schon 1975 wurde in einem Synodalbrief des Ökumenischen Patriarchates der Wunsch geäußert, dass das Orthodoxe Zentrum von Chambésy bei Genf zu einem Mittelpunkt der Begegnung und der Auseinandersetzung für aktuelle theologische Fragen wird. Im Rahmen der Internationalen Seminare und Symposien trafen sich Theologen der großen Kirchen, die in der ökumenischen Bewegung tätig sind. Unter den Themen der Symposien von Chambésy sind zu erwähnen: Das 2.

Ökumenische Konzil (Bd. 2), Luther und die deutsche Reform in einer ökumenischen Perspektive (Bd. 3), Die Theologie in der Kirche und in der Welt (Bd. 4), Orthodoxie und ökumenische Bewegung (Bd. 6), Eine orthodoxe Übersicht über Frieden (Bd. 7), Das Alte Testament in der Kirche (Bd. 8), Die Kirche und der Staat in Europa (Bd. 11) u. a. Die Sammlung *Études Théologiques de Chambésy* erscheint unter der Leitung von Prof. Dr. Damaskinos Papandreou, Metropolit der Schweiz, der das Orthodoxe Zentrum des Ökumenischen Patriarchats von Chambésy/Genf von Anfang an organisiert und leitet.

Der Band *Religion et Société* ist S. E. Kardinal Johannes Willebrands als Zeichen der Dankbarkeit für sein ökumenisches Engagement gewidmet. Die Artikel des Bandes sind in griechischer, französischer, englischer und deutscher Sprache veröffentlicht und spiegeln die Arbeiten des 11. Internationalen theologischen Seminars von Chambésy wider. Der Band wird von Metropolit Damaskinos eingeleitet und trägt den Titel: Religion und Gesellschaft in der heutigen europäischen Realität. Die sozialen, politischen und ideologischen Veränderungen fördern neue Ansichten zu Tage, die studiert und interpretiert werden sollen.

Die Artikel des Bandes sind in fünf Kapiteln unter folgenden Titeln zusammengefasst: 1. Religion und Gesellschaft - die Phänomene und ihre falschen ideologischen Interpretationen, 2. Der Pluralismus der Religionen und die Einheit der menschlichen Gesellschaft, 3. Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft bei den Kirchenvätern, 4. Religion und Gesellschaft aus interkonfessioneller Sicht, 5. Kirche und soziale Probleme heute.

Im Rahmen des ersten Teils stellt *D. Savramis* in seinem Beitrag: „Die Religion als persönliche Erfahrung und gesellschaftliche Realität“ die Form vor, die das religiöse Phänomen in der zeitgenössischen Gesellschaft hat. Ungeachtet der Form, die es annimmt, hat die religiöse Haltung einen direkten Einfluss auf die Gesellschaft. *V. Youltsis* („Religion und Zivilisation“) schätzt die Religion als persönliche Erfahrung, die kulturerzeugend wirkt. Die aktuelle Krise der Gesellschaft kommt durch den Bruch zwischen der Religion und ihren kulturellen Formen und der Zivilisation als freie Forschung des Menschen und der Gesellschaft zustande. *Ch. Yannaras* („Religion und Gesellschaft in der heutigen Ideologie“) versucht den Begriff Ideologie zu erklären, dessen Wurzeln sich im Mittelalter befinden. Der Verfasser stellt auch einen Gegensatz zwischen dem westlichen und östlichen Christentum fest. *W. Granberg-Michaelson* in „Religion und Gesellschaft in Theorie und Praxis des Kapitalismus“ und der Latein-amerikaner *J. Batista* („Religion und Gesellschaft in Theorie und Praxis des Sozialismus“) kommen zu ähnlichen Schlussfolgerungen in ihren Ausführungen über die Problematik der „Dritten Welt“.

Der zweite Teil fasst vier Artikel zusammen. *Prinz S. Aga Khan* beschreibt in seinem Artikel „Religion und sozio-politische Veränderungen - Islam und Westen“ die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft aus der Perspektive des Islam. Der Verfasser versucht, den Konflikt zwischen dem Fanatismus und der politischen wirtschaftlichen und theologischen Überlegenheit des Westens darzustellen. Zu denselben Schlussfolgerungen kommt *H. Goltz* in seinem Beitrag: „Religion und soziale Gerechtigkeit“, der den Islam in Zentralasien und in der ehemaligen Sowjetunion beleuchtet. *A. Kallis* versucht als orthodoxer Systematiker in „Religiöser Pluralismus und gesellschaftlicher Zusammenhalt“, den internen Zusammenhalt aller Völker der Erde und

die Beziehung des Menschengeschlechts zum Pluralismus als religiöse Überzeugungen zu erklären. Dieser Teil schließt mit dem Beitrag von *I. Ekonomtsev* über „Orthodoxie und Nation im Kontext der russischen Geschichte“. Dieser behandelt das Thema im Zusammenhang mit den religiösen Reformen Peters des Großen und reflektiert auch die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Russland.

„Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft bei den Kirchenvätern“ heißt der dritte Teil des Bandes der sich auf den Artikel von *Ath. Paliouras*: „Kirche und Gesellschaft beim hl. Johannes Chrysostomos“ bezieht. Der Kirchenvater wird als Beispiel für Mut und christlich-soziales Verhalten angeführt.

Zwei Artikel bilden den vierten Teil, der den Titel „Religion und Gesellschaft aus interkonfessioneller Sicht“ trägt. Auf Grund der Ansichten der Väter sind wir in der Lage, die Beziehung zwischen Kirche und Welt neu zu formulieren. Infolge der Kirchenspaltung kann dieses Problem nicht einheitlich gelöst werden und bleibt weiterhin konfessionell gefärbt. *R. Coste* beschreibt in seinem Beitrag „Kirche und Gesellschaft - Evangelisation der Kulturen und Soziallehre der Kirche“ die Lehre der Katholischen Kirche. In diesem Zusammenhang spielt das II. Vaticanum eine besondere Rolle. *G. Mantzaridis* („Kirche und Gesellschaft in der orthodoxen Tradition“) erklärt aus orthodoxer Sicht, dass die Begriffe Kirche und Gesellschaft für die Orthodoxen synonym sind.

Der fünfte Teil „Kirche und soziale Probleme heute“ veranschaulicht praktische Probleme in der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft. *Vi. Phidas* meint in seinem Beitrag „Die Kirche und die Menschenrechte in der heutigen Erfahrung“, dass die Lösung nur aus einer theologischen Sicht der menschlichen Person möglich wird. *Th. Sabev* („Kirche, Nation und Nationalismus“) schneidet ein sehr aktuelles Problem an: der Nationalismus bleibt in der Welt noch eine bedrohliche Realität. *E. Castro* vertritt in seinem Vortrag „Die Kirche und die Welt in Bezug auf das ökologische Problem“ die Meinung, dass die Kirche eine moralische Haltung gegenüber der Welt als Schöpfung Gottes einnehmen sollte. *Kardinal Adrianus Simonis* („Kontinuität und Erneuerung in der neuen europäischen Realität“) betrachtet die zwei Aspekte der menschlichen Geschichte Europas und *Kardinal Johannes Willebrands* („Kirche und ökumenische Bewegung in der neuen europäischen Realität“) führt Elemente an, die uns seiner Meinung nach die religiöse Einheit der Kirchen ermöglichen.

Dem 12. Band der Sammlung von *Les Études Théologiques de Chambésy* ist es gelungen, einen aktuellen Aspekt unserer Gesellschaft in die Öffentlichkeit zu bringen und auf diese Weise in einer Synopse konfessionelle Antworten zu geben. Wir sind sicher, dass Religion und Société von den Lesern genau so gut wie alle anderen Bände der Sammlung aufgenommen werden wird.

Mircea Basarab, München

Thanassis N. Papathanassiou, Άνεστιάτητα καὶ παραπεμπτικότητα. Κριτικὲς προσεγγίσεις στὰ θεολογικὰ δρώμενα (dt. Heimatlosigkeit und Beziehungsfähigkeit. Kritische Betrachtung der theologischen Fakten), Athen 1998, 151 S.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um eine Reihe von Aufsätzen, die Charakteristiken und Desiderate der heutigen neugriechischen Theologie herausarbeiten.

Der Leitfaden dieser Charakteristiken und Desiderate ist mit den seltsamen Titelworten gegeben. Die Heimatlosigkeit der modernen Theologie in Griechenland, die sich weit weg von zu Hause, d. h. der kirchlichen Gemeinschaft, befindet, darf die Theologen nicht dazu führen, ständig Kritik zu üben. Die Theologie soll einfach zu ihrer kirchlichen Heimat „beziehungsfähig“ sein.

Im ersten Teil listet das erste Kapitel (S. 19-48) die Probleme der Theologie in Griechenland in fünfzehn Punkten auf. Zu den positiven Merkmalen des theologischen Denkens in Griechenland nach den 60er Jahren zählt der Vf. das Wiederaufgreifen der apophatischen Theologie sowie der Theologie der Kirchenväter und Ikonen und der in der Eucharistie wurzelnden eschatologischen Ekklesiologie. Die Verwässerung der theologischen Sprache durch zahlreiche Theologen bzw. Kirchenmänner, die die oben genannte neue Wende der Theologie benutzen, um ihren eigenen Interessen zu verfolgen, fordert jedoch andererseits seine Kritik heraus. Weitere Probleme der modernen griechischen Theologie seien u. a. die Verachtung der Geschichtlichkeit, der pietistisch ausgelegte Begriff der Askese, die Verabsolutierung der Vergangenheit im Namen einer nicht kirchlich erlebten (und oft abergläubischen) „Tradition“ zusammen mit dem Mangel an quellenvertieftem Studium. Die Eucharistie, so betont der Vf., werde oft als a-historische Teilhabe an einer individuellen Erlösung verstanden, in deren Dienst auch die von Denkern wie J. Zizioulas und Chr. Yannaras lebhaft ausgearbeitete Theologie der Personexistenz (Prosopon) gestellt werde. Viele kirchliche Gemeinden verfielen, ohne sich dessen recht bewusst zu werden, in einen Separatismus der „reinen“ und „lebendigen“ gegenüber den „verfallenen“ Kirchengemeinden, während eine „neo-nationalistische“ Gefahr und die Verachtung der sozialen Dimension der christlichen Botschaft nicht zu unterschätzende Probleme der neugriechischen Theologie seien.

Ein überarbeitetes Referat, das bei einem Treffen von orthodoxen Theologen in einem Kloster in Zentralgriechenland vom 2.-5. Juli 1995 gehalten wurde, bildet das zweite Kapitel des ersten Teils (S. 50-74). Hier wird eines der wichtigsten Probleme des Alltagslebens der Orthodoxen Kirche, die Stellung des Theologiestudiums im kirchlichen Leben, präsentiert. Der Vf. geht davon aus, dass das Hauptsozialgebilde des orthodoxen Christentums im modernen Griechenland von strukturellen Problemen gekennzeichnet ist: Institutionalismus, Entfremdung des Gemeinschaftslebens von den Klerikalstrukturen und ähnlichem. Infolgedessen ist das Theologiestudium nicht erwünscht und wird als zu intellektualistisch erachtet. In Wirklichkeit ruft die Entfremdung der Theologie von ihrer natürlichen Wiege, d. h. dem kirchlichen Gemeinschaftsleben (die „Heimatlosigkeit“ des Titels), zu einer neuen Funktion auf: zum schmerzhaften Erleben der Unvollkommenheit der Gegenwart. Sie ruft auch zur Offenheit gegenüber der eschatologischen Hoffnung und der Miteinbeziehung aller Formen des Kirchenlebens als Vervollkommnungsbedingung auf. Die „Beziehungsfähigkeit“ zur eschatologischen Zukunft erweckt die Kritik an allen Verfallserscheinungen der jetzigen Kirchenstruktur, betont die Identität der Kirche als Leib Christi und die Notwendigkeit der Einverleibung verschiedener Kulturformen in Christo.

In einer zweiten Reihe von Beiträgen behandelt der Vf. spezielle Probleme. Auf den S. 79-93 gibt er die Bedingungen des asketischen Gehorsams als Tugend für jeden Christen wieder. Er sei die schmerzvolle Verwandlung zum Teilhaber am trinitarischen Leben durch Übergabe unserer Leidenschaften an die spirituelle Führung des

Beichtvaters. Dennoch, wie der Vf. durch reiche Verweise auf asketische Texte überzeugend zeigt, verlangt diese Übergabe die sorgfältige Wahl eines erfahrenen Beichtvaters, sie bedeutet eine ständige Gratwanderung und wird ständig als energisches Handeln des Gläubigen beschrieben. Sie ist demzufolge keine Subjekt-Abschaffung und Auflösung der Persönlichkeit (die uns zu einer etwaigen buddhistischen Apathie führen könnte), sondern eine dynamische Stellungnahme, die mit Recht „Freiheitsmartyrium“ genannt werden kann.

Auf den S. 97-102 kommentiert der Vf. das Wunder, das Mysterium und die Macht, die nach Dostojewskij die ständige Versuchung jeder absoluten Ideologie angesichts des Werkes Christi bildet. Die heutige westliche Kultur hat Gott fern vom Menschen in den Himmel verbannt und die Freiheit des Menschen durch diese Größen ersetzt. Die Wahrheit Gottes liegt nicht in Seiner „Brauchbarkeit“, sondern im Kampf des Menschen um Freiheit.

Die S. 105-119 bilden ein „Vorwort“ des Vf.s zur griechischen Übersetzung des Werkes von *George H. Williams*, Georges Vasilievich Florovsky: *His American Career* (1948-1965). Es handelt sich um eine Einführung zu den wichtigen „Topoi“ des Denkens jenes bedeutsamen orthodoxen Theologen, der in Griechenland in den 60er Jahren eifrig übersetzt und gelesen wurde. Der Vf., der seine Bekanntschaft mit florovskyschem Denken auch anderswo gezeigt hat (s. z. B. *Th. N. Papathanassiou*, Imperium und Wüste. Die Geschichte und ihre Antinomien im Denken von G. Florovsky [griechisch], *Sinaxi* 64 [1997] 27-52), betont (als Merkmal des florovskyschen Denkens) die Notwendigkeit zur theologischen Aufarbeitung des Begriffs der Geschichtlichkeit. Im Gegensatz zur a-historischen Soteriologie der hellenistischen Religionen, betrachtet das Christentum Zeit und Geschichte mit der Inkarnation Christi als das Interventionsfeld Gottes. Die Geschichte ist kein Verfallsprozess mit einer kosmischen Urseligkeit als Ausgangspunkt, sondern der Ort des Wirkens Gottes. Das ist keine akademische Stellungnahme. Es ist ein Orientierungsprinzip für die heutige orthodoxe Theologie und deren Beziehungen zur Kirche, die als materielle Verkörperung der Anwesenheit Christi in der Geschichte und als Fortschreiten dieser materiellen Größe zum Eschaton verstanden werden soll. Diesem Prinzip folgend soll das Kirchenbewusstsein von einer romantischen Verabsolutierung der Vergangenheit fern bleiben.

Besonders informativ bezüglich der radikalen politischen Initiativen vieler orthodoxer Christen im modernen Griechenland ist der darauf folgende Beitrag, der zunächst kurz von der Geschichte solcher Initiativen und dann umfangreicher von ihren Perspektiven berichtet. An die Stelle des naiven Populismus, des moralistischen Biblizismus und der enthusiastischen Tendenzen, die die politischen Bewegungen abgesonderter Minderheiten in Griechenland vom Ende des 19. bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts charakterisierten, fand in den 70er und 80er Jahren eine Vertiefung der ekklesiologischen und theologischen Voraussetzungen einer solchen Aktivität statt. Obwohl neue Probleme, wie die Verabsolutierung einer „goldenen Ära“ der Kirche (die angeblich als politisches Modell für heute dienen sollte) auftraten, haben solche Initiativen wesentlich dazu beigetragen, die politisch progressive und zugunsten der Armen und Verfolgten sozial engagierte Seite der Tradition und Praxis der Orthodoxen Kirche als Kriterium in den Vordergrund zu rücken. In den 90er Jahren waren jedoch neue Probleme zu bewältigen, wie z. B. eine nüchterne Auswertung politischer Institutionen und Maximen westlichen Ursprungs wie etwa die Auseinandersetzung mit dem

Parlament und der pluralistischen Gesellschaft, die Vermeidung des Fundamentalismus usw.

Eine politisch progressive Gruppierung orthodoxer Christen wäre als ein Forum zu denken, in dem die Kirche zugleich als zum Eschaton wandernde Gemeinschaft und als soziale Institution missionarisch tätig ist und als Fundament die Eucharistie hat.

Eine vehemente Anklage bildet der letzte Beitrag. Lebhaft wird hier ein Kurs doppelter Entfremdung dargestellt: Einerseits das (oben erwähnte) theologische Wiederaufleben der in Etatismus und Bürokratie gefangenen kirchlichen Strukturen der 60er Jahre, andererseits eine individualistische und nicht eucharistische Frömmigkeit.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Vf. in straffer und geschliffener Sprache die wichtigsten Probleme der Theologie, des kirchlichen Lebens und ihre Rolle in der modernen griechischen Gesellschaft analysiert. Diese Analyse verweist auf die „Heimatlosigkeit“ der Theologie und ihre Pflicht sich auf die kirchliche „Heimat“ zu beziehen, indem sie wirklichen Wagemut mit tiefer Quellenkenntnis kombiniert.

Dimitrios Moschos, Athen

Angelos Giannakopoulos, Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland. Ihr Wirken und ihre Funktion im Hinblick auf die Modernisierung und Säkularisierung der griechischen Gesellschaft, (Europäische Hochschulschriften, Reihe 22: Soziologie, Bd. 336), Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang 1998, 442 S.

Der Politologe und Religionssoziologe A. Giannakopoulos legt mit diesem Buch seine Tübinger Dissertation im Bereich der Soziologie vor. Dankenswerterweise teilt der Vf. seine Prämissen mit. Aus der Sicht eines Vf.s, der das Erbe der Aufklärung für den wichtigsten Bestandteil der europäischen Identität hält (S. 19) und sich als „entschlossener Anhänger des Universalitätsanspruchs von Humanität und Vernunft“ (Umschlag) bezeichnet, werden die Theologen-Bruderschaften (ἀδελφότητες) als „Träger einer breiten religiös-konservativen und antimodernistischen „Erweckungsbewegung““ (S. 15) verstanden. Das Buch ist in drei Kapitel gegliedert. Im ersten werden Vorläufer der Bruderschaften im 19. Jh. beschrieben. Erfreulich ist, dass der Vf. die angesichts der antiökumenischen Einstellung der Bruderschaften häufig übersehene oder geleugnete Übernahme der Praktiken und Organisationsformen der Inneren Mission der Evangelischen Kirche Deutschlands nachweist und dabei zwischen dem innovativen Charakter der Evangelisationsformen und den antimodernistischen Inhalten differenziert.

Das zweite Kapitel analysiert die Rahmenbedingungen, die zur Entstehung der Bruderschaften geführt haben. In erster Linie sieht der Vf. die soziale Mobilisierung (Veränderungen in Kommunikation durch Verlassen kleiner sozialer Einheiten, in Qualifikation durch Alphabetisierung und in Selbstorganisation auf nicht vorgegebener Grundlage), die Rationalisierung im Sinne von Ablösung der Tradition durch die Vernunft als Handlungsgrundlage und die politische Modernisierung mit demokratisch-parlamentarischen Beteiligungsrechten als Hauptfaktoren. Die mit der Aufklärung einhergehende Relativierung von Geltungsansprüchen habe eine gegenaufklärerische Reaktion veranlasst. Im dritten Kapitel wird die Geschichte der Bruderschaften

mit ihrer Verquickung in die Politik verfolgt. Monastische Züge, Missionswerk und der ideologische (sic) Charakter werden ausgebreitet, wobei die Zoi-Bewegung analog zu ihrer Bedeutung im Zentrum der Betrachtung steht. Andere Bruderschaften, wie Sotir und Stavros, werden vor dem Hintergrund der in den 50er und 60er Jahren um sich greifenden Einsicht in den „pietistischen Charakter und das sektenhafte Wesen der Bruderschaften“ (S. 326) als Bewegungen geschildert, die sich durch Flucht nach vorne als „orthodoxer“ denn je“ präsentierten und von Zoi absetzten. Nicht weniger als acht eingestreute Exkurse bieten Hintergrundinformationen und methodologisch-theoretische Erwägungen.

Wenn auf die Übernahmen aus der Inneren Mission der Evangelischen Kirche Deutschlands hingewiesen wird, so geschieht dies unter dem Aspekt der Übernahme von Methoden für die Mission, Organisation und Lebensweise (S. 225-227). Ich möchte verschärfend anfragen, ob es hier nicht vielmehr um inhaltliche Übernahmen, ja eine Anpassung des Denkens an protestantische und auch römisch-katholische Vorbilder geht. Mit einigen vorläufigen Beobachtungen (z. T. vom Vf. unter obigem Aspekt genannt) sei meine Hypothese unterstützt, ohne dass sie damit schon bewiesen wäre. 1) Anders als bei römisch-katholischen Orden im 19. und beginnenden 20. Jh. - auch bei aktiv in den Städten wirkenden - wird auf eine spezielle Einkleidung verzichtet (was nicht heißt, dass man Angehörige der Bruderschaften nicht leicht als solche erkennen könnte). 2) Es gibt keinen Initiationsritus. 3) Die im Zentrum des orthodoxen Kirchenlebens stehende Liturgie wird teletourgisch verändert, insbesondere wird eine Aktivierung der Laien angestrebt. 4) Die Sakramente werden anders als in der traditionellen Kirche verstanden, z. B. bekommt die Beichte einen pietistischen Charakter. 5) Ähnlich evangelischen Diakonissen gab es in Zoi ein Leitbild der unverheirateten Krankenschwester. 6) Die Lebensweise Einzelner und von Kommunitäten wird mit Rückgriff auf das frühe syrische und ägyptische Mönchtum, das noch nicht unter dem Ortsbischof institutionalisiert war und klosterähnliche Lebensformen in den Städten kannte, gerechtfertigt und zugleich als ursprünglichere, „traditionellere“ Form des christlichen Lebens dem klösterlichen Mönchtum gegenübergestellt (was nicht heißt, dass es nicht auch pietistische Klöster aus Kreisen der Bruderschaften gäbe). 7) Die Position des Laien-Führers einer Gruppe - z. B. eines protestantisch inspirierten, gänzlich harmlos wirkenden Bibelkreises im privaten Freundeskreis (S. 270 f.) - nimmt Dimensionen eines geistlichen Vaters an und positioniert die Gruppe höher als die eucharistische Gemeinschaft der Gemeinde, an deren Leben sie nur noch teilnimmt, um sich die „Sakramente zu holen“, nicht aber, um vom Pfarrer geistliche Unterweisung zu erlangen. Vieles am Gebaren der Bruderschaften erinnert an die gnostischen Schulen der Alten Kirche, die sich oft als Elite (vgl. S. 257) über den auf niedrigerer Erkenntnisstufe eingeordneten Gemeindegliedern sahen. Ging es bei den Gnostikern um die erlösende Erkenntnis ihrer göttlichen Herkunft, so geht es nun bei den Bruderschaften um eine *vita activa* im ethischen Sinne. Die Geisteshaltung als Elite über [nicht „neben“, wie der Vf. mit dem Terminus „paragemeindlich“ nahelegt (232)] statt in der Kirche, die sich nach orthodoxem Verständnis um den Bischof und nicht irgendeine Idee, einen Prediger oder Führer schart, ist jedoch dieselbe. Weitere Punkte ließen sich gewiss finden, wenn auch in jüngerer Zeit durch Eindringen des Gedankenguts der Bruderschaften in die Kirchengemeinden einerseits und ein Aufholen der Kirche in Fragen der inneren Mission andererseits eine gewisse Tendenz hin zur Auf-

hebung der Grenzen zu beobachten ist. In diesem Sinne gehen die Bruderschaften nicht nur organisatorisch, sondern auch theologisch neue Wege einer veränderten Ekklesiologie, deren Affinität zur Häresie Mitglieder des Episkopats und der Theologe Christos Yannaras mehrfach und scharf formuliert haben (z. B. Chr. Yannaras, *Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἡθους*, Athen 1989, S. 151 f.). Ob Zoi nun eine „Sekte“ ist oder nicht, was der Vf. untersucht, spielt kaum mehr eine Rolle angesichts des Einflusses, den die Geisteshaltung der Bruderschaften auf die Gläubigen außerhalb ihres unmittelbaren Mitgliederbestandes ausübten und ausüben. Und dieser Einfluss trifft keineswegs die Schlechtesten, sondern jene, denen ihr Christ-Sein etwas bedeutet.

Der Vf. ist Soziologe und nicht Theologe, so dass ihn die Frage nach den ekklesiologischen Implikationen nicht primär interessiert, leider auch nicht die geistesgeschichtlichen Vermittlungswege des der orthodoxen Kirche fremden Gedankenguts. Die weichenstellende Rolle Georg von Maurers, der bei der Gründung Griechenlands die orthodoxe Kirche nach bayerisch-evangelischem Vorbild umorganisierte, was z. B. mit zahlreichen Klosterschließungen einher ging, die Prägung der Theologen in einer durch und durch von westlicher Theologie dominierten Theologischen Fakultät in Athen, die von Zoi verbreitete westliche theologische Literatur, aber auch die „Sünden der Kirche“, die den Bruderschaften erst ihren Aufstieg ermöglichten, all dies wird kaum oder gar nicht angesprochen und fehlt somit für die Hermeneutik des Phänomens Theologen-Bruderschaften. Gelegentlich geht der Vf. in seiner engagierten Parteinahme zu weit, handelt es sich doch um eine Dissertation und nicht ein Essay. Z. B. charakterisiert er den verstorbenen Metropoliten von Phlorina Augoustinos Kantiotis als „typisch zwangsneurotisch geprägte Persönlichkeit“ (S. 329), oder er sagt, dass „die erstarrte Institution der Kirche sowohl dem Gedankengut der Erweckungsbewegung als auch dem ganzheitlichen Denken eines ‚neo-orthodoxen‘ Ehrlichkeitsfanatikers wie Yannaras allemal vorzuziehen ist“ (S. 412). Und was soll die abschätzige (von protestantischer Vernunftdominanz des Vf.s geprägte ?) Beschreibung griechischer Volksfrömmigkeit (S. 206), die sich über jegliche Ausübungsform von Religion erhebt? Formal sind die vielen Druckfehler und die Angabe griechischer Literatur in nur deutscher Übersetzung (um einen Titel zu beschaffen, muss man rückübersetzen!) zu bemängeln. Dennoch, der Vf. liefert reiches Material in Breite und im Detail, und auch an geistiger Durchdringung unter seinen Prämissen mangelt es nicht. Insgesamt haben wir einen gewichtigen Beitrag vor uns, das Phänomen „Ὁριγανώσεις“ aufzuarbeiten, ein Prozess, der dazu führen kann, einige der orthodoxen Theologie fremde Elemente zu erkennen und - in welcher Weise auch immer - zu verarbeiten. Dass das Buch in deutscher Sprache erschienen ist, erfreut umso mehr, als der Vf. auf die nicht vollendete Durchsetzung des säkularen Staates in Ländern wie den USA oder der BRD hinweist (S. 394), womit die Vorgänge in Griechenland zum Verständnis gesellschaftlicher Prozesse und Konfliktpotentiale auch hierzulande interessant werden. Ein wichtiges und grundlegendes Buch.

Wassilios Klein, Bonn

Ion Bria, Handbuch der dogmatischen und ökumenischen Theologie, Bukarest 1999, 320 S., (rumänisch).

Seit der Beseitigung der Diktatur und Wiederherstellung der Pressefreiheit erlebte die theologische Literatur in Rumänien eine besondere Entwicklung. Neben den Originalwerken stehen zahlreiche Übersetzungen (oft nicht die aktuellsten) denjenigen zur Verfügung, die ihre theologischen Kenntnisse erweitern möchten. Prof. I. Bria hat bereits vor der Wende (1989) mehrere Bücher und Studien sowohl in Rumänien als auch im Ausland veröffentlicht. Seinen gut dokumentierten Büchern, die oft Neues präsentieren konnten, wurde auch dank seiner Stellung im Ökumenischen Rat der Kirchen besondere Aufmerksamkeit zuteil. Mit Interesse wurden seine Werke: *L'Orthodoxie: Hier - Demain* (1979), *Autre visage de l'Orthodoxie: Église de Roumanie* (1981), *Credinta pe care o niarturisim* (Der Glaube, den wir bekennen, 1987), *Das Schicksal der Orthodoxie* (1989, rum.), *Regards sur l'Orthodoxie* (1992), *Die Orthodoxie in Europa* (1996, rum.), *The Liturgy after the Liturgy* (1996), *Wörterbuch der orthodoxen Theologie* (1981, 1994, rum.), *Die dogmatische und ökumenische Theologie* (1996) u. a. gelesen. Einige seiner Werke wurden auch im Orthodoxen Forum rezensiert und den Lesern vorgestellt. Das, was die theologische Literatur von I. Bria charakterisiert, ist die dogmatische Schärfe und der ökumenische Sinn seiner Ausführungen, die nicht zuletzt ein Ergebnis seiner vielen Kontakte im ÖRK sind.

Das letzte Buch, das wir uns zur Rezension vorgenommen haben, folgt der Vorgabe des Wörterbuches der orthodoxen Theologie. Die Genauigkeit der Darlegung wird von einem adäquaten Stil begleitet, der in kurzen und präzisen Sätzen zum Verständnis und Erfolg der Lektüre beiträgt. Die Quellen des Buches entstammen laut Eingeständnis des Verfassers dem Wörterbuch der orthodoxen Theologie (Ausgabe 1994) und anderen Studien und Artikeln, die in Rumänien oder im Ausland veröffentlicht wurden.

Der erste Teil ist den Einführungsbegriffen, der Geschichte der dogmatischen Theologie und ihrer Entwicklung gewidmet. Hier wird auch der Darstellung einiger Werke und Strömungen der verschiedenen Ortskirchen und einem Resumée der Geschichte der rumänisch-orthodoxen Theologie Platz eingeräumt. D. Stăniloae und seiner Dogmatik kommt in diesem Teil besondere Aufmerksamkeit zu. Selbstverständlich wird den Lesern über die Entwicklung der Dogmatik von den Kirchenvätern bis zu den zeitgenössischen Theologen eine ähnliche Übersicht, welche von großem Nutzen ist, angeboten.

Der zweite Teil trägt den Namen: „Dogmatische Theologie“ und setzt sich mit den klassischen Themen der Dogmatik auseinander: die Offenbarung, die Quelle der christlichen Lehre, die Dogmen der ökumenischen Konzilien und die Lehre über Gott (Theologia). Im Anschluss daran geht der Verfasser auf die Trinitätslehre, Gott, den Schöpfer, die Christologie und die Soteriologie, wie auch die Pneumatologie und die Heilung des Menschen ein. Besondere Aufmerksamkeit wird der Ekklesiologie geschenkt, der *communio sanctorum* und den Sakramenten der Kirche. Die Eschatologie und die Lehre über das Reich Gottes beendet diesen Teil des Buches. So wie aus dem Titel hervorgeht, widmet der Verfasser einen Teil seines Werkes der ökumenischen Theologie (Einführungsbegriffe, die Struktur des Christentums, Dogmen und konfessionelle Traditionen, Sekten u. a.). Ein besonderes Kapitel behandelt die Stellung der Orthodoxie in der ökumenischen Gemeinschaft und im Rahmen der ökumenischen

Bewegung. Der Verfasser schenkt auch hier der Ekklesiologie und ihrer ökumenischen Konsequenz die nötige Aufmerksamkeit. Das Kapitel „Einheit in der Gemeinschaft“ und die eucharistische Gemeinschaft bietet eine Synthese der ökumenischen Diskussionen zwischen orthodoxen und anderen Kirchen. Der Verfasser bedauert die Tatsache, dass die Kirchen ihre gemeinsam im Dialog erarbeiteten Ergebnisse nicht in die Praxis umsetzen. Das letzte Kapitel dieses Teils behandelt den Ökumenismus in der rumänischen Theologie. Unter den rumänischen Theologen hat hier die Meinung von D. Stăniloae besonderes Gewicht.

Der letzte Teil fasst in einer Synthese der orthodoxen Dogmatik auch einige kritische Bemerkungen zusammen. Das Wörterverzeichnis mit kurzen Erläuterungen bildet eine Hilfe für weniger in der Theologie Bewanderte, ebenso wie die Angabe weiterführender Literatur und eine Liste mit den wichtigsten Daten aus der Geschichte und der Mission des Christentums.

Die Kapitel des Buches sind mit einem Kommentar versehen, d. h. einem passenden Textabschnitt aus den hl. Vätern, aus der patristischen und byzantinischen Literatur, oft aus der Philokalie, aus den liturgischen Büchern oder von zeitgenössischen Autoren. Dazu werden sie durch eine Bibliographie in rumänischer oder in anderen Sprachen ergänzt.

Die Schärfe der Ausführungen tragen neben der Klarheit des Stils zum Erfolg des Buches sowohl unter Theologen als auch unter interessierten Intellektuellen Rumäniens bei. Der Leser nimmt mit Genugtuung den Mut des Verfassers zur Kenntnis, Themen auf moderne Art und Weise zu behandeln und auch eigene Meinungen zu vertreten.

Mircea Basarab, München

Karl Christian Felmy - Eva Haustein-Bartsch (Hgg.): „Die Weisheit baute ihr Haus“. Untersuchungen zu hymnischen und didaktischen Ikonen, München/Berlin: Deutscher Kunstverlag 1999, 346 S., 73 S/W-Abb., 56 ganzseitige Farbtafeln, Leinen, 198.- DM, ISBN 3-422-06255-6

Die Theologie und Kultur der orthodoxen Kirchen in Ost- und Südosteuropa ist nur verständlich vor dem Hintergrund ihrer Ikonographie. In Jahrhunderten dogmatischen Streites setzte sich die Ikone als legitime Form kirchlicher Kunst und vor allem praktischer Frömmigkeit im ersten Jahrtausend in der Ostkirche durch. Die Ikonen sind eine sehr anschauliche Form der Spiritualität, die Verehrung der Bilder ein wesentlicher Bestandteil orthodoxer Frömmigkeit. Das Verhältnis der Ikonen zur hohen Theologie, die hinter und in den Ikonen steckt, war bisher aber im Westen meist eine relativ wenig beachtete Fragestellung. Ikonen werden in Westeuropa häufig vornehmlich als kunstgeschichtliche Objekte interpretiert. Die geistliche Dimension der Ikonen, die die Volksfrömmigkeit in Ost- und Südosteuropa ganz wesentlich geprägt haben, verschwindet hinter den künstlerischen Aspekten. Ein Verständnis der Ostkirchen bleibt ohne ein tiefergehendes Verstehen ihrer Ikonen jedoch äußerst bruchstückhaft.

Unter Federführung des Erlanger Ostkirchenforschers *Karl Christian Felmy* und von *Eva Haustein-Bartsch* liegt nun ein voluminöser und opulent ausgestatteter Band

vor, in dem die Theologie und die künstlerische Darstellung der Ikonen auf wissenschaftlichem Niveau gewürdigt werden. Der Band enthält zehn Beiträge von russischen und deutschen Fachgelehrten (Kunsthistorikern und Theologen). Die meisten der bisher im Handel erschienenen Ikonen-Bücher bieten in aller Regel entweder in wechselnder Zusammensetzung ein bestimmtes Kontingent immer wieder erneut publizierter, längst bekannter Ikonen oder mehr oder weniger unbedeutende aus oft zufällig zusammengewürfelten Sammler-Beständen. Verdienstvolle Ausnahmen gab es bisher fast nur bei Museums- beziehungsweise Ausstellungs-Katalogen. Der vorliegende Band ist einer der ersten, der ein Thema der Ikonen-Forschung in der für wissenschaftlichen Fortschritt notwendigen Konzentration auf einen oder wenige Aspekte behandelt. Durch die hervorragenden, großenteils farbigen Reproduktionen bisher meist unveröffentlichter Ikonen- und Freskenmotive ist gleichzeitig ein ansehnlicher und auch für das Auge des Laien erfreulicher Bildband entstanden.

Den in dem Band behandelten Bildmotiven ist ein relativ spätes Entstehungsdatum gemeinsam (15. bis 19. Jh.) und - im Unterschied zu der Mehrzahl älterer Ikonen und Wandmalereien - der Bezug zu zum Teil umfangreichen, oft hymnischen Texten und komplizierten theologischen Überlegungen. Deshalb ist es verdienstvoll, dass erstmals in der deutschen Ikonen-Literatur den Aufschriften der untersuchten Bilder die ihnen gebührende Aufmerksamkeit gewidmet wird. Denn die Aufschriften sind für das Verständnis der Ikonenmotive unerlässlich, ihre Analyse wurde bisher im Westen häufig vernachlässigt. Das wird besonders deutlich in den Beiträgen von *Karl Christian Felmy* („Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin“, und „Es schweige alles menschliche Fleisch“), sowie in dem Beitrag von *Jean-Paul Deschler* („Die Ikone Gottesmutter ‚Nichtverbrennender Dornbusch‘“, ergänzt von *K. Chr. Felmy*).

Die für das Verständnis der Ikonen wesentlichen theologischen Bezüge zeigt der Beitrag von *Natalija Markina* über Struktur und Inhalt der Moskauer „Vierfelderikone“ besonders klar. Hier geht es um ein Bild, das in Russland zur Zeit seiner Entstehung heftigst umstritten war und in den Jahren 1553/54 sogar ein Konzil beschäftigte. Die Aufsätze von *Lev Lifsic*, *Günter Paulus Schiemenz* und der Mitherausgeberin *Eva Haustein-Bartsch* unterstreichen, dass das Verständnis dieser späten Ikonentypen auch schwanken konnte, etwa zwischen russischen und griechischen Theologen. Die enge Verzahnung von Volksfrömmigkeit, Ikonen und Gottesdienst im orthodoxen Glauben demonstriert *Karl Christian Felmy* in seinem Aufsatz „Es schweige alles menschliche Fleisch“. Dabei zeigt er, wie sich das Verständnis der Göttlichen Liturgie, des wichtigsten Gottesdienstes der Orthodoxen Kirche, auf Fresken, Ikonen und gestickten Tüchern spiegelt. Ein Kernergebnis der hier veröffentlichten Forschungen ist der Nachweis, dass die Praxis der „komplizierten“ hymnischen und didaktischen Ikonen der theologischen Theorie vorausleitet. Während die Theologie noch die alten Prinzipien der Ikonenmalerei vertritt (die Ikone mehr als Repräsentationsbild, denn als belehrend), malt ‚man‘ längst kompliziert und mit didaktischer Absicht. Dies unterstreicht der einführende Beitrag von *Viktor Byckov*.

Alle Beiträge zeigen, wie spannungsreich das Verhältnis von Bild und Text auf späteren Ikonen ist. Ikonen bedürfen der Auslegung, nicht nur kunstgeschichtlicher Beschreibung. Das wird in dem vorliegenden Band in bisher in Deutschland beispielloser Weise geleistet. Dabei wird deutlich, wie sehr auf Ikonen auch Theologie getrie-

ben wurde. Dies wird vornehmlich an Beispielen aus Russland, Serbien und Griechenland gezeigt. Der vorliegende Bildband leistet so einen bleibenden Beitrag zum besseren Verstehen eines zentralen Phänomens der orthodoxen Theologie und auch der Volksfrömmigkeit in Ost- und Südosteuropa. Dabei kommen die Ikonen nicht als bloße Kunstwerke in ihrer Aussagekraft zu kurz, sondern gewinnen als sehr durchdachte Form kirchlicher Verkündigung auf höchstem theologischen Niveau ihre eigentliche Dimension. Der Band bietet mehr als Kunstgeschichte, er entwirft ein Panorama der Theologie und Frömmigkeit orthodoxer Völker, die sich in ihrer Ikonographie als Kulturträger ihrer Kirchen erweisen. Das einzige Manko ist der sehr hohe Preis des Bandes, der kaum geeignet ist, diese interessanten Erkenntnisse einer breiten, am Thema interessierten Leserschicht zugänglich zu machen.

Jürgen Henkel, Bad Windsheim - Sibiu (Rumänien)

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Gesamte Orthodoxie in Deutschland als Mitglied im ACK

Am 1. und 2. März 2000 wurde auf der Frühjahrssitzung der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) die „Orthodoxe Kirche in Deutschland - Verband der Diözesen“ als neues Vollmitglied in die Bundes-ACK aufgenommen. Bis jetzt waren dort nur die Griechisch-Orthodoxe Metropole von Deutschland und die Russisch-Orthodoxe Diözese für Berlin und Deutschland vertreten. Von nun an werden alle orthodoxen Bistümer in Deutschland gemeinsam als Vollmitglieder in der ACK vertreten sein. Die neue Regelung der Mitgliedschaft für die „Orthodoxe Kirche in Deutschland - Verband der Diözesen“ in der ACK geht auf einen Antrag der Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland zurück und wurde einstimmig angenommen. (*Ökumenische Rundschau* 49 [2000] 228f.; *Der christliche Osten* 55 [2000] 140f.)

Gründung einer Sonderkommission der Orthodoxen Kirche für die Mitarbeit im ÖRK

Am 6. Dezember 1999 fand in Morges/Schweiz die Eröffnungssitzung der „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit“, die auf der 8. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in

Zimbabwe eingesetzt worden war, statt. Die Kommission, die zu gleichen Teilen aus 60 Delegierten der orthodoxen Kirchen aus den östlichen und den Mittelmeerländern besteht, und deren Zweck es ist, theologische Differenzen zwischen der Orthodoxen und anderen Kirchen zu klären sowie einen strukturellen Rahmen für den ÖRK mit einer angemessenen Beteiligung orthodoxer Kirchen zu schaffen, legte folgende Arbeitsschwerpunkte für das Jahr 2000 fest: 1. Organisation des ÖRK und Methoden der Entscheidungsfindung, 2. Charakter und Ethos des ÖRK und Kommunikationsweisen der Kirchen untereinander, 3. Analyse sowohl der theologischen Gemeinsamkeiten von Orthodoxer und anderen Kirchen als auch der zwischen ihnen bestehenden Unterschiede im ÖRK, 4. neue Wege und Möglichkeiten für eine globale ökumenische Gemeinschaft, die eine Teilnahme der Orthodoxen Kirche ermöglicht. Auf ihren Sitzungen im März 2000 unweit von Damaskus empfahlen die Ausschüsse für die Schwerpunkte 1 und 4, Beschlüsse im ÖRK eher auf Konsens als auf Mehrheitsentscheidungen beruhen zu lassen und sog. Kirchenfamilien als Modelle der Repräsentation einzuführen. (*Peiraiki Ekklesia* 2 [2000] 51; *KNA-ÖKI* 12 [14.3.2000] 7f.; *ÖRK-Nachrichten* 2 [4/2000] 3)

Neue Zahlen zur Religionsstatistik

Nach Berechnungen von zwei US-amerikanischen Statistikern gibt es derzeit rund 215 Millionen orthodoxe Christen auf der Welt. Damit liegt die Orthodoxe Kirche an zweiter Stelle hinter der rund eine Milliarde Menschen umfassenden Römisch-katholischen Kirche. Zwar gibt es insgesamt rund 342 Millionen

Protestanten, diese spalten sich aber in eine Vielzahl verschiedenster Gruppen auf und wurden deshalb nicht als geschlossene Kirche gewertet. Die Statistiker wiesen darauf hin, dass sich trotz ökumenischer Bemühungen im 20. Jahrhundert die Zersplitterung der Konfessionen vergrößert habe. Gab es 1900 rund 1.880 Kirchen, hat sich deren Zahl jetzt um das achtzehnfache auf etwa 33.800 vergrößert. (*Orthodoxie aktuell* 4 [2000] 18f.)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Polen

Vom 22. bis 25. Januar 2000 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Polen. Geistlicher Höhepunkt des Aufenthaltes, der als großes ökumenisches Ereignis begangen wurde, war die Feier der Göttlichen Liturgie zusammen mit allen orthodoxen Bischöfen Polens in Wroclaw (Breslau). Der Patriarch, der auf Einladung des Parlaments-Vorsitzenden **Maciej Plazynski** Polen besuchte, traf mit Staatspräsident **Aleksander Kwasniewski**, Ministerpräsident **Jerzy Buzek** und Außenminister **Bronislaw Geremek** zusammen. Gemeinsam mit dem polnischen Primas, Kardinal **Jozef Glemp**, bekräftigte er bereits beim ersten Treffen den Willen zur Intensivierung des ökumenischen Dialogs. Bartholomaios I. betonte, dass „sowohl die Orthodoxe als auch die Römisch-katholische Kirche verstärkte Anstrengungen unternehmen müssten, um die Einheit der Christen wiederherzustellen.“ Vor Journalisten in Warschau erklärte der Patriarch, das größte Hindernis im

gegenwärtigen Stadium des Dialogs zwischen den beiden Kirchen stelle die Unia-frage dar. Er erinnerte an die Feststellung der russischen orthodoxen Kirche, dass die unierten Katholiken in der Westukraine „Proselytismus“ betreiben. Bartholomaios I. machte in diesem Zusammenhang deutlich, dass der Dialog über andere Themen, v. a. über den Primat des Papstes, erst fortgeführt werden kann, wenn diese schwierigen und belastenden Probleme gelöst sind. Insgesamt sieht der Patriarch ungeachtet dessen dennoch gute Entwicklungschancen für den ökumenischen Dialog und hob während einer Pressekonferenz „enge persönliche Verbindungen“ zu verschiedenen römisch-katholischen Kirchenführern als ermutigendes Zeichen hervor.

Am 24. Januar sprach Bartholomaios I. vor dem polnischen Parlament über die Position der Orthodoxen Kirche angesichts der Herausforderungen der heutigen Welt. Dabei wies der Ökumenische Patriarch wie schon andernorts auf die Gefahren der Globalisierung hin. Bartholomaios stellte klar, dass die Orthodoxie keine bestimmten politischen Interessen vertrete: Sie wende sich vielmehr an das freie Gewissen der Menschen. Des Weiteren erklärte er, dass die Orthodoxe Kirche keine einzelnen politischen Parteien unterstütze, denn dies bringe nur Spaltungen in den eigenen Reihen mit sich. Gleichzeitig unterstrich er die Pflicht der staatlichen Behörden, die religiöse Freiheit und Toleranz im Lande zu gewährleisten. Der Patriarch erinnerte auch an das Treffen der orthodoxen Kirchenoberhäupter in Bethlehem am 7. Januar 2000, bei dem das Evangelium und die Menschenrechte als Basis für eine neue Weltordnung genannt wurden. (*KNA-ÖKI* 4 [18.1.2000] 5; 5 [25.1.2000] 1; 6 [1.2.2000] 5; *Orthodoxie aktuell* 2 [2000] 15; *SOP* 246 [2000] 6f.)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Südkorea

Vom 26. Februar bis zum 1. März 2000 wohnte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den Festlichkeiten zum 100-jährigen Bestehen der Orthodoxen Kirche in Korea bei. Am 27. Februar feierte er die göttliche Liturgie in der Kirche des hl. Nikolaus in Seoul; anschließend besuchte er u. a. das orthodoxe Priesterseminar.

Die Orthodoxe Kirche in Korea wurde Ende des 19. Jahrhunderts gegründet. Im Februar 1900 zelebrierte der russische Priester **Chrysanthos Schtschetkofskij** die erste orthodoxe Liturgie. Nach der russischen Revolution brach die Verbindung zum Patriarchat von Moskau ab. Erst nach dem Koreakrieg, in den 50er Jahren, konnte die orthodoxe Gemeinde dank der in Korea stationierten griechischen UNO-Truppen und mit Unterstützung der Kirche in Griechenland neu gegründet werden. Bischof **Sotirios Trambas** steht der Kirche in Korea, die sechs Gemeinden und ein Kloster in Kapyong-Kun umfasst, bereits seit 30 Jahren vor. (*Episkepsis* 581 [31.3.2000] 2; *SOP* 247 [2000] 4f.)

60. Geburtstag des Ökumenischen Patriarchen

Am 29. Februar 2000, anlässlich seines 60. Geburtstags, nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** Stellung zum stagnierenden ökumenischen Dialog, zur umstrittenen Rolle des Islam in der Europäischen Union und der Zukunft der Kirchen in einer islamischen Türkei.

Das Angebot von Papst **Johannes Paul II.**, sich ökumenisch als Nachfolger Petri auf seine Rolle als Bischof von Rom zu „beschränken“ und Universalprimat und Unfehlbarkeit zusammen mit den nicht-katholischen Christen zu überdenken, würdigte Bartholomaios, indem er darauf

hinwies, dass er als Bischof des „Neuen Roms“ die gemeinsamen Kirchenväter als Fundament jeden Erfolg versprechenden Dialogs betrachte.

Der Islam stellt nach Ansicht des Patriarchen dort, wo er bereits sehr weit verbreitet ist, keine politische Gefahr für Europa dar, sondern ist eine religiöse Herausforderung für die christliche Botschaft. Eine gesplante Christenheit sei dieser Aufgabe allerdings nicht gewachsen.

Zu dem Ärgernis, dass die Theologische Hochschule von Chalki vor nunmehr fast 30 Jahren von den türkischen Behörden geschlossen wurde, bemerkte Bartholomaios: Der Vorschlag, die Hochschule im Rahmen eines Religionspädagogischen Instituts zur Ausbildung christlicher und jüdischer Geistlicher an der Islamisch-Theologischen Fakultät der Universität von Istanbul zu integrieren, verkenne die Bedeutung, die eine eigene Lehranstalt für das Ökumenische Patriarchat habe. (*KNA-ÖKI* 12 [14.3.2000] 8)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen auf den Philippinen

Vom 2. bis 5. März 2000 bereiste der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Anschluss an seinen Besuch in Südkorea auf offizielle Einladung des zuständigen Metropoliten **Nikitas** von Hong-Kong die Philippinen. Er besuchte die drei orthodoxen Gemeinden in Manila, San Antonio Los Banos und Caintan sowie eine Mönchsgemeinschaft im Bezirk Bajada. Während seines Aufenthaltes in Paranaque weihte Bartholomaios I. eine neue orthodoxe Kirche ein. Treffen mit dem Präsidenten des Landes, **Josef Estrada**, sowie mit dem römisch-katholischen Erzbischof Manilas, Kardinal **Jaime Sin**, boten Gelegenheiten zum Dialog. (*Episkepsis* 581 [31.3.2000] 3f.)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Ungarn

Vom 18. bis 22. August 2000 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** auf Einladung der ungarischen Regierung an den Feierlichkeiten zum 1000 jährigen Jubiläum der Christianisierung Ungarns teil. Ungarns erster König Stefan wurde vor dem 10. Jh. von dem vom Ökumenischen Patriarchat gesandten Bischof Ierotheos getauft. Beide wurden erst vor kurzem auf Bestreben des Metropoliten **Michail Staikos** von Österreich und Exarchen von Ungarn und Mitteleuropa von der Synode des Ökumenischen Patriarchates in den Heiligenkalender aufgenommen. Nach dem Empfang besuchte der Ökumenische Patriarch mit seiner Gefolgschaft am Nachmittag das von griechischen Aussiedlern in den 50er Jahren gegründete Dorf Belogiannis. Am folgenden Tag traf Bartholomaios I. mit Kardinal **Laszlo Paskai** zusammen, der ihm eine Reliquie des hl. Stefan übergab. Dieser sprach dabei wie auch Ministerpräsident **Ferenc Madl** und Staatspräsident **Viktor Urban**, auch im Namen des Volkes, seinen Dank und seine Ergriffenheit aus, die er über diese zuteilgewordene Ehre und den Segen empfinde, der von der Anerkennung der Heiligen, auch seitens der Orthodoxen Kirche, ausgehe. Zu Ehren der beiden Heiligen fand außerdem am 20. August eine Liturgie in der Höhle des hl. Paulus dem Thebaiden, die Übergabe der patriarchalen und synodalen Tomoi über die Anerkennung der Heiligen und eine Prozession auf den großen Boulevards statt. [*Ökumenisches Patriarchat* 8 (2000) 5f.]

* Am 7. April 2000 empfing der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Thronsaal des Ökumenischen Patriarchats das Leitungsgremium des Ökumenischen Rates der Kirchen mit seinem

Vorsitzenden, dem Metropoliten **Jeremias** von Frankreich.

* Am 8. April 2000 wurde der deutsche Bundespräsident **Johannes Rau** bei seinem offiziellen Türkei-Besuch von Patriarch Bartholomaios I. empfangen. Der Bundespräsident und seine Frau **Christina** wurden u. a. von Herrn Pastor **Gerhard Duncker**, dem Leiter der dt.-ev. Gemeinde in Istanbul, von Herrn Dr. **Schmid**, dem Botschafter in Ankara, von Frau **Geissler-Kuss**, der General-Konsulin in Istanbul, sowie von den Herren Bundestagsabgeordneten **Bursch** und **Özdemir** begleitet.

Nach dem Empfang, bei dem auch Metropolit **Augoustinos** von Deutschland teilnahm, wurde der hohe Besuch vom Ökumenischen Patriarchen zu einem privaten Gespräch in das Patriarchatsbüro geladen. Zum Abschied wurden Erinnerungsgeschenke überreicht und der Bundespräsident und seine Gefolgschaft vom Ökumenischen Patriarchen selbst aus dem Patriarchat geleitet.

* Am 16. April 2000 besuchte der polnische Staatspräsident **Aleksander Kwasniewski** anlässlich seines offiziellen Türkei-Besuches das Ökumenische Patriarchat und erwiderte die beiden Polen-Besuche des Ökumenischen Patriarchen. Begleitet von seiner Frau **Jolanta** sowie dem polnischen Außenminister, dem Leiter des Präsidialamts, dem Zeremonienmeister des Außenministeriums und dem polnischen Generalkonsul in Istanbul wurde der hohe Besuch nach der gegenseitigen Begrüßung, Vorstellung und dem Erinnerungsfoto vom Ökumenischen Patriarchen zu einem privaten Gespräch in das Patriarchatsbüro geladen. Schließlich wurden zum Abschied Erinnerungsgeschenke als Segenswunsch überreicht und der Staatspräsident und seine Ge-

folgschaft erwies der Patriarchatskirche die Ehre. [*Ökumenisches Patriarchat* 4 (2000) 2ff.]

Konferenz der Heiligen Synode des Erzbistums in Amerika

Vom 20. bis 21. Januar 2000 befasste sich die Heilige Synode des Erzbistums von Amerika unter Erzbischof **Dimitrios** in New York u. a. mit einer Reform der Satzung, mit der ökonomischen Lage, mit dem Griechischen Kolleg und der Theologischen „Holy Cross“-Fakultät. Wie Dimitrios betonte, fand die Besprechung in einem „brüderlichen und friedlichen Klima der Zusammenarbeit und Einmütigkeit statt, immer zum Wohle der Kirche und im Sinne der Weitergabe der unverfälschten und wahren Botschaft des orthodoxen Glaubens in der amerikanischen Gesellschaft“. (*Peiraiki Ekklesia* [März 2000] 46)

Reliquien des hl. Nikolaos von Myra beigesetzt

Die wenigen in Kleinasien verbliebenen Teile der Reliquien des hl. Nikolaos von Myra - die übrigen wurden 1087 von italienischen Kaufleuten nach Bari gebracht - sind in der dem Heiligen geweihten Kirche in Myra (Demre) beigesetzt worden. Die Reliquien, die bislang in einem Museum in Antalya ausgestellt waren, wurden im Zuge der neuen Politik der türkischen Regierung, die christliche Vergangenheit des Landes mehr als bisher zu respektieren, der Orthodoxie zurückgegeben. (*Orthodoxie aktuell* 6 [2000] 16)

Griechenland will die Wiedereröffnung von Chalki unterstützen

Im Januar 2000 ist der griechische Außenminister **Georgios Papandreu** anlässlich eines Türkeibesuchs auch vom Ökumenischen Patriarchen **Bartholo-**

maios I. empfangen worden. Dabei erklärte der Minister, sein Land werde alles dafür tun, im Geiste der neuen Verständigungspolitik mit der Türkei die Wiedereröffnung der Hochschule von Chalki zu erreichen. Dabei hoffe er auf eine wahrhaft „europäische Lösung“. Mit der angestrebten Annäherung der Türkei an die EU sind die Chancen für eine Wiedereröffnung der 1971 vom türkischen Staat geschlossenen Schule gestiegen. (*KNA-ÖKI* 6 [1.2.2000] 1)

Neues Sozialzentrum im indonesischen Mojokerto

Im Zuge der Vergrößerung der Orthodoxen Kirche in Indonesien, die derzeit von der Metropole von Hongkong betreut wird, soll im indonesischen Mojokerto ein Zentrum für Sozialdienste errichtet werden. Es soll vor allem Kindern und älteren Menschen helfen, die zunehmenden Schwierigkeiten zu bewältigen, mit denen sie konfrontiert werden. (*Orthodoxie aktuell* 4 [2000] 20f.)

Friedensappelle an Indonesien

Metropolit **Nikitas** von Hongkong und Südostasien erließ einen eindringlichen Appell zum Frieden in Indonesien. Besonders verwies er dabei auf die Bedrohung orthodoxer Gläubiger in Jakarta und Solo (Surakarta) durch gewaltbereite Muslime. Auch der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.**, der von Metropolit Nikitas über die Vorgänge informiert wurde, solidarisierte sich mit den Verfolgten und sprach ihnen seine Sympathie aus. (*Orthodoxie aktuell* 2 [2000] 18)

Aufnahme der italienischen orthodoxen Gemeinde von Palermo in die Metropole von Italien

Am 8. Dezember 1999 wurde die italienische orthodoxe Gemeinde von Palermo

auf Sizilien, vormalis Patriarchat von Moskau, in die Metropole von Italien aufgenommen. Gegründet vor 15 Jahren von **Gregorio Conieti** hat sie den heiligen Markos Eugenikos zum Schutzpatron. (*Christianiki* 581 [13.1.2000] 5)

Erste orthodoxe Zeitschrift in Italien

Unter der redaktionellen Leitung von **Georgios Karalis** erscheint in Italien vierteljährlich die erste italienischsprachige orthodoxe Zeitschrift mit der Absicht, eine breite Leserschaft über die Orthodoxe Kirche und deren Ausbreitung und Entfaltung zu informieren. „Italia Ortodossa“ kann unter folgender Adresse bezogen werden: Giorgio Karalis, Via Toti 24/15, 160 53 Rapallo (Ge), Tel: 0039 - 0185264498. (*Christianiki* [27.1.2000] 5)

Orthodoxe Kirche in Lecce, Apulien

Am Sonntag, dem 16. Januar 2000, wurde die erste orthodoxe Kirche in Lecce von Metropolit **Gennadios** von Italien und des Exarchats von Süditalien geweiht. Der heilige Nikolaos ist ihr Patron. Das Kirchengebäude wurde der Orthodoxen Kirche dank der jahrelangen Bemühungen von **Isabella Bernardini** überlassen. Unter ihrer Anleitung errichteten die Studenten der Stadt eine provisorische Ikonostase. (*Anatoli* 131 [2000] 1)

2. Orthodoxes Jugendfestival in Deutschland

Am 11. und 12. Juni 2000 fand im neuen Pfarrzentrum der Gemeinde des hl. Theron in Gütersloh mit dem Orthodoxen Jugendbund als Träger das 2. Orthodoxe Jugendfestival in Deutschland statt. Am westlichen Pfingstsonntag trafen sich zu dieser zweitägigen Veranstaltung, die letztes Jahr in Düsseldorf stattfand, orthodoxe Jugendliche aus zahlreichen Gemeinden Deutschlands: Frankfurt, Mainz, Bonn, Köln, Düsseldorf, Wupper-

tal und anderen Städten. Obwohl die Teilnehmerzahl geringer als im Vorjahr war, wurde immer wieder die tragende spirituelle Atmosphäre hervorgehoben, die bei den Gottesdiensten, Vorträgen und intensiven Gesprächen entstand. Hauptthema der Begegnung war die Situationsbestimmung der orthodoxen Jugend in Deutschland an der Jahrtausendwende, das im Vortrag von Erzpriester **Peter Sonntag** (Düsseldorf) zur Spiritualität der orthodoxen Jugend in Deutschland erörtert und durch verschiedene Workshops, dem Jugendparlament und den Darbietungen der Workshopgruppen ergänzt wurde. [*Orthodoxie aktuell* 6 (2000) 13]

Eröffnung des Lehrstuhls für Orthodoxes Christentum

Mit Beginn des Wintersemesters 1999/2000 nahm gleichzeitig mit der neuen Universität Erfurt der Lehrstuhl für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) der Philosophischen Fakultät der Universität Erfurt seine Tätigkeit auf. Professor Dr. **Vasilios Makrides**, geboren in Larissa (Griechenland) und bis 1998 Lektor für Religionswissenschaft und Religionsdidaktik an der Universität von Thessalien (Volos, Griechenland), wurde mit der Aufgabe betraut, „grundlegende Kenntnisse über die Vielfalt der Erscheinungsformen, aber zugleich über die Einheit und Eigenart des Orthodoxen Christentums zu vermitteln“. Forschungsschwerpunkte des Lehrstuhls sind die Kulturgeschichte, Geschichte religiöser Ideen und Mentalitäten des Orthodoxen Christentums, religiöse und kulturelle Beziehungen zwischen Ost- und Westeuropa in der Neuzeit sowie Geschichte, Theorie und Methodologie der Religionswissenschaft. (www.uni-erfurt.de/orthodoxes_christentum)

Kirche des hl. Savvas in Hannover eingeweiht

Am 1. Juni 2000 wurde die neu errichtete Kirche des hl. Savvas der Griechisch-Orthodoxen Metropole in Hannover eingeweiht. Die Kirche, an der drei Priester arbeiten, ist mittlerweile zum geistlichen Zentrum der weit verstreuten Gemeinde um die niedersächsische Hauptstadt geworden. Zwar werden in ihr schon seit einiger Zeit Gottesdienste gefeiert, mit der Einweihung wurde aber bis zur Fertigstellung der Innenausmalung im Mai 2000 gewartet. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 16)

Desmond Tutu erhält Menschenrechtspreis

Am 4. März 2000 wurde dem anglikanischen Erzbischof aus Südafrika **Desmond Tutu**, Träger des Friedensnobelpreises, der Patriarch-Athenagoras-Menschenrechtspreis der griechisch-orthodoxen Erzdiözese New York verliehen. Der 1986 zu Ehren des früheren Ökumenischen Patriarchen gestiftete Preis wurde u. a. an den früheren Präsidenten der USA, **Jimmy Carter**, und an **Mutter Teresa** verliehen. Die für die Verleihung zuständige Gemeinschaft vom St. Andreas-Orden erklärte, man betrachte es als „große Ehre, die Möglichkeit zu erhalten, die vorbildlichen humanitären Bemühungen von Erzbischof Tutu anzuerkennen, der sein Leben der Überwindung der Apartheid und der Förderung von religiöser Freiheit und Menschenrechten gewidmet hat.“ (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 15f.)

2. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen in Moskau und Zypern

Vom 22. bis 29. April 1999 stattete Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika zum ersten Male nach seiner Wahl zum Patriarchen, im Rahmen des Typikons der Orthodoxen Kirche, der orthodoxen Kirche Russlands einen Besuch ab. Er besuchte neben Moskau auch St. Petersburg, die Lavra des Heiligen Sergij, die theologischen Akademien und andere Institutionen. Als ein Zeichen brüderlicher Eintracht erhielt das Patriarchat von Alexandrien die Allerheiligen-Kirche im Herzen Moskaus, um dort sein Exarchat einzurichten. Der Übergabeging eine auf mindestens 30 Jahre bemessene Nutzungsabtretung für die hl. Dimitrios-Kirche in Kairo voraus, die den Russen mit Einverständnis der Griechischen Gemeinde von Kairo, deren Eigentum die Kirche ist, in demselben Geiste überlassen wurde. Im Dezember 1999 besuchte Patriarch Petros VII. aus gleichem Anlass die Kirche Zyperns, wo er mit der kirchlichen Hierarchie und der politischen Führung des Landes zusammentraf. Dabei wurden ihm finanzielle Hilfe für das Patriarchat und seine Mission zugesichert. (*Pantainos* 31 [2000] 14)

Besuch des Patriarchen in Kamerun

Am 29. Juni 1999 zelebrierte Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika während seines Besuches der Metropole von Kamerun in der Kathedrale Mariä Verkündigung in Giuante. Am 4. Juli legte er den Grundstein der Kirche des Heiligen Vorläufers Johannes in der Stadt Duala, gestiftet von **Anestis Arnopoulos**. Es folgte ein Besuch im Missionskrankenhaus der Gemeinde des Heiligen Georg. Patriarch Petros gab seinen Segen für die Errichtung weiterer

fünf Kirchen, sowie einer Schule und eines Missionszentrums. (*Peiraiki Ekklesia* [Dezember 1999] 46)

Theologisches Symposium zu Ehren des Heiligen Nektarios

Vom 14. bis 18. Januar 1999 fand in Kairo ein theologisches Symposium zum Thema „Der heilige Nektarios: Heiligkeit und asketisches Leben in der Kirche von Alexandrien“ statt. Das Jahr 1999 war vom Patriarchat von Alexandrien dem hl. Nektarios von Ägina gewidmet worden. Auf vielfältigen Veranstaltungen ehrten namhafte Theologen und Kleriker, aber auch zahlreiche Pilger, u. a. aus Ägina, den Heiligen. (*Pantainos* 31 [2000] 13 f.)

Bischof für Tansania geweiht

Im Februar 2000 wurde in der Patriarchatskirche des hl. Savva **Hieronymos Buckova** zum Bischof geweiht. Mit dieser Bischofsweihe erhält das Patriarchat einen weiteren einheimischen Bischof. Bischof Hieronymos soll in Tansania eingesetzt werden. (*Peiraiki Ekklesia* [März 2000] 55)

3. Patriarchat von Antiochien

Besuch des Patriarchen in Paris

Vom 24. bis 31. Mai 2000 besuchte Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien die französische Landeshauptstadt, begleitet von den Metropolit **Ilias** von Tripolis und **Spyridon** von Helioupolis (Zalé) sowie anderen hohen Würdenträgern. Bei seinem Besuch leitete der Patriarch am 27. und 28. Mai eine Versammlung von Mitgliedern der syrisch-libanesischen orthodoxen Gemeinde in Paris. Anlass waren die Feierlichkeiten für das Jahr 2000. In diesem Rahmen feierte er auch am 28. Mai gemeinsam mit dem Metropolit **Jeremias** von Frankreich und anderen

Vertretern der Patriarchate von Konstantinopel, Antiochien, Russland, Serbien und Rumänien die Göttliche Liturgie. Dem Gottesdienst wohnten sowohl Kardinal **Jean Marie Lustiger**, Erzbischof von Paris, als auch Pastor **Geoffroy de Turkheim**, Leiter des Ökumenischen Dialogs der Protestantischen Föderation Frankreichs, bei. (*SOP* 248 [2000] 9; *E-piskepsis* 585 [31.7.2000] 11)

Christen im Libanon sind beunruhigt

Die zunehmende Islamisierung im Libanon beunruhigt zusehends die dort lebenden Christen. Nach Angaben des Bischofs der unierten syrisch-katholischen Kirche, **Joseph Flavien Melki**, sind die politischen Beziehungen zwischen den Religionen immer gespannter, obwohl es zwischen beiden Gruppen durchaus gute Kontakte im Arbeits- und Privatleben gibt. Zwar garantiere das nach dem Bürgerkrieg 1990 geschlossene National-Abkommen beiden Religionen gleichberechtigte Teilhabe an der staatlichen Macht. Dennoch finde im öffentlichen Leben eine Islamisierung statt, vor der die Behörden die Augen verschlössen, „um Schlimmeres zu verhüten“, betonte der Bischof. Darüber hinaus ist durch die Einwanderung der Christen und die Einbürgerung von Muslimen ein „enormes demographisches Ungleichgewicht“ zu Gunsten der muslimischen Bevölkerung entstanden. (*KNA-ÖKI* 5 [25.1.2000] 7)

4. Patriarchat von Jerusalem

„Sinaitisches Zentrum“ in Thessaloniki geplant

In Triada bei Thermi in der Nähe von Thessaloniki soll ein „Sinaitisches Zentrum“ entstehen, in dem das spirituelle und kulturelle Erbe des Klosters der hl.

Katharina auf dem Sinai publik gemacht werden soll. Neben einer Kirche sollen dazu eine Bibliothek, ein Ausstellungsraum und ein Vorlesungssaal, sowie Computerinstallationen zum Studium der sinaitischen Handschriften errichtet werden. Das Projekt wird von der 1987 gegründeten Vereinigung „Freunde des heiligen Klosters vom Sinai“ getragen. (KNA-ÖKI 19 [2.5.2000] 7)

Kirche am Grab der Gottesgebärerin beschädigt

Anfang Dezember 1999 hat der erste kräftige Winterregen im Heiligen Land auch eine der bedeutendsten orthodoxen Kirchen und Pilgerstätten in Jerusalem schwer beschädigt. Die unterhalb des Straßenniveaus liegende Kirche am Grabe der Gottesgebärerin in der Nähe des Gartens Gethsemane wurde innerhalb kürzester Zeit überflutet. Menschen kamen dabei nicht zu Schaden. Wertvolle Wandgemälde und Mosaiken sind aber möglicherweise verloren. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 13)

5. Patriarchat von Russland

Die wichtigsten Beschlüsse der Jubiläums-Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche¹

Die Bedeutung der Bischofssynode

Dem zweiten christlichen Millennium war die diesjährige Bischofssynode der Russischen Orthodoxen Kirche gewidmet, die vom 13. bis 16. August 2000 in Moskau tagte und die deshalb auch in allen Verlautbarungen als „Jubiläums-Synode“ bezeichnet wurde. Deutlich

diente sie sowohl der Aufarbeitung der Vergangenheit, insbesondere der Sowjetzeit wie auch einer Standortbestimmung in der Gegenwart und einem Blick in die Zukunft durch die Verabschiedung einiger grundlegender und richtungsweisender Dokumente.

Schon der Tagungsort war ein Zeichen für sich, fand die Versammlung - nach der Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche ihr zweithöchstes Gremium nach dem Landeskonzil - doch in der wiedererrichteten Christus-Erlöser-Kirche statt, deren erster Bau unter Stalin bis auf die Grundmauern zerstört worden war und dann jahrzehntelang einem Freibad Platz machen musste. Der Wiederaufbau der größten Kirche der russischen Hauptstadt, deren Weihe unter Beteiligung von hochrangigen Delegationen aus der ganzen Orthodoxen Kirche, darunter etlichen Patriarchen und anderen Kirchenvorstehern, die Bischofssynode abschloss, hat für viele Orthodoxe in Russland, aber auch im Ausland eine gewaltige symbolische Bedeutung, ist eine augenfällige Überwindung der Sowjetzeit. Im Vorfeld der Synode hatte es nicht wenige Spekulationen gegeben, vor allem, als das ursprünglich für das Millenniumsjahr geplante große Landeskonzil vor gut einem Jahr zu einer Bischofssynode „heruntergestuft“ wurde, denn eine solche ist ja nach der Satzung der Russischen Orthodoxen Kirche nur die zweithöchste Entscheidungsinstanz des Moskauer Patriarchats. Die Gründe dafür lagen einmal im organisatorischen und finanziellen Bereich, aber auch wohl darin, dass man in der Kirchenleitung gewisse Probleme eher in der mit rund 150 Teilnehmern überschaubareren Versammlung allein der Bischöfe für lösbar hielt als in dem deutlich größeren und durch die Vertreter von Klerus, Laienschaft und Klöstern

¹ Zuerst veröffentlicht in: *Orthodoxie aktuell* 9 (2000) 2-5. Die Verweise beziehen sich auf die nachfolgenden Seiten *Orthodoxie aktuell* 9 (2000) 6-36.

auch weniger homogenen Gremium eines Landeskonzils.

Was nun gelungen ist, nannte der russische Journalist **Maksim Ševčenko** in seinem die gesamte Synode resümierenden Artikel in der „*Nezavisimaja Gazeta*“ einen „Sieg der kirchlichen Liberalen“. Als solches darf das Ergebnis der Synode auch durchaus gesehen werden - wobei natürlich zu bedenken ist, dass der Begriff eines „Liberalen“ in der Orthodoxen Kirche sicher etwas anderes bedeutet als etwa im deutschen Protestantismus.

Doch alles in allem wird man sagen können, dass entgegen dem Wunsch mancher extremer Anti-Ökumeniker und Anti-Modernisten vor allem in einigen Bruderschaften und Klöstern, aber auch in gewissen Kreisen der Laienschaft keinerlei Türen zugeschlagen, sondern im Gegenteil etliche neu geöffnet worden sind - so viele, dass ein deutsches konservatives römisch-katholisches Presseorgan, nämlich die Würzburger „*Deutsche Tagespost*“, der Russischen Orthodoxen Kirche schon in moralischen Fragen eine verderbliche Liberalität vorwerfen zu müssen meinte.

Die Dokumente der Bischofssynode sind schon ihrem Umfang nach gewichtig; dies gilt bereits für die Eingangsrede des Patriarchen, die in ihrer schriftlichen Fassung 60 Seiten umfasst und nahezu alle Aspekte des kirchlichen Lebens anspricht, des Lebens einer Kirche, die inzwischen wieder - einschließlich der vom Moskauer Patriarchat abhängigen Autonomen Kirchen von Japan und China - 130 Bistümer mit 128 Diözesan- und 25 Vikarbischofen, 545 Klöster und 19.417 Gemeinden aufweist. In seiner Ansprache sparte der Patriarch auch nicht mit Kritik an den in seiner Sicht immer noch existierenden Missständen, so etwa dem „Problem eines ungenügend hohen Niveaus der theologischen Bildung der

Geistlichkeit“, der „Praxis unfundierter und grundloser Versetzungen von Klerikern aus einer Gemeinde in eine andere“ oder dem „weiterhin bestehenden Problem des sogenannten ‚Kleinstarzentums‘“, also der Bevormundung der Gläubigen durch selbsternannte „geistliche Väter“, um nur einige Beispiele zu nennen.

Angesichts der Fülle der Materialien kann hier leider nur ein kleiner Teil dokumentiert werden, wobei die drei Bereiche ausgewählt wurden, die einerseits den Hauptteil der Tagesordnung der Bischofssynode ausmachten, andererseits in der ausländischen Presse größte Aufmerksamkeit fanden und wohl auch über die Grenzen Russlands hinaus für die zukünftige Tätigkeit der russischen Kirche von entscheidender Bedeutung sein dürften als etwa die in sich keineswegs weniger wichtigen Entscheidungen zur Reform der inneren Satzung der Kirche, der geistlich-theologischen Ausbildung oder der Missionsarbeit.

Die neuen Kanonisierungen

Der erste Beschluss der Bischofssynode galt der Kanonisation der Neumartyrer der Sowjetzeit - darunter auch des letzten russischen Kaisers Nikolaj II. und seiner Familie, die etwas einseitig das Interesse der westlichen Medien auf sich zog. Zumeist wurde dabei eine politische Bedeutung dieser Kanonisierung vermutet und in vielen Kommentaren in den Vordergrund gestellt, doch darüber die geistliche Dimension vergessen. Noch nie zuvor in der Geschichte der russischen, aber wohl auch keiner anderen orthodoxen autokephalen Kirche ist gleichzeitig eine derart große Zahl von Heiligen unter namentlicher Nennung kanonisiert worden. Die umfangreichen Auflistungen des Kanonisationsdokumentes nennen nämlich insgesamt 1154 neue Heilige der russischen Orthodoxie; davon sind 1090

Neumartyrer und Bekenner die im 20. Jahrhundert gelebt und gelitten haben. Diese Zahl ist schon ein beredtes Zeugnis dafür, dass es sich eben nicht um eine Kanonisierung üblicher Art handelt: In ihren Dimensionen, aber auch in ihrer Art ist sie nur vergleichbar den Zeiten der Alten Kirche, die nach dem Ende der Verfolgungszeit die Martyrologien mit dem Gedächtnis jener aufstellte, die unter den römischen Cäsaren ihr Leben für Christus ließen.

Wer das Kanonisierungsdokument der Bischofssynode aufschlägt, stößt sofort auf die seitenfüllenden ausführlichen Listen, in denen nach den einzelnen Diözesen die Namen der neuen Heiligen aufgeführt sind, wobei deren Anzahl je nach Bistum stark differiert. So nennt das Bistum von Vladimir lediglich zwei Personen, nämlich einen Bischof und einen Erzpriester, während das Bistum von Alma Ata allein 7 Bischöfe, 4 Archimandriten, 18 Erzpriester, 2 Igumen, 60 Priester, 2 Priestermönche, 2 Protodiakone, 5 Diakone, 8 Nonnen und 39 Laien (darunter 25 Frauen) auflistet. Die längste Liste hat das Bistum Moskau mit 162 Personen (darunter 18 Laien); die kürzeste die Bistümer Omsk und Orenburg mit nur je einer Person. Dies mag teils mit örtlichen Umständen in der Verfolgungszeit zusammenhängen, teils aber auch wohl vom Einsatz der jeweiligen lokalen Kommissionen. In diesen Auflistungen begegnen manche bekannte Namen, viel mehr aber noch unbekannte, vor allem jene von einfachen Priestern, gläubigen Männern und Frauen.

In seinem gut anderthalbstündigen Vortrag am 14. August 2000 konnte der Vorsitzende der Synodalkommission für die Kanonisierung, Metropolit **Juvenalij (Pojarkov)** von Kruticy und Kolomna, deren Arbeitsweise und die Ergebnisse ihrer Forschungen detailliert referieren.

Darin nannte der Metropolit einige bemerkenswerte Zahlen, die das ganze Ausmaß der kommunistischen Kirchenverfolgung in Russland verdeutlichen: So sind nach den Erkenntnissen der Regierungskommission für die Rehabilitierung der Opfer politischer Repressionen allein im Jahr 1937, dem Höhepunkt des antikirchlichen Terrors, 136.900 orthodoxe Geistliche verhaftet worden, von denen 85.300 erschossen wurden. Im folgenden Jahr 1938 wurden weitere 28.300 verhaftet und 21.500 von ihnen erschossen. Allein in diesen beiden Jahren betrug die Zahl der Opfer nur unter den Geistlichen aller Ränge also mehr als Hunderttausend Menschen. Doch hatte der Terror schon unmittelbar nach der bolschewistischen Machtübernahme begonnen. Nicht nur Martyrer im eigentlichen Sinne wurden zur Kanonisation vorgeschlagen, sondern auch Bekenner, also solche, die ebenfalls die Lager und Repressalien erdulden und teils mit ihrer Gesundheit bezahlen mussten, aber in Freiheit verstarben.

Ein Problem, so referierte Metropolit Juvenalij, war aber nicht nur die große Zahl der Opfer, sondern auch die Frage ihrer kirchlichen Anbindung, denn die 20er Jahre zeigten ja auch eine gewisse Tendenz der Abspaltung mancher Gruppen von der kanonischen Orthodoxie. Hier vertrat die Synodalkommission die Auffassung, dass Opfer des Kommunismus aus den Reihen der diversen echten Schismen etwa der Erneuerer oder der ukrainischen Autokephalisten nicht unter den zu kanonisierenden Personen erscheinen könnten. Selbstverständlich waren auch alle Personen von der Kanonisierung ausgenommen, die zwar selbst auch gelitten hatten, aber zugleich dadurch, dass sie den Staatsorganen Angaben über andere Unschuldige machten, der Grund zu deren Verhaftung oder gar

Tod wurden.

Während das eigentlich Kanonisierungsdokument die Verherrlichung der Kaiserlichen Familie nur in einem relativ kurzen Absatz erwähnt, ging Metropolit Juvenalij in seiner Rede relativ ausführlich auf die Frage nach der Opportunität einer Kanonisierung der Zarenfamilie ein und würdigte dabei auch die Fakten, die nicht für eine solche sprachen, denn immerhin hatte es im Vorfeld der Bischofssynode ja sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche selbst eine breite Diskussion um die Rechtmäßigkeit und die Opportunität gerade diese Kanonisierung gegeben. Dabei verliefen die Stellungen von Befürwortern wie Gegnern einer Heiligsprechung des Zaren keineswegs so klar entlang politischer Bindungen wie dies manche - vor allem ausländische - Kommentatoren der letzten Zeit gerne gehabt hätten. So gehörte beispielsweise der Professor der Moskauer Geistlichen Akademie **Aleksij Ossipov** zu deren entschiedenen Gegnern - und zwar von einem markant konservativen Standpunkt aus. Andererseits befürwortete einer der bekanntesten und geachtetsten liberalen Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche, nämlich Metropolit **Antonij (Bloom)** von Surozh (Großbritannien), seit Jahren entschieden die Kanonisation.

In seiner Begründung dieser Kanonisation bei der Bischofssynode stellte nun Metropolit Juvenalij vor allem klar, dass für die Synodalkommission in erster Linie das Leben des Kaisers und seiner Familie nach dem Thronverzicht für ihre Aufnahme in die Liste der zu kanonisierenden Personen maßgeblich war: „Ihre wahre Größe kam nicht aus ihrer kaiserlichen Würde, sondern von jenem bewundernswerten moralischen Niveau, zu dem sie Schritt für Schritt aufgestiegen waren“. Daher könne sie zwar nicht als

Martyrer im engeren Sinne kanonisiert werden, denn ihr Tod geschah nicht wegen ihres christlichen Glaubens, sondern wegen ihrer politischen Bedeutung, aber wohl als Leidendulder, also als Menschen, die das ihnen zugefügte Leid im wahren christlichen Geiste ertrugen.

Metropolit Juvenalij betonte, dass für die Kommission „die Verherrlichung der Zarenmartyrer frei war von jeder politischen oder sonstigen Tagesaktualität. In diesem Zusammenhang muss man unbedingt klarstellen, dass die Kanonisierung des Monarchen in keiner Weise mit der monarchistischen Ideologie verbunden ist und dass darüber hinaus keine Kanonisierung der monarchischen Regierungsform bedeutet, der man natürlich sehr differenziert gegenüber stehen kann“.

Übrigens wurden auf der Bischofssynode nicht nur Neumartyrer des 20. Jahrhunderts kanonisiert, sondern auch einige Heilige, die in länger zurückliegender Zeit gelebt haben, auch darunter die 34 Mönchsmartyrer des Erlöser-Verklärungs-Kloster von Valamo, die dort am 20. Februar 1578 von den Lutheranern ermordet worden sind oder der Metropolit von Rostov Arsenij (Maceev; 1697-1772), der den Intrigen und Ränken der Hofcamerilla Ekaterinas II. zum Opfer fiel.

Die Beziehungen zu den Andersgläubigen

Das zweite bedeutsame jetzt im August verabschiedete Dokument der Bischofssynode ist jenes zur christlichen Einheit (vgl. umfangreiche Auszüge S. 6-15); es stellt einen wichtigen Markstein für die Zukunft dar, weil es im Gegensatz zu den Forderungen mancher extremer Konservativer der russischen Kirche in der Heimat wie der Emigration, dem Beispiel der Georgischen und Bulgarischen Orthodoxen Kirche zu folgen und gene-

rell aus der ökumenischen Bewegung „auszusteigen“, eben gerade keine Absage an die Bemühungen um die christliche Einheit darstellt und den Abbruch der Beziehungen zu den Andersgläubigen fordert, sondern im Gegenteil die Dialoge ermutigt, allerdings ausgehend von einer - auch durch entsprechende Bezugnahmen auf panorthodoxe Entscheide bezeugten - gesamtorthodoxen theologischen Grundkonzeption, die vielleicht in den letzten Jahren im üblichen ökumenischen Betrieb nicht immer hinreichend deutlich geworden ist und von daher vielleicht auch vielen Ökumenikern nicht mehr genügend bewusst waren. Für die Zukunft des ökumenischen Dialogs bedeutet daher der Text der Moskauer Bischofssynode somit eine Abklärung und einen Aufruf zur theologischen Ehrlichkeit, indem er formuliert, welche Kirchen- und Einheitsmodelle in der Sicht der Russischen Orthodoxen Kirche zugrunde gelegt werden können.

Die Prinzipien der Sozialkonzeption

Immer wieder ist der Orthodoxen Kirche vorgeworfen worden, sie habe keine zeitgemäße Sozial- und Wirtschaftsethik entwickelt und zu den brennenden Fragen der heutigen Zeit kaum eine Antwort parat. Dies hat zwar so auch bislang nicht gestimmt - man wird aber sagen können, dass bisher noch keine autokephale orthodoxe Kirche in gleich umfangreicher und vielseitiger Weise durch eines ihrer höchsten Organe zu diesen Problemen Stellung genommen hat wie es jetzt die Moskauer Bischofssynode in dem Beschluss über die „Grundlagen der Sozialkonzeption“ (vgl. Textauszüge S. 16-36) getan hat. Man wird in Zukunft nicht mehr sagen können, es gebe dazu keine orthodoxe Stimme, denn in dem im Original nahezu hundertseitigen Text werden alle wichtigen Fragen heutiger

Sozialethik angesprochen, vom Verhältnis der Kirche zu den Nationen, zum Staat, zum Krieg, zur Globalisierung bis hin zu sehr konkreten und persönlichen Fragen der Sexualethik wie etwa der Empfängnisverhütung, der Abtreibung, der künstlichen Befruchtung, des Klonens und so weiter.

Die Tatsache, dass diese „Grundlagen der sozialen Konzeption“ nun auch ganz konkret „als Handreichung bei synodalen Einrichtungen, Diözesen, Klöstern, Gemeinden und anderen kanonischen kirchlichen Einrichtungen und ihren Wechselbeziehungen mit der Staatsmacht, mit verschiedenen weltlichen Vereinigungen und Organisationen und nichtkirchlichen Massenmedien dienen“ sollen und zudem das „Dokument in den Lehrprozess in den Geistlichen Schulen des Moskauer Patriarchats aufgenommen“ wird, unterstreicht noch einmal seine Bedeutung als Basis kommender Entscheidungen und als Richtschnur für das Leben der Russischen Orthodoxen Kirche in der Gesellschaft des 21. Jahrhunderts. Man kann nur hoffen, dass in absehbarer Zeit auch vollständige Übersetzungen in westliche Sprachen erscheinen werden, damit diese orthodoxe Stimme auch hierzulande Gehör bekommt und die weitere Diskussion sowohl im ökumenischen wie im innerorthodoxen Raum anregt und befruchtet. (Nikolaus Thon)

Diözesanversammlung in der russischen Hauptstadt

Am 15. Dezember 1999 fand - erstmals im staatlichen Kreml-Palast - in Moskau die traditionelle alljährliche Diözesanversammlung statt, die diesmal im Zeichen des zweiten Millenniums nach der Geburt Christi stand. Im Hauptvortrag wies Metropolit **Juvenalij** auf die Entwicklung der Moskauer Diözese hin. In

ihr gibt es mittlerweile wieder 1235 Gemeinden, 25 Klöster und eine Geistliche Akademie. Patriarch **Aleksij II.** hob die Bedeutung des Christentums für die moralische Kraft des russischen Volkes hervor. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 14)

Weihnachtsgottesdienst in der neuen Christus-Erlöser-Kirche

Am 7. Januar 2000 feierte Patriarch **Aleksij II.** zusammen mit 18 anderen Bischöfen in der Moskauer Christus-Erlöser-Kirche einen Gottesdienst zu Ehren der Geburt Christi, an dem auch der damals kandidierende und mittlerweile gewählte Präsident Russlands, **Vladimir Putin**, teilnahm. Der ehemalige KGB-Oberst erklärte, dass Weihnachten ein Fest der Hoffnung sei, zu dem er jedem Menschen, besonders aber den orthodoxen Christen, gratulieren möchte.

Auch der Patriarch äußerte sich bei dieser Gelegenheit zu den Beziehungen von Kirche und Staat, die sich im letzten Jahrzehnt „erfolgreich“ entwickelt hätten. Gleichzeitig sprach er sich aber dagegen aus, die Orthodoxie zur Staatsreligion zu machen: „Wir wissen, wo das hinführt: Dann wird die Kirche unwillkürlich zu einer staatlichen Behörde.“

Die 1931 auf Befehl Stalins gesprengte Christus-Erlöser-Kirche konnte so weit fertig gestellt werden, dass sie zur Feier dieses Gottesdienstes genutzt werden konnte. Dazu war der unermüdliche und zum Teil unentgeltliche Einsatz von rund 400 Künstlern notwendig. Der Wiederaufbau lehnt sich getreu an das Original des im 19. Jahrhundert errichteten 103 Meter hohen Baus an. Die Einweihung soll zum Weihnachtsfest 2001 stattfinden. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 9; 15)

Neuer Ikonenschmuck für den Moskauer Kreml

Patriarch **Aleksij II.** hat dem russischen Präsidenten **Vladimir Putin** aus Anlass des Millenniums neue Ikonen als persönliches Geschenk für den Kreml übergeben. Der in Mosaik-Technik angefertigte Ikonenschmuck ersetzt die Ikonen, die 1917 von den beiden Haupttortürmen des Moskauer Kremls entfernt worden waren. Der Patriarch sprach vor der Presse von einem Akt der historischen Gerechtigkeit. (*KNA-ÖKI* 25 [13.6.2000] 13)

Patriarch beklagt Vertrauenskrise in der Ökumene

Patriarch **Aleksij II.** beklagte eine Vertrauenskrise im Verhältnis der christlichen Kirchen zueinander. Als Grund dafür nannte er u. a. den „massenhaften Einfall ausländischer Missionare“ in Russland. In einem Interview mit der Wochenzeitung „Rheinischer Merkur“ äußerte der Patriarch zwar Verständnis für den Wiederaufbau der Strukturen der deutschen lutherischen Kirchen im Osten. Der Römisch-katholischen Kirche warf er dagegen vor, eine „äußerst aggressive“ Politik in der Westukraine zu betreiben und zu versuchen, das orthodoxe Christentum dort zu verdrängen. Auch kritisierte er den Ökumenischen Rat der Kirchen, er habe den klaren Blick auf sein Ziel, die Einheit der Christen anzustreben, verloren. (*KNA-ÖKI* 17/18 [18.4.2000] 4)

Erscheinen des ersten Bandes einer orthodoxen Enzyklopädie

Anlässlich des neuen Jahrtausends übernimmt das Patriarchat von Moskau die Herausgabe einer 25-bändigen Enzyklopädie der orthodoxen Theologie in russischer Sprache. Damit antwortet das Patriarchat auf eine Lücke, die es seit lan-

gem zu schließen gilt. Patriarch **Aleksij II.** verwies bei der Vorstellung des ersten Bandes in einer Zeremonie in der Christus-Erlöser-Kathedrale von Moskau am 7. Mai 2000 auf zwei Absichten: Zum einen sei eine „Bilanz zu ziehen über alles theologische Wissen, Geschichte und Kunst des orthodoxen Christentums“ und zum anderen „ein Zeugnis für die zukünftigen Generationen zu schaffen“. Der erste Band ist ausschließlich der orthodoxen Kirche in Russland gewidmet. Der zweite Band, der voraussichtlich im Oktober 2000 erscheint, enthält zu einem Drittel die frühchristliche und byzantinische Periode, im zweiten Drittel die Orthodoxie in Russland und im letzten die Geschichte des orientalischen Christentums sowie die der Orthodoxen Kirche auf dem Balkan. Das vollständige Erscheinen des Gesamtwerks soll zwei Jahrzehnte beanspruchen. (SOP 249 [2000] 4)

Wahl und Einsetzung des neuen Metropoliten von Japan

Am 7. Mai 1999 entschlief Metropolit **Theodosij** von Japan, nachdem er 25 Jahre lang der Orthodoxen Kirche in Japan vorstand. Knapp ein Jahr später, am 4. und 5. März 2000 wurde der 65-jährige Bischof **Petr** von Yokohama zum Nachfolger auf dem Metropolitenstuhl gewählt. Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland bestätigte die Wahl umgehend. Noch vor seiner Inthronisation trat Theodosij, der schwer erkrankte, zurück und starb am 10. Mai 2000. Bereits am 6. Mai wählte eine Versammlung von Klerikern und Laien Bischof **Daniil** von Kioto zum neuen Metropoliten von Tokio und Japan. Aleksij II. setzte ihn am 14. Mai 2000 in der Kathedrale der Auferstehung von Tokio offiziell in sein Amt ein.

Die Gründung der Orthodoxen Kirche in Japan geht auf den russischen Mönch

Nikolaj Kassatkina zurück, der 1861 nach Japan kam (1970 wurde er kanonisiert); die Metropolie von Japan untersteht der Jurisdiktion des Patriarchats von Moskau. (SOP 247 [2000] 4; 249 [2000] 2)

Errichtung einer Gemeinde in Bangkok

Am 28. und 29. Dezember 1999 billigte die Heilige Synode der russisch-orthodoxen Kirche in ihrer Sitzung die Errichtung einer Gemeinde zu Ehren des hl. Nikolaos in der thailändischen Hauptstadt Bangkok. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 13)

Erzbischof Longin nimmt gegen Proselytismus Stellung

Der Ständige Vertreter der russisch-orthodoxen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Longin**, hat sich gegen Proselytismus und jeden leichtfertigen Konfessionswechsel ausgesprochen. Dies gelte auch für Konversionen zum orthodoxen Bekenntnis. Der Erzbischof betonte: „Es ist nicht unsere Sache, solche Leute aufzunehmen, denn wer in seiner eigenen Kirche keinen Platz finden kann, wird ihn bei uns wohl kaum finden.“ Dementsprechend sei die Aufgabe der Vertreter und Geistlichen der Orthodoxen Kirche in Deutschland nicht ein irgendwie gearterter Proselytismus, sondern die geistliche Betreuung der Orthodoxen. Eine ähnliche Haltung erwarte er auch von den anderen Kirchen. (KNA-ÖKI 20 [9.5.2000] 2)

Einweihung einer orthodoxen Hauskirche in Halle/Saale

Am 11. Februar 2000 wurde die orthodoxe Hauskirche des Kreuzes und der Auferstehung Christi in den Franckeschen Stiftungen zu Halle (Saale) von Erzbischof **Feofan** (Diözese von Berlin und Deutschland des Moskauer Patriarchats)

in einem Weihegottesdienst ihrer Bestimmung übergeben. Diese Hauskirche ist die erste orthodoxe Kirche in Sachsen-Anhalt. In ihr erhalten die orthodoxen Christen dieses Landes, eingeschlossen die orthodoxen Studierenden an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, eine eigene geistliche Heimstätte. Die Franckeschen Stiftungen öffnen damit ein neues Kapitel in ihren dreihundertjährigen Beziehungen zu Osteuropa und zu Russland. [*Stimme der Orthodoxie* 1 (2000) 15]

Neue Kirche für die Gemeinde in Bischofsheim

Die größer werdende Gemeinde des hl. Nektarios in Bischofsheim (Berliner Diözese der russisch-orthodoxen Kirche) bekommt eine neue Kirche. Im Jahr 2002 soll der Umbau eines ehemaligen Tanzlokales, in dem schon jetzt Gottesdienste abgehalten werden, fertiggestellt sein. Als Schutzpatron wurde der hl. Prokopij von Novgorod, ein hanseatischer Kaufmann, der in Russland als Heiliger verehrt wird, bestimmt. Das Schnitzwerk für den Altar fertigen Waisenhausschüler aus Thessaloniki an, die in der byzantinischen Holzbearbeitungskunst unterrichtet werden. (*Orthodoxie aktuell* 6 [2000] 16)

Die Situation der Kirche in Russland

In Russland haben sich ca. 70 Religionsgemeinschaften behördlich registrieren lassen; die orthodoxe Kirche ist darunter die größte Gemeinschaft. An zweiter Stelle steht der Islam, danach folgen die Konfessionen der Katholiken, Baptisten, Lutheraner und eine große Zahl von Sondergemeinschaften, Buddhisten und Schamanen. Trotz des Bekenntnisses zu einer dieser Gemeinschaften lässt sich allerdings schwer feststellen, wie viele Gläubige es tatsächlich gibt. Ein deutlicher Anstieg ist bei diesen Gemeinshaf-

ten in ihrer „religiösen Organisation“, z. B. in Gemeinden, Klöstern und Ausbildungsstätten, zu verzeichnen.

Gemäß der russischen Verfassung von 1993 ist die Kirche vom Staat getrennt. Dies zeigt sich u. a. darin, dass ein Priester nicht Mitglied einer politischen Partei und auch nicht in legislativen Körperschaften tätig sein darf. Dennoch ist gerade das Moskauer Patriarchat eine Kraft im Lande, die auch staatlicherseits deutlich wahrgenommen wird. So wurde 1997 das Religionsgesetz aus dem Jahre 1990 vor allem auf Druck des Patriarchates durch ein neues ersetzt. Die erstarkte Position der Orthodoxie ist auch daran erkennbar, dass sich mittlerweile sogar die Kommunistische Partei bei ihr anzubiedern versucht. (*KNA-ÖKI* 20 [9.5.2000] Thema der Woche 1 - 8)

6. Patriarchat von Serbien

Beschlüsse der Heiligen Synode

Vom 16. bis 27. Mai 2000 wurde in Belgrad unter dem Vorsitz von Patriarch **Pavle** die Heilige Synode mit der Feier des Akathistos vor der wundertätigen Ikone der Gottesmutter von Jerusalem, die für einige Tage mit dem Segen von Patriarch **Diodoros** aus dem Heiligen Land nach Jugoslawien gebracht worden war, eröffnet. Die wichtigste Entscheidung der Versammlung war die feierliche Ausrufung einiger neuer Heiliger der serbischen orthodoxen Kirche, die im II. Weltkrieg oder unmittelbar danach ihr Leben für den Glauben dahingegeben haben. Im einzelnen handelt es sich um den Metropoliten von Dabro-Bosnien, Petar, den Metropoliten von Montenegro, Joannikija, den Bischof von Gornji Karlovac, Savva, den Bischof von Banja Luka, Platon, die Priester Rafailo von Sisatovac, Branko und Žore und den Laien Vukašin

sowie Metropolit Doitej von Zagreb, der als Bekenner kanonisiert wurde. Die eigentliche Kanonisationsfeier fand in der großen Kirche des hl. Savvas im Belgrader Vorort Vračar statt. Weitere Themen waren die Vorbereitung der Feierlichkeiten zum Millennium, Stellenbesetzungen an den geistlichen Lehranstalten, der kirchliche Sozialfond „Filantropije“ und die Zusammenarbeit mit den orthodoxen Schwesterkirchen sowie die Zusammenarbeit mit anderen nicht-orthodoxen Kirchen und Gemeinschaften. Die Synode thematisierte auch die immer noch anhaltende Bedrohung, der die serbische Kirche und das Volk, aber auch andere nicht-albanische Minderheiten im Kosovo ausgesetzt sind. Sie rief die Verantwortlichen, insbesondere die Mitarbeiter der UN und der KFOR-Einheiten, auf, die strikte Einhaltung der Resolution Nr. 1244 des UN-Sicherheitsrates zu bewirken und die bedrohten Minderheiten und ihren Besitz, insbesondere die sakralen Stätten, vor Zerstörung und Vertreibung zu bewahren. In energischer Form sprach sich die Bischofsversammlung gegen jegliche separatistische kirchliche Bewegungen in Montenegro aus, insbesondere gegen die Gruppe, die den laisierten Priester Miras Dedeić zum „Metropoliten von Montenegro“ ausgerufen hat. (*Orthodoxie aktuell* 6 [2000] 12)

Deutscher evangelischer Militärbischof trifft Bischof Artemije

Mitte Januar 2000 traf sich der deutsche evangelische Militärbischof **Hartmut Löwe** während eines Besuches bei der deutschen KFOR-Einheit mit Bischof **Artemije** von Raska und Prizren im serbischen Kloster Gracanica. Dabei erklärte Bischof Artemije, dass die Kirchenbauten, die seit dem 11. Jahrhundert im Kosovo stünden, die osmanische Fremdherrschaft und die Besatzung im II.

Weltkrieg überstanden hätten, nicht aber die „sechs Monate Nato-Präsenz“. Nach dem Gespräch kritisierte der deutsche Militärbischof seinen Gesprächspartner in scharfer Form: Er habe keinen Satz vernommen, der ein Schritt in Richtung Neuland gewesen sei. (*Orthodoxie aktuell* 2 [2000] 15)

Kompromiss in der Frage nach der Stellung der Mazedonischen Orthodoxie in Sicht

Mitte Juni 2000 fand ein Kirchentreffen zwischen einer mazedonischen Kirchen-delegation und dem Ökumenischen Patriarchen in Istanbul statt. Thema der Gespräche, an denen auch Vertreter der serbisch-orthodoxen Kirche teilnahmen, war die Klärung des kirchenrechtlichen Status der Orthodoxie in der ehemaligen Jugoslawischen Teilrepublik Mazedonien. Ein Kompromissvorschlag der orthodoxen Kirche Griechenlands zur Lösung dieser Problematik sieht vor, die mazedonische Kirche bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer Autokephalie in „Erzdiözese Ohrid“ umzubenennen. Der Ökumenische Patriarch macht die Anerkennung von der Zustimmung des serbischen Patriarchats abhängig. Die 1967 einseitig erfolgte Loslösung der mazedonischen Kirche vom serbischen Patriarchat wurde bis heute von der Weltorthodoxie nicht anerkannt. (*KNA-ÖKI* 26 [20.6.2000] 1)

7. Patriarchat von Rumänien

Beschlüsse der Heiligen Synode

Am 13. und 14. Juni 2000 hat die Heilige Synode unter Leitung von Patriarch **Teoctist** wegen der entstandenen Notlage durch die lange Trockenperiode spezielle Gebete um Regen angeordnet, aber auch beschlossen, dass „gleichzeitig jedes Diözesanzentrum der rumänischen orthodo-

xen Kirche von jetzt an eine spezielle Kollekte“ durchführt, um Finanz- und Nahrungsreserven zu schaffen, die für von der Trockenheit betroffene Menschen bestimmt sind, wenn dies notwendig wird. Darüber hinaus wurden alle Gläubigen und Kirchenorganisationen aufgefordert, zu dieser Initiative beizutragen. Außerdem beschloss die Synode die Einrichtung einiger neuer Klöster und diverse Verbesserungen am theologischen Bildungssystem des Landes. Weitere Entscheidungen betrafen eine zwischen dem rumänischen Patriarchat und dem Innenministerium Rumäniens geschlossene Vereinbarung gegen den Diebstahl von Gegenständen des sich in kirchlichen Gebäuden befindlichen nationalen Kulturerbes, die zukünftige Vertretung der rumänischen orthodoxen Kirche bei internationalen, interorthodoxen und ökumenischen Treffen sowie die rumänischen orthodoxen Auslandsgemeinden. (*Orthodoxie aktuell* 6 [2000] 12f.)

8. Patriarchat von Bulgarien

Situation der Kirche in Bulgarien

Bei einer Umfrage mit rund 1.100 Teilnehmern erklärten etwa 75 % der Befragten, dass sie orthodoxe Christen seien. 11 % bekannten sich zum islamischen Glauben und ca. ein Achtel bezeichnete sich als atheistisch. Das kommunistische Erbe sitzt noch tief, denn 40 % derjenigen, die sich in der Umfrage als orthodox bezeichnet hatten, erklärten, dass sie nicht an Gott glauben. Auf die Gesamtbevölkerung bezogen wären dies ca. 30 %. (*Orthodoxie aktuell* 4 [2000] 22)

Hristo Stojanov Hristov verstorben

Am 24. Mai 2000 verstarb Dr. **Hristo Stojanov Hristov**, Professor für Kir-

chengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität von Sofia, an Herzversagen. Für ihn zelebrierte Patriarch **Maxim** von Bulgarien am 27. Mai in der Kirche „Hl. Georg Tropäophoros“ von Sofia die Totenmesse. Auch die Metropolit **Kyrrill** von Varna, **Domitian** von Vidin, **Neophit** von Russe, Bischof **Gabril**, die Archimandriten **Bojan** und **Nikolaj**, 25 Priester und viele Freunde, Bekannte, Verwandte und Studenten der theologischen Fakultäten von Sofia und Veliko Tarnovo waren anwesend. Die Zeremonie auf dem Zentralfriedhof von Sofia leitete Bischof Kyrrill von Varna. Nach der Grabesrede seines Sohnes, **Kliment Hristov**, der von seinem Vater als einem überzeugten Christen sprach, hielt Protopresbyter Prof. Dr. **Nikolaj Schivarov** eine Trauerrede. Der Volkspoet und Dramaturg **Radko Radkov** rezitierte ein selbst geschriebenes Sonett.

9. Patriarchat von Georgien

ÖRK-Vertretung besucht das Patriarchat von Georgien

Vom 25. bis 28. Mai 2000 besuchte eine Vertretung des Ökumenischen Rates der Kirchen Georgien um dort mit verschiedenen Vertretern örtlicher christlicher Kirchen zusammenzutreffen. Während des Aufenthaltes in Tiflis kam ein langes Gespräch mit Patriarch Katholikos **Ilias II.** von Georgien und Erzbischof **Abraam** von Chiatura, mit Verantwortlichen für kirchliche Auslandsangelegenheiten, Presse und Wohlfahrt zustande. Im Gespräch bekräftigte Katholikos Ilias die gute Zusammenarbeit mit dem ÖRK, betonte jedoch auch, dass der Austritt des Patriarchats von Georgien aus dem ÖRK auf Grund einer radikalen Haltung einiger Laien und Kleriker, hervorgerufen durch den Einfluss fundamentalistischer

Strömungen aus dem Ausland, die den schwierigen politisch-wirtschaftlichen Zustand Georgiens ausnutzten, erfolgte. Besonders hob er hervor, dass der ÖRK einschneidende Änderungen in seiner Struktur einleiten müsse, um auf die im letzten Jahrzehnt neu aufgetretenen Probleme innerhalb der Ökumenebewegung, die bei den Gläubigen Fragen aufwerfen, reagieren zu können. Vor allem befürwortete er den Vorschlag der russischen Kirche, den ÖRK in ein Kirchenforum umzuwandeln, bei dem die Kirchen auf eine neue Weise vertreten sind. Grundsätzlich meinte Katholikos Ilias jedoch, dass der Austritt der georgischen Kirche nicht als zu tragisch zu bewerten sei. Denn letztendlich hat eine jede Kirche selbst eine Antwort, unter Einbezug ihrer eigenen Zustandsverhältnisse, auf den Ökumenismus zu finden. (*Episkepsis* 585 [31.7.2000] 13)

10. Kirche von Zypern

Kirche wird zur Moschee

Die Kirche des heiligen Epiktitos im besetzten Bistum Kyreneia wurde zur Moschee umgewandelt. Bischof **Pavlos** von Kyreneia verurteilte das Geschehnis gegenüber dem Sicherheitsrat, dem Präsidenten des Regierungsrats, den U.S.A. und dem Generalsekretär der Vereinten Nationen. (*Pantainos* 306 [1999] 422)

UN-Projekt zur Restaurierung religiöser Stätten

Die Vereinten Nationen planen ein Projekt zur Restauration religiöser Stätten im Süden und Norden der Insel Zypern. Das als vertrauensbildende Maßnahme verstandene Projekt sieht zunächst vor, das Apostel-Andreas-Kloster im Norden und die Hala-Sultan-Moschee bei Larnaka, beides wichtige Wallfahrtsstätten, zu

renovieren. Obwohl es noch keine konkreten Schritte zur Realisierung des Vorhabens gibt, betrachtet die zypriotische Regierung die Maßnahme durchaus positiv. Die UN sehen darin ein Pilotprojekt, das bei erfolgreichem Verlauf Folgeprojekte denkbar mache. (*Zypern-Nachrichten* 2 [2000] 3)

Neue Hoffnungen für Zypern

Am 4. Februar 2000 betonte der griechische Außenminister **Georgios Papandreou** auf einer gemeinsamen Pressekonferenz mit seinem türkischen Amtskollegen **Cem** anlässlich dessen als historisch zu bewertenden Besuchs in Griechenland, dass das neue Klima in den griechisch-türkischen Beziehungen auch neue Hoffnung für Zypern bedeute. Beide Politiker verwiesen auf die Tatsache, dass sich die politische Stimmung entscheidend geändert habe und begrüßten die Gespräche zwischen den Führern der griechischen und türkischen Zyprioten. (*Zypern-Nachrichten* 3 [2000] 2)

Beitrittsverhandlungen zwischen der EU und Zypern in entscheidender Phase

Am 21. Februar 2000 hat sich die Co-Vorsitzende des Gemischten Parlamentarischen Ausschusses EU-Zypern **Mechtild Rothe**, auf Zypern zuversichtlich zum Erfolg der Beitrittsverhandlungen zwischen der EU und Zypern geäußert. In Lefkosia traf sie mit dem zypriotischen Chefunterhändler **Georgios Vassiliou** zusammen, um sich über den Fortgang des Beitrittsprozesses zu informieren. Dabei betonte Rothe, dass das Land weiter entwickelt sei als die anderen Aufnahmekandidaten. (*Zypern-Nachrichten* 3 [2000] 2)

Türkisch-zypriotische Politiker setzen sich für die Einheit Zyperns ein

Am 9. März 2000 hat sich der Generalsekretär der türkisch-zypriotischen patriotischen Bewegung, **Izzet Izcan**, bei einem Treffen in Lefkosia mit dem Vorsitzenden der griechisch-zypriotischen Sozialdemokraten, **Vassos Lyssarides**, für die Einheit Zyperns eingesetzt. Das Treffen der beiden Politiker verdeutlichte, dass es trotz der Verhinderung bikommunaler Veranstaltungen ein großes Interesse an einer friedlichen Koexistenz der Gemeinschaften auf Zypern gibt. Izcan betonte: „Wir betrachten Zypern als einen Staat und versuchen nicht, zwei daraus zu machen.“ Damit verstärkt sich auch unter den türkischen Zyprioten die Kritik an ihrer politischen Führung. (*Zypern-Nachrichten* 4 [2000] 2)

Dritte Runde der Zypern-Gespräche

Am 23. Mai 2000 wurden die Gespräche zwischen der Führung der griechischen und der türkischen Zyprioten unter der Schirmherrschaft der Vereinten Nationen nach Auskunft des Zypern-Beauftragten der UN, **Alvaro de Soto**, in New York fortgesetzt. Trotz einiger Irritationen aufgrund von Äußerungen des Führers der türkischen Zyprioten, **Rauf Denktaş**, bewerten die UN die Gespräche durchaus positiv. Beobachter gehen allerdings davon aus, dass noch mindestens zwei weitere Gesprächsrunden notwendig sind, bevor es zu einem direkten Gespräch zwischen Präsident **Klerides** und Denktaş kommt. Als schwierigste Verhandlungspunkte gelten die Territorialfrage und das Flüchtlingsproblem. (*Zypern-Nachrichten* 3 [2000] 1)

Lage der Eingeschlossenen in Zypern sehr ernst

Die Lage der im türkisch besetzten Norden lebenden griechischen Zyprioten ist

sehr kritisch. Die türkischen Besatzungsbehörden verweigern den auf der Karpasia-Halbinsel Eingeschlossenen sowohl das Recht auf freie Bewegung, angemessene Bildungs- und Gesundheitseinrichtungen als auch ihre vollen politischen Grundrechte. Dies steht in deutlichem Widerspruch zum sog. Wien-III-Abkommen aus dem Jahr 1975. Von den einst 20.000 von der Einschließung Betroffenen, leben heute nur noch rund 600 Menschen in den betroffenen Gebieten. (*Zypern-Nachrichten* 3 [2000] 3)

UN-Bericht beklagt Verletzung der Menschenrechte

In seinem Bericht über die Lage auf Zypern für das Jahr 1999 beklagt der UN-Generalsekretär **Kofi Annan** weiterhin die Verletzung der Menschenrechte. Der Bericht verurteilt u. a. die Weigerung der türkischen Behörden, die Menschen aus dem türkisch besetzten Norden in ihre Häuser und Dörfer zurückkehren zu lassen oder das Fehlen bikommunaler Kontakte. (*Zypern-Nachrichten* 4 [2000] 2)

Türkische Zyprioten pilgern zur Hala-Sultan-Moschee

Am 18. März 2000 haben erneut rund 1.400 türkisch-zypriotische Pilger die Hala-Sultan-Moschee bei Larnaka besucht, um das Fest Kurban Bairam zu begehen. Die Pilger zeigten sich erfreut über die Renovierungsarbeiten an der Moschee. (*Zypern-Nachrichten* 4 [2000] 4)

11. Kirche von Griechenland

Erzbischof spricht sich für einen Dialog mit Europa aus

Erzbischof **Christodoulos** hat sich deutlich für einen Dialog mit Europa und die Integration Griechenlands ausgespro-

chen. Damit erteilte er Vorstellungen eines alternativen „orthodoxen Bogens“ eine Absage. Es wäre „für den Westen wie auch für den Osten katastrophal“, wenn man sich aus Europa verabschieden würde, erklärte er. Es sei vielmehr Pflicht der Orthodoxen, die „Introvertiertheit der Orthodoxen Kirche“ zu überwinden. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 12)

Vorsteher äußert sich zum „Mea culpa“ des Papstes

Erzbischof **Christodoulos** hat die zurückhaltenden und zum Teil kritischen Bemerkungen einiger orthodoxer Oberhirten auf die Vergebungsbitte von Papst **Johannes Paul II.** aufgegriffen und relativiert. Er erklärte, dass er das Schuldbekenntnis des Bischofs von Rom für alle Fehler oder gar Verbrechen des „christlichen Abendlandes“ freudig annehme. Der Papst habe damit den richtigen Weg eingeschlagen. Gleichzeitig stellte der Erzbischof fest, dass die besonderen Leiden des orthodoxen Ostens, die bis heute im Bewusstsein der Gläubigen lebendig sind, in der Vergebungsbitte nicht gezielt angesprochen worden seien. (*KNA-ÖKI* 14 [28.3.2000] 11)

Bistum von Athen gründet Internet-Café

Am 18. Oktober 1999 weihte Erzbischof **Christodoulos** ein Internet-Café ein, das vom Erzbistum Athen gegründet wurde und sich gegenüber der Kirche des Heiligen Lukas in Athen befindet. (*Anaplasia* 384 [1999] 246)

Lob für Microsoft

Erzbischof **Christodoulos** hat das Update des Computerbetriebssystems Windows 2000 gelobt. Die Neuauflage ermöglicht nun auch die polytone Schreibweise des Griechischen und nicht mehr nur noch die monotone. Damit habe man „ganz entschieden der Zivilisation des

Geistes Respekt erwiesen.“ (*Orthodoxie aktuell* 2 [2000] 18)

Neue Regelungen für die Lehrer des Religionsunterrichts in Griechenland

Aufgrund einer neuen Bestimmung des Ministeriums für Erziehung dürfen Bürger der Europäischen Union für die Unterrichtung des Faches Religion eingestellt werden, sofern sie orthodoxe Christen sind. Allerdings können sie, soweit sie nicht die griechische Staatsangehörigkeit haben, keine leitenden Funktionen in Schulen oder schulischen Einrichtungen übernehmen. (*Ta Nea* [29.6.2000] N28)

Tod von Ilias Voulgarakis

Am 8. November 1999 verstarb **Ilias Voulgarakis** im Alter von 72 Jahren. Die Errichtung des Lehrstuhls für Mission an der Athener Theologischen Fakultät kann als sein Verdienst charakterisiert werden. Der seit 1994 emeritierte Professor diente in erster Linie dem Dialog der Kirche mit der heutigen Welt. Er stand als Direktor dem griechischen Missionsblatt „Panta ta ethni“ (Alle Völker) vor. Sein reiches schriftstellerisches Werk ist für die kommenden Generationen ein bleibendes Vermächtnis. Dem Trauergottesdienst stand Erzbischof **Anastasios** von Albanien vor. (*Peiraiiki Ekklesia* [Dezember 1999] 56; *Anaplasia* 384 [1999] 241)

Konflikt um die Angabe der Religionszugehörigkeit auf Personalausweisen

Seit Frühjahr 2000 nimmt der Streit um die Streichung der Angabe des religiösen Bekenntnisses auf den von den staatlichen Behörden ausgestellten Ausweisen zu. Der griechische Justizminister **Michalis Stathopoulos** hat mit seiner Forderung nach „Europa-gerechten“ Personalausweisen diese Thematik erneut auf-

gegriffen. Als Reaktion darauf forderte der Erzbischof von Athen **Christodoulos** eine Volksbefragung über Beibehaltung oder Abschaffung der Nennung des Bekenntnisses in den Dokumenten. Dabei kann er allerdings nicht auf geschlossene Unterstützung durch alle Bischöfe zählen. Die orthodoxe Kirche Griechenlands ist in dieser Frage uneins. Ein Teil der Bischöfe, angeführt von jenen aus dem Jurisdiktionsbereich des Ökumenischen Patriarchates, vertritt die Auffassung, dass staatliche Dokumente die Kirche nicht zu interessieren hätten.

Unbeeindruckt vom Protest der Kirche, hat die griechische Regierung nun formell beschlossen, per Dekret die Angabe der Religionszugehörigkeit aus den Personalausweisen zu streichen, um den Datenschutz zu gewährleisten. Von Seiten der Bürgerrechtler und der Mitglieder religiöser Minderheiten wurde die Streichung befürwortet. Für die 97 % orthodoxer Christen ist es dagegen ein Verlust eines wichtigen Symbols.

Der Konflikt um die Abschaffung der obligatorischen Religionsangabe begann bereits 1990. Damals wollte Ministerpräsident **Konstantin Mitsotakis** alle Personaldokumente den Gepflogenheiten der Europäischen Union anpassen. Er scheiterte allerdings am Widerstand der orthodoxen Kirche. (*KNA-ÖKI* 24 [6.6.2000] 11f.; *Süddeutsche Zeitung* [18.7.2000] 9)

Gesetzentwurf zur Feuerbestattung eingebracht

Am 1. Dezember 1999 hat eine Abgeordnete der Linksallianz dem griechischen Parlament einen Gesetzentwurf vorgelegt, der die in Griechenland bisher verbotene Feuerbestattung legalisieren soll. Obwohl diese Art der Bestattung verboten ist, da sie der orthodoxen Tradition widerspricht, gibt es schon seit Jahren

aus kirchenfernen Kreisen die Forderung danach, um u. a. der Überfüllung der Friedhöfe vor allem in den großen Städten entgegenzuwirken. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 13)

12. Kirche von Polen

Neubau einer orthodoxen Kathedrale in Warschau geplant

In Warschau wird der Neubau einer zweiten orthodoxen Kathedrale geplant. In der Nähe des Flughafens Okecie der Hauptstadt soll der orthodoxe Militärbischof **Hajnówka Miron** eine Kathedrale erhalten. Dies ist der erste orthodoxe Sakralbau seit über hundert Jahren. Es ist geplant, das Bauwerk im Stil der byzantinischen Kirchen der Peloponnes zu errichten. Der orthodoxe Militärbischof ist mit 20 weiteren Geistlichen für die rund 17.000 polnischen Soldaten orthodoxen Bekenntnisses zuständig. Die polnische orthodoxe Kirche umfasst derzeit rund eine halbe Million Gläubige. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 10)

13. Kirche von Albanien

Erzbischof Anastasios zu Besuch im Patriarchat von Antiochien

Vom 9. bis 13. März 2000 besuchte Erzbischof **Anastasios** von Albanien das Patriarchat von Antiochien. In Damaskus traf er mit Patriarch **Ignatios IV.** zusammen. Anastasios besuchte die Theologische Fakultät in Balamand, im Libanon, wo er die Möglichkeit hatte, mit den Studenten über „Mission und Verkündigung des Evangeliums“ zu sprechen. Anastasios gilt heute als einer der bedeutendsten Fachleute für den Bereich Mission in der Orthodoxen Kirche. Seit den Anfängen der 50er Jahre fordert er gemeinsam mit einer Reihe gleichgesinnter

Theologen, dass die Orthodoxe Kirche ihre große Missionstradition neu entdeckte. (*Peiraiki Ekklesia* [April 2000] 55)

14. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Metropolit Dorotej von Prag gestorben

Am 30. Dezember 1999 verstarb im Alter von 86 Jahren der Vorsteher der Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei, Erzbischof **Dorotej** von Prag. Dorotej, 1913 im damaligen Transkarpatien geboren, wurde 1938 Mönch und erhielt 1941 die Priesterweihe. 1955 wurde Dorotej zum Bischof von Prešov in der Ostslowakei geweiht und 1964 zum Metropoliten von Prag berufen. Er leitete seine Kirche in einer schweren Zeit, die durch die Auseinandersetzung mit dem kommunistischen Regime und der sogenannten „Unierten Kirche“ gekennzeichnet war. Ein bedeutendes Verdienst seines Wirkens ist die Bewahrung der Einheit der Orthodoxen, als sich der Staat der Tschechoslowakei in zwei Länder spaltete. An seiner Beisetzung in der Prager Kathedrale der Hll. Kyrill und Method am 4. Januar 2000 nahmen Delegationen verschiedener orthodoxer Kirchen und anderer christlicher Konfessionen sowie Repräsentanten Tschechiens und der Slowakei teil. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 10; *SOP* 245 [2000] 3f.)

Wahl des neuen Erzbischofs von Prag

Am 25. März 2000 wurde von Erzbischof **Nikolaj** von Prešov, dem vorläufigen Vertreter des Vorstehers der Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei, Bischof **Kryštof Pulec** zum neuen Erzbischof von Prag geweiht. Die Heilige Synode in Prag hatte zuvor wegen formaler Fehler eine Dreiviertel-Mehrheitswahl des 47-jährigen Bischofs Kryštof von O-

lomouc und Brno am 23. Januar annulliert, da Unklarheit bestand, ob die Wahl schon nach der neuen oder noch nach der alten Kirchenverfassung hätte durchgeführt werden müssen. Bei der Wiederholungswahl am 22. März entschied sich die Mehrheit erneut für Bischof Kryštof. Der neue Erzbischof war 1974 zum Priester geweiht worden und hat sich als Bischof von Olomouc und Brno seit 1988 durch seine engagierte pastorale Tätigkeit mit Jugendlichen ausgezeichnet. (*SOP* 248 [2000] 12)

Wahl des neuen Vorstehers der Kirche von Tschechien und der Slowakei

Am 17. April 2000 wurde auf einer Versammlung von Klerikern und Laien Erzbischof **Nikolaj** von Prešov zum neuen Oberhaupt der Orthodoxen Kirche in Tschechien und der Slowakei gewählt. Am 14. Mai erfolgte in der Kathedrale der hll. Kyrill und Method in Prag die offizielle Weihe. An der Feier nahmen der slowakische Präsident **Rudolf Schuster** und der Patriarch **Petros VII.** von Alexandrien und ganz Afrika teil. Erzbischof Nikolaj von Tschechien und der Slowakei wurde am 19. Dezember 1927 in der heutigen Slowakei geboren. 1950 wurde er zum Diakon geweiht und studierte von 1955-59 an der Theologischen Akademie von Moskau. 1965 wurde er zum Bischof der Diözese von Prešov geweiht, 1988 zum Erzbischof. 1992 erregte er Aufsehen, als er sich durch seinen Protest gegen die um sich greifende Praxis wehrte, seit alters her orthodoxe Kirchen mit den Unierten zu teilen bzw. sie an diese abzutreten sowie dagegen, den Bau von neuen Kirchen zu behindern. Die Orthodoxe Kirche von Tschechien und der Slowakei zählt rund 450.000 Mitglieder. Sie geht zurück auf die Slawenapostel Kyrill und Method. Nach dem zweiten Weltkrieg wurde sie dem Patri-

archat von Moskau unterstellt und erhielt 1951 den Status der autokephalen Kirche, den das Ökumenische Patriarchat 1998 anerkannte. Trotz der politischen Teilung der Tschechoslowakei 1993 bewahrte die Orthodoxe Kirche des Landes ihre Einheit. (SOP 249 [2000] 1; KNA-ÖKI 24 [6.6.2000] 2)

B. Altorientalische Kirchen

Koptischer Bischof für die Westschweiz und Österreich gewählt

Am 27. Juni 2000 hat Papst **Schenuda III.** einen Bischof für die knapp 6000 koptisch-orthodoxen Christen der deutschsprachigen Schweiz und Österreichs geweiht. Bischof **Gabriel**, der aus Minia (Oberägypten) stammt und 1991 ins Wüstenkloster Anba Bishoy im Wadi Natrum eintrat, betreute bisher als Priester die Gemeinden in Hannover, Zürich und Basel. (KNA-ÖKI 27 [27.6.2000] 6)

Armenischer Patriarch von Konstantinopel auf Besuch in Deutschland

Vom 1. bis 7. Mai 2000 besuchte Erzbischof **Mesrop Mutafyan**, der seit einem Jahr amtierende armenische Patriarch von Konstantinopel, auf Einladung der Diözese der Armenisch-Apostolischen Kirche und ihres Erzbischofs **Karekin Bekdjian** die Bundesrepublik Deutschland. Während seines Aufenthaltes traf der Patriarch mit Persönlichkeiten des kirchlichen und des politischen Lebens zusammen. Ein wesentliches ökumenisches Element seines Besuches war der Besuch im niederrheinischen Wallfahrtsort Kevelaer, wo er gemeinsam mit dem römisch-katholischen Erzbischof von Köln, Kardinal **Joachim Meisner**, bei der Eröffnung der Wallfahrtszeit mitwirkte. Weitere Stationen waren u. a. ein

Besuch des Karlsdoms in Aachen, der Wilhelms-Universität in Münster und die Feier der Liturgie im armenisch-apostolischen Diözesanzentrum in Köln, an der auch mehrere ökumenische Gäste teilnahmen, u. a. Bischof **Evmenios (Tamiolakis)** von Lefka als Vertreter der Griechisch-Orthodoxen Metropole von Deutschland und der Aachener Bischof **Heinrich Mussinghof**. (*Orthodoxie aktuell* 5 [2000] 11)

Jahrestagung der Solidaritätsgruppe Tur Abdin

Anfang März 2000 fand in Würzburg die Jahrestagung der Solidaritätsgruppe Tur Abdin statt. Die Gruppe setzt sich aus verschiedenen Kreisen zusammen und versucht, durch Publikationen und Veranstaltungen Information und Austausch über die Situation im Tur Abdin zu verbessern. Auf der Tagung wurde festgestellt, dass eine leichte Entspannung der Situation zu verzeichnen sei, die wohl auf die Aufnahme der Türkei unter die EU-Beitritts-Kandidaten zurückzuführen ist. Der Tur Abdin, ein Landstrich in der Türkei, der zwischen dem Tigris und der Grenze zu Syrien liegt, ist ein Gebiet, das bereits im Urchristentum von Bedeutung war und zum kulturellen und geistlichen Kernland der altorientalischen syrisch-orthodoxen Kirche und der christlichen Tradition überhaupt gerechnet werden muss. (*Der christliche Osten* 55 [2000] 141)

Auseinandersetzungen zwischen Kopten und Muslimen

Ende Dezember 1999 kam es in Oberägypten zu den schwersten Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Kopten seit gut zwanzig Jahren. Dabei wurden mindestens 25 Kopten getötet und über 30 verletzt. Daneben wurden ca. 30 koptische Geschäfte in Brand gesteckt.

Auslöser der Gewalttaten waren Streitigkeiten unter rivalisierenden Marktverkäufern, die sich schnell zu religiös gefärbten Zusammenstößen entwickelten. Von koptischer Seite wurden die mangelnden Schutzmaßnahmen des Staates für ihre Gemeinden beklagt. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 14)

C. Orthodoxie und Ökumene

Öffnung der Heiligen Pforte in Rom mit orthodoxer Beteiligung

Am 18. Januar 2000 fand die Zeremonie zur Öffnung der Heiligen Pforte der Basilika St. Paul vor den Mauern in Rom unter Leitung von Papst **Johannes Paul II.** vor etwa 7.000 Gläubigen statt. Dabei nahmen auch hochrangige Vertreter der Orthodoxen Kirche aktiv teil. So hatten die Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Moskau, Belgrad und Bukarest ihre Repräsentanten nach Rom geschickt. Insgesamt waren 22 christliche Konfessionen vertreten. Während der Zeremonie, die auf den ersten Tag der Weltgebetswoche gelegt worden war, wurde wiederholt in Symbolen und Worten die Einheit der Christen betont. Dementsprechend wurde die Heilige Pforte gemeinsam von Papst Johannes Paul II., Metropolit **Athanasios** von Helipolis (Ökumenisches Patriarchat) und Erzbischof Dr. **George Carey** von Canterbury (Anglikanische Kirche) aufgestoßen. Neben Bibeltexten wurden Lehrtexte bekannter Theologen unterschiedlicher Konfessionen vorgetragen, die insbesondere die Einheit der Christen zum Thema hatten. Das Sprechen des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses in seiner ursprünglichen Fassung (ohne das „filioque“) und der Austausch des Friedenskusses von allen Kirchenvertretern

untereinander bildeten den Abschluss der Zeremonie. Metropolit Athanasios vom Ökumenischen Patriarchat bezeichnete die ökumenische Feier zur Eröffnung der Heiligen Pforte als „historischen Moment par excellence“. Seiner Ansicht nach gebe es zwar in den ökumenischen Beziehungen auch Probleme, diese könnten aber im Dialog gelöst werden. (*SOP* 245 [2000] 4-6)

Die Einheit der Christen, Stimmen zur Eröffnung der Weltgebetswoche

Im Januar 2000 hat Papst **Johannes Paul II.** anlässlich des ökumenischen Eröffnungsgottesdienstes zur weltweiten Gebetswoche für die Einheit der Christen zur Versöhnung untereinander aufgerufen. Ungeachtet bestehender Konflikte, sollten sich Orthodoxe, Katholiken und Protestanten für die Einheit des Christentums einsetzen. An der Zeremonie nahmen erstmals auch nicht römisch-katholische Kirchenoberhäupter teil. Neben Metropolit **Athanasios** vom Ökumenischen Patriarchat waren der Erzbischof von Canterbury, **George Carey**, und der Präsident des Lutherischen Weltbundes, **Christian Krause**, anwesend. Der hochrangige Lutheraner erklärte, der Gottesdienst, zu dem Papst Johannes Paul II. eingeladen hatte, sei ein symbolischer Akt gewesen, der zum Ausdruck bringe, dass die Kirchen miteinander in der Nachfolge Jesu unterwegs seien. Gleichzeitig forderte er von allen Kirchen mehr ökumenische Sensibilität.

Auch der Erzbischof von Canterbury, George Carey, gab seiner Hoffnung Ausdruck, dass die gemeinsame Feier in Rom „ein außerordentliches Signal unseres Einsatzes auf der Suche nach der Einheit aller Christgläubigen bleibt.“ Der Präsident des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof Christian Krause, hat seine Teilnahme am ökumenischen Gottes-

dienst zur Eröffnung der Weltgebetswoche in Rom damit begründet, dass er gerade nach Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ der Einladung nach Rom gerne gefolgt sei, da „dieser Gottesdienst dem gemeinsamen Gebet um das Wachsen in der Gemeinschaft der Kirchen“ diene. Trotz Irritationen auf Seiten der Protestanten über Gewährung eines Ablasses anlässlich des Heiligen Jahres betonte Krause: „Die Gemeinsame Erklärung muss sich gerade in solchen Situationen bewähren.“ (KNA-ÖKI 4 [18.1.2000] 1; 5 [25.1.2000] 2; *Süddeutsche Zeitung* [19.1.2000] 7)

Der Papst besucht das Katharinen-Kloster auf dem Sinai

Am 26. Februar 2000 besuchte Papst **Johannes Paul II.** das Katharinen-Kloster auf dem Berg Sinai. Empfangen wurde er in herzlicher Atmosphäre von Erzbischof **Damian** vom Sinai und der Bruderschaft. In seiner Begrüßungsrede stellte der Erzbischof die Überzeugungen der Orthodoxen Kirche klar und betonte, dass im Dialog zur Wiedervereinigung der Kirche „die praktische Tugend, ein heiliges Leben, ein stetiges Streben zu Christus“ die eigentliche Voraussetzung dafür bieten. Nach der Gegenansprache des Papstes verabschiedete man die Gäste im Gästehaus vor dem Kloster, nachdem man sie auf traditionelle Art bewirtet hatte. (*Peiraiiki Ekklesia* [April 2000] 47)

Symposium zum Thema: „Papstamt: Hoffnung - Chance - Ärgernis“

Ende März 2000 regte Bischof **Walter Kasper**, Sekretär des Päpstlichen Einheitsrates, auf einem Symposium der Katholisch-Theologischen Fakultäten Innsbruck und Graz an, dass das Subsidiaritätsprinzip in der Römisch-katholischen Kirche stärker berücksichtigt werden

solle, um im ökumenischen Gespräch über das Papstamt weiter zu kommen. Obwohl Kasper die Hoffnung auf schnelle Ergebnisse dämpfte, erklärte er, dass der Wunsch nach einem „Amt der Einheit“ im Wachsen sei. Eine stärkere Akzeptanz des Petrusdienstes werde davon abhängen, wie die nächsten Päpste ihr Amt ausüben. Gleichzeitig betonte er, dass es eine „Ökumene ohne Papst“ nicht geben werde. Weiter berichtete er, dass es in zahlreichen heiklen Fragen der Ökumene Ansätze zu Lösungen gebe. Dies gelte in unterschiedlicher Weise für die Gespräche der Römisch-katholischen Kirche mit fast allen christlichen Kirchen. In diesem Zusammenhang bedauerte Kasper, dass es im katholisch-orthodoxen Dialog bisher kein Dokument über das Papstamt gebe. (*Herder Korrespondenz* 54 [2000] 4; *Der christliche Osten* 55 [2000] 143)

Papst beklagt Zustand des ökumenischen Dialoges und spricht sich für die Wiedereröffnung von Chalki aus

Ende Juni 2000 hat Papst **Johannes Paul II.** „tragische Ereignisse“ in den orthodox-katholischen Beziehungen beklagt und zu einem Neubeginn im ökumenischen Geist aufgerufen. Anlässlich einer Audienz für eine orthodoxe Delegation aus dem Ökumenischen Patriarchat unter Führung von Metropolit **Athanasios** von Helioupolis erklärte er am Fest der Apostel Petrus und Paulus: „Lasst uns gemeinsam im Dritten Jahrtausend eine neue Geschichte im Geist brüderlicher Liebe, Respekts und Zusammenarbeit schreiben.“ Zugleich äußerte er die Hoffnung auf einen guten Verlauf der Vollversammlung der Gemeinsamen Dialogkommission.

Des weiteren sprach sich der Papst auch für eine Wiedereröffnung der vor 29 Jahren von der türkischen Regierung ge-

schlossenen Orthodoxen Theologischen Fakultät von Chalki aus. Das entspräche „der Religionsfreiheit, wie sie jedem demokratischen Land eigen sei.“ (KNA-ÖKI 28 [4.7.2000] 2; 29 [11.7.2000] 6)

Traditioneller „Ökumenischer Empfang“ des Erzbischofs von Wien

Am 10. Januar 2000 hat der Erzbischof von Wien, Kardinal **Christoph Schönborn**, während des traditionellen „Ökumenischen Empfangs“ im Erzbischöflichen Palais die Bedeutung der Orthodoxen Kirchen für die europäischen Völker unterstrichen. Ohne den Beitrag der Orthodoxie wäre „Europa nicht vollständig“, erklärte der Kardinal. Beim selben Treffen würdigte der griechisch-orthodoxe Metropolit von Österreich **Michael (Staikos)** die Tatsache, dass das Miteinander der Kirchen in Österreich auch durch die Kriege im ehemaligen Jugoslawien nicht „destabilisiert“ wurde. Die Kirchen seien als einzige Institution neutral geblieben und hätten ohne Parteinahme Hilfe geleistet. Ausdrücklich dankte der Metropolit der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche für ihre Unterstützung der Orthodoxie in Österreich. (KNA-ÖKI 4 [18.1.2000] 6)

Kein Durchbruch in Baltimore

Vom 9. bis 19. Juli 2000 fand die Vollversammlung der Gemischten Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche im amerikanischen Baltimore statt. Wie schon beim letzten Dialoggipfel 1993 im libanesischen Balamand war auch dieses Mal die Frage der unierten Kirchen Thema der Tagung. Unter dem Motto „Ekklesiologische und kanonische Implikationen des Uniatismus“ wurden intensiv viele theologische und kirchenrechtli-

che Fragen im Zusammenhang mit der Existenz und der Tätigkeit der katholischen Ostkirchen“ behandelt, jedoch konnte man sich nicht auf ein „theologisches Grundkonzept des Uniatentums“ einigen. So wurde kein gemeinsames Statement erstellt, sondern darum gebeten, die Mitgliederkirchen über den Diskussionsstand zu unterrichten und in ihnen die Überwindung der Hindernisse für eine friedliche Fortsetzung des Dialogs zu erörtern. (KNA-ÖKI 31 [25.7.2000] 1)

Eucharistie als Zeichen erreichter Einheit

Im Juli 2000 erklärte Kardinal **Edward Cassidy**, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, in einem Interview, dass das unterschiedliche Eucharistieverständnis eines der großen Probleme der Ökumene darstelle. Für Katholiken und Orthodoxe sei die Eucharistie ein Zeichen der erreichten Einheit in dem einen Glauben. Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen dagegen sähen die Eucharistie als etwas, das man auch schon auf dem Weg zu dieser Einheit teilen könne. Dies seien seiner Ansicht nach „radikal unterschiedliche Positionen“. Bevor man eine gemeinsame Eucharistie feiern könne, müssten noch ernsthafte Fragen geklärt werden. Der Kardinal betonte zugleich, dass in den letzten Jahren Fortschritte in der Ökumene erzielt wurden, die vor 40 oder 50 Jahren nicht denkbar gewesen seien. Geändert habe sich vor allem die Art der Beziehungen zwischen den Kirchen. Statt sich als Gegner zu betrachten, gebe es nun gegenseitiges Verständnis (KNA-ÖKI 29 [22.7.2000] 1)

Bedeutung der Orthodoxie für den Westen

Im Winterhalbjahr 1999/2000 befasste sich der Kölner Ökumenische Studien-

kreis mit der Orthodoxie und ihrer Bedeutung für die Westkirchen. Zur Strukturierung dieser Arbeit wurden unter Mitarbeit von Erzpriester **Radu Constantin Miron** und **Alexander Timoschenko** wesentliche Akzente für diese Thematik herausgearbeitet. Aus dem Blick auf Vielfalt und Differenziertheit der orthodoxen Kirchen und deren oft leidvolle Geschichtserfahrung ergaben sich u. a. folgende Leitfragen: Was sind die tragenden Elemente orthodoxen Selbstverständnisses? Welche Probleme hat die Orthodoxie mit der Ökumene und warum? Was kann der Westen vom Osten lernen? Gerade die Frage, was der Westen von der Ostkirche lernen könne, lassen die Römisch-katholische Kirche und die Kirchen der Reformation unterschiedlich wichtige Antworten finden. Beispielsweise hätte die Römisch-katholische Kirche in ihrem Binnenraum und ihren Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen den Wert ostkirchlicher Autokephalie zu entdecken. Die Kirchen der Reformation könnten u. a. lernen, dass synodale Kirchenstrukturen durchaus mit einem Bischofsamt zu vereinbaren sind. Insgesamt wurde in der Auseinandersetzung mit diesen Fragen deutlich, dass es gerade die Kirchen des Ostens sind, die das reiche altkirchliche Erbe in der Gegenwart allen Christen vor Augen führen. (KNA-ÖKI 25 [13.6.2000] 7ff.)

Kirchen planen engere Zusammenarbeit im Hinblick auf das geeinte Europa

Nach offiziellen Treffen mit Vertretern der Orthodoxen Kirche in Athen und Bukarest hat der Hildesheimer Bischof **Josef Homeyer**, Präsident der Kommission der Bischofskonferenz der Europäischen Gemeinschaft, von einem „Durchbruch“ in den Beziehungen zwischen der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche gesprochen. Zudem

hieß es, die Orthodoxen Kirchen wollten in Hinblick auf ein geeintes Europa enger zusammenarbeiten. Neben einer Konferenz orthodoxer und katholischer Bischöfe im Jahr 2001 wurden regelmäßige Treffen in Brüssel auf Arbeitskreisebene vereinbart. (*Rheinischer Merkur* [11.2.2000] 24)

Zum Tod von Prälat Johannes Düsing

Am 17. Januar 2000 verstarb Prälat **Johannes A. Düsing** in Münster im Alter von 85 Jahren an einer Krebserkrankung. Der Münsteraner Geistliche verbrachte einen Großteil seines Lebens in Jerusalem, der Stadt, die für ihn die „Mutter aller Kirchen“ sowie ein Zeichen für die siegreiche Hoffnung inmitten einer Welt von Hass und Leid symbolisierte. Seine Kenntnis der Orthodoxen Kirche und des orthodoxen Denkens findet ihren Anfang während seiner Studienzeit in den 30er Jahren in Münster, wo er Theologie, Philosophie und Orientalistik studierte. Nach einem zweijährigen Studium in Rom am Collegium Russicum und am Päpstlichen Orientalischen Institut kommt er 1957 nach Jerusalem, wo er bis 1990 als Seelsorger für katholische Deutsche im Vorderen Orient tätig war. Zentrales Anliegen von Johannes Düsing war immer der Einsatz für die Ökumene und die Stärkung der Orthodoxie. Ungewohnt unerbittlich konnte seine sonst so sanfte Stimme klingen, wenn es um das „Erstgeburtsrecht“ der Orthodoxie ging. Mit unnachgiebiger Härte klagte der Anwalt der Orthodoxie ein Umdenken der Westkirche ein, wenn es um den Rang der Orthodoxie gerade in der Heiligen Stadt ging. Die Orthodoxe Kirche sei, wie er nachdrücklich betonte, die „erstgeborene Kirche von apostolischer Zeit an“. Dies müsse auch die lateinische Kirche anerkennen. Der Theologe hatte ganz konkrete Vorstellungen, wie eine Versöhnung

zwischen Ost und West herbeizuführen sei, unter anderem dadurch, dass beide Kirchen ihre Marienfeste gemeinsam begehen. Seine Erkrankung erforderte eine Behandlung in Deutschland und so ging sein Herzenswunsch, in seiner Heiligen Stadt zu sterben, nicht in Erfüllung. Sein Tod ist nicht nur für Jerusalem ein Verlust. (KNA-ÖKI 5 [25.1.2000] 15; *Der Christliche Osten* 55 [2000] 74)

D. Sonstiges

Deutsche Bischofskonferenz: Weniger Kirchenaustritte

Angaben der Deutschen Bischofskonferenz zufolge hielt auch 1998 der rückläufige Trend bei der Zahl der Austritte aus der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland an. So traten im Jahr 1998 119.260 Personen aus der Römisch-katholischen Kirche aus. Das sind 3,7 Prozent weniger als im Vorjahr. Im gleichen Zeitraum fiel die Zahl der Gottesdienstbesucher von 4,8 auf 4,6 Millionen. Das entspricht 17,1 Prozent aller Katholiken in Deutschland [1997: 17,6 Prozent; 1996: 18 Prozent]. 1998 machten die 27,2 Millionen Katholiken 33,1 Prozent der Gesamtbevölkerung aus. (*Herder Korrespondenz* 54 [2/2000] 108)

Bischof Lehmann sieht Bedeutung der Kirche in Gefahr

Die Römisch-katholische Kirche in Deutschland stellt sich auf den Verlust ihrer traditionellen Bedeutung in Deutschland ein. Gerade die Erfahrung in den neuen Bundesländern gebe einen Einblick in die künftige Situation der Kirche, sagte der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof **Karl Lehmann**. Die Kirche will sich seinen Worten nach allerdings nicht damit zu-

frieden geben, sondern sich „in die Lebensorte und Milieus hineinwagen, in denen die Menschen heute leben.“ Gerade in den neuen Ländern spielt die Kirche nur eine Rolle am Rande des gesellschaftlichen Geschehens. So nahmen z. B. in Wittenberg rund 850 Jugendliche an einer nichtkirchlichen Jugendweihe teil, während nur 60 evangelische Jugendliche die Konfirmation und eine gar nicht erst genannte Zahl katholischer Jugendlicher die Firmung empfangen. (*Süddeutsche Zeitung* [30.3.2000] 6)

Zahl der Lutheraner weltweit gestiegen

Nach Mitteilung des Lutherischen Weltbundes in Genf ist die Zahl der Lutheraner von 61,5 Millionen im Jahr 1998 auf 63,1 Millionen im Jahr 1999 angestiegen. Interessant dabei ist die veränderte Wachstumstendenz. Jetzt sind es die Kirchen in Asien, die die höchste Zuwachsrate aufweisen und nicht mehr die Kirchen in Afrika. (KNA-ÖKI 6 [1.2.2000] 3)

Neuer Catholica-Beauftragter der VELKD

Im März 2000 hat **Johannes Friedrich**, der seit Ende 1999 Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern ist, zusätzlich das Amt des Catholica-Beauftragten der VELKD übernommen. Der promovierte Theologe und ehemalige Probst der deutschen evangelischen Gemeinde in Jerusalem wird damit zum Spitzenrepräsentanten der deutschen Lutheraner im Gespräch mit der Römisch-katholischen Kirche. Die Entscheidung für Friedrich hat kirchenpolitische Bedeutung, denn der Bischof steht voll hinter der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre und bewies bereits zu Beginn seiner Amtszeit ökumenisches Talent. (KNA-ÖKI 14 [28.3.2000] 6)

Zweifel an Religionsfreiheit in der Türkei

Anfang Dezember 1999 hat der seit 1993 Sonderbeauftragte der UN-Menschenrechtskommission, **Abdelfattah Amor**, bei Gesprächen mit türkischen Regierungsstellen in Ankara und Istanbul die Frage nach den Lebensbedingungen von Minderheiten in der Türkei erneut aufgeworfen. Sowohl die UNO als auch der Europarat hatten zuvor die türkische Regierung aufgefordert, den dramatischen Rückgang der griechischen Minderheit in Istanbul zu erklären. Dort leben inzwischen weniger als 3.000 Griechen. Die Rechtslage von ethnischen und religiösen Minderheiten ist in der Türkei unsicher, denn einerseits ist im Vertrag von Lausanne aus dem Jahre 1923 ein Schutz für Griechen, Armenier und Juden festgeschrieben, andererseits erkennt die türkische Verfassung prinzipiell keine Minderheiten an. Vor allem das Recht auf freie Gottesdienstausübung und kulturelle Entfaltung der im Lausanner Vertrag nicht genannten Minderheiten der syrischen Christen unterschiedlicher Konfession wird gemäß zahlreicher Zeugnisse radikal beschnitten. Insgesamt dürfte es heute unter den etwa 65 Millionen türkischen Staatsbürgern nur noch etwa 100.000 Christen geben. Seitdem die Türkei Beitrittskandidat für die EU ist, wird die Situation der Minderheiten im Land von der Europarat-Kommission zur Bekämpfung des Rassismus verstärkt geprüft: Die Kommission drohte der Türkischen Republik inzwischen Maßnahmen an, sollte die Abwanderung von Griechen auf staatliche Diskriminierungspraktiken zurückzuführen sein.

Demgegenüber scheint sich ein Umdenken bei Vertretern des türkischen Staates abzuzeichnen. So bekannte sich der Botschafter der Türkischen Republik in Österreich, **Ömer Ersam Akbel**, unlängst nachdrücklich zum Schutz und zur Pflege

religiöser Minderheiten in seinem Land. Anlässlich der Übergabe eines Bildbandes zum christlichen Kulturerbe des Tur Abdin nannte er die Verschiedenheit der Kulturen eine Bereicherung für Völker und Länder. Es erfülle die Türkei mit Stolz, dass sie auf ihrem Boden viele der ältesten Kirchen der Christenheit beherberge und dass im Tur Abdin immer noch die Sprache Jesu gesprochen werde. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 8)

Pastor Jan Paulsen weiterhin oberster Repräsentant der Siebenten-Tages-Adventisten

Im Juli 2000 wählten die 2.000 Delegierten der adventistischen Weltsynode in Toronto den Norweger **Jan Paulsen** (65) zum Präsidenten der Generalkonferenz. Paulsen hat dieses Amt seit März 1999 inne, als er interimsmäßig die Nachfolge seines zurückgetretenen Vorgängers **Robert S. Folkenberg** antrat. Er wird damit für fünf Jahre zum obersten Repräsentanten der über elf Millionen Adventisten in 205 Ländern. (*KNA-ÖKI* 29 [11.7.2000] 12)

Ergebnisse der historischen Jesus-Forschung zusammengefasst

In der Mai-Ausgabe seiner Zeitschrift „Bibel heute“ hat das Katholische Bibelwerk Stuttgart die Ergebnisse der historischen Jesus-Forschung zusammengefasst, um damit der Meinung entgegen zu treten, dass man über Jesus von Nazareth „so gut wie nichts“ wisse. Es wird deshalb ein Überblick über historische Quellen gegeben, anhand derer sich der Leser einen Einblick in das Wissen über Jesus, die Aussagen der Evangelien und das Christusbekenntnis der Kirche verschaffen kann. (*KNA-ÖKI* 20 [9.5.2000] 7)

Ältestes Fragment des Hebräer-Briefes entdeckt

Der griechische Wissenschaftler **Amphilochios Papathomas** hat mit Hilfe computergestützter Textvergleiche in der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek das älteste bisher bekannte Handschriftenfragment mit Auszügen aus dem Hebräerbrief gefunden. Der relativ kleine Papyrus enthält Textstellen aus dem 2. und 3. Kapitel des Werkes, und zwar in der Formulierung, die in der Orthodoxen Kirche verwendet wird. (*Orthodoxie aktuell* 1 [2000] 16)

Möglicherweise älteste Darstellung des hl. Georg

Eine aus Tunis stammende römische Terrakotta-Lampe des 5. Jahrhunderts, auf der ein römischer Fußsoldat mit Speer aufgezeichnet ist, der möglicherweise den hl. Georg repräsentiert, wurde von einer Privatsammlung in Miami erworben. Werke dieser Art, die vor das 7. Jahrhundert zu datieren sind, zählen zu den ältesten bisher bekannten Bildzeugnissen. (*KNA-ÖKI* 23 [6.6.2000] 10)

Hagia Sophia zerfällt

Einer türkischen Zeitung zufolge zerbröckelt die Hagia Sophia nach und nach. Das türkische Blatt rief die Verantwortlichen auf, sich ein Beispiel an Frank-

reich zu nehmen, das den Louvre so überaus sorgfältig renovierte. (*Peiraiiki Ekklesia* [Februar 2000] 52)

Bibelübersetzung in weitere 21 Sprachen

Das am meisten übersetzte Buch der Welt, die Bibel, ist 1999 gemäß Angaben der Deutschen Bibelgesellschaft in Stuttgart, in 21 weitere Sprachen übersetzt worden. Nach Schätzungen von Fachleuten gibt es weltweit ca. 6.000 verschiedene Sprachen; 2.233 Übersetzungen der Bibel liegen insgesamt vor, davon 371 vollständige Übersetzungen. (*Christen heute* 44 [2000] 74)

32. Konferenz der internationalen Organisation des Zivilflugverkehrs

Vom 22. bis 24. Dezember 1999 hielt die IACAC (International Association Civil Aviation Chaplains) in München ihre 32. Tagung ab, die unter dem Motto stand: „Mit Gott in die Welt (der Flughäfen)“. Unter den 98 Geistlichen war zum ersten Mal ein orthodoxer Geistlicher, Archimandrit **Athenagoras Peckstadt**, der auf dem internationalen Flughafen Zaventem bei Brüssel das orthodoxe Gotteshaus betreut. Die IACAC ist eine internationale Organisation, die Geistliche und ihre Mitarbeiter im Dienst des zivilen Flugverkehrs der gesamten christlichen Welt zusammenschließt. (*Peiraiiki Ekklesia* [Dezember 1999] 47)

(red. von **Dieter Fahl** und **Andreas Wolf**)

Eingesandte Schriften

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland e.V. (ACK), Eine Kurzinformation, Frankfurt/Main 2000, 28 S.

Dies., Verzeichnis der orthodoxen und der orientalischen orthodoxen Geistlichen in Deutschland, (Texte aus der Ökumenischen Centrale 4), Frankfurt/Main 2000, 24 S.

Dies. (Hg.), Eine Informationsbroschüre über die ACK und ihre Mitgliedskirchen, Frankfurt/Main 2000, 111 S. (ISSN 1430-2101)

Arbeitsgemeinschaft Deutscher Byzantinisten (Hg.), Bibliographie Hans-Georg Beck, Mainz 2000, 35 S.

Bel, Valer, Hauptaspekte der Einheit der Kirche. Eine interkonfessionelle Untersuchung, Cluj-Napoca 1996, 282 S. (ISBN 973-97535-4-X)

Biser, Eugen - Woschitz, Karl Matthäus (Hgg.), Interreligious Dialogues. Christians, Jews, Muslims, convened by the European Academy of Sciences and Arts, Class „Worldreligions“, (Annals of the European Academy of Sciences and Arts vol. 24, Nr. X), o. O. 2000, 240 S. (ISSN 1018-8033)

Christinakis, P. E., Απόπειρα ἐκκλησιαστικοῦ ἐγκλήματος. Μελέτη νομοκανονική καὶ ἱστορικο-συγκριτική (Dissertation), Athen 1978, 735 S.

Cristescu, Vasile, Antropologia in perspectiva teologica, Iasi 1999, 238 S. (ISBN 973-37-0488-1)

Economides, Irène, Témoignage de la Foi Chrétienne envers l'Islam, Athènes 2000, 40 S. (ISBN 960-90665-1-8)

EETHSTh, Νέα Σειρά. Τμήμα Θεολογίας 8 (1998)

Fraas, Hans-Jürgen, Lebensgeschichte und theologische Identität, Sonderdruck aus: *Rainer Lachmann - Horst F. Rupp (Hgg.)*, Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, Bd. 3, Deutscher Studienverlag, o. A., S. 177-195

Freydank, u. a., Auf Gottes Geheiß sollen wir einander Briefe schreiben. Altrussische Epistolographie. Übersetzungen, Kommentare und eine einführende Studie von *Dietrich Freydank - Gottfried Sturm - Jutta Harney, Sabine Fahl u. Dieter Fahl*, (Opera Slavica; N.F. 34), Wiesbaden 1999, LXVI, 658 S. (ISBN 3-447-04178-1)

Ὁ Ἅγιος Γεράσιμος ὁ Ὑορδανίτης καὶ ἡ Ἱερὰ αὐτοῦ Μονή, Larnaka o. J., 114 S., 3 S. Abb. (ISBN 9963-616-83-6)

Hellenic Association for Slavic Studies SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, Thessaloniki Magna Moravia. Proceedings of the International Conference Thessaloniki 16-19 October 1997, Thessaloniki 1999, 354 S. (ISBN 960-85959-3-2)

Hepp, Barbara, Bündnisse des Lebens. Medizinethische Perspektiven in den Werken Paul Ramsey's, München 1999, 238 S. (ISBN 3-89675-399-1)

Karas, Giannis, Νεοελληνικός Διαφωτισμός ἡ Νεοελληνική Ἀναγέννηση; (Sonderdruck aus: *Τὰ νέα τοῦ Κ.Ε.Ν.Ε.Φ.* 5), Ioannina 2000, S. 1-8

Karavidopoulos, Ioannis D., Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Α' Απόκρυφα Ευαγγέλια, (Βιβλική Βιβλιοθήκη 13), Thessaloniki 1999, 397 S. (ISBN 960-242-176-2)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland - Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hgg.), Verantwortung und Weitsicht. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz in Deutschland zur Reform der Alterssicherung in Deutschland, (Gemeinsame Texte 16), Bonn o. J., 16 S.

Klein, Wassilios, Orthodoxie in der Diaspora. Zur Tradition der Integration, *PTh* 89 (2000) 74-86

Kogoulis, Ioannis B., Κατηχητική και Χριστιανική Παιδαγωγική, Thessaloniki 2000, 426 S. (ISBN 960-343-507-4)

Kuhn, Heinz-Wolfgang, Jesus, Sonderdruck aus: *Encyclopædia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, translated from German by *Robert E. Shillen*, Oxford 2000, S. 404-408

Kunstverlag Peda (Hg.), Ephesos, (Peda-Kunstführer Nr. 500/1995), Passau 1995, 76 S. (ISBN 3-89643-500-0)

Labbas, G. P., Ὁ τόπος τῆς σταύρωσης καὶ τῆς ταφῆς τοῦ Ἰησοῦ (Ἡ ἔμμονη ὑποτροπή τῆς ἀμφισβήτησής τους), *Nea Estia* 74 (2000) Bd. 147, Heft 1722 (ISSN 0028-1735)

Lamberz, Erich, Die Schenkung des Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos an das Kloster Vatopedi und die Schreibzentren Konstantinopels im 14. Jahrhundert, Sonderdruck aus: *Ihor Sevcenko* -

Gennady G. Litavrin (Hgg.), Acts. XVIIIth International Congress of Byzantine Studies, Selected Papers: Moscow, 1991. Vol. IV: Literature, Sources, Numismatics and History of Science, 1996 (2000), S. 155-167

Ders., Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448), Sonderdruck aus: *Johannes Fried - Rudolf Schieffer* (Hgg.), *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. Namens der Monumenta Germaniae Historica* 53 (1997) 1-43

Ders., Von der Handschrift zum Druck: Die Akten des Nicaenum II in der *Editio Romana* von 1612, Sonderdruck aus: *Annuario Historiae Conciliorum* 30 (1998) 328-370

Ders., Βιβλιογραφική και βιβλιογράφοι της Μονής Βατοπαιδίου στο πρώτο μισό του 14ου αιώνα. Η περίπτωση του Καλλίστου, Sonderdruck aus: *Ιερά Μονή Βατοπαιδίου. Ιστορία και τέχνη, Εθνικό ίδρυμα ερευνών - Ινστιτούτο βυζαντινών Ερευνών*, (Αθωνικά Σύμμεικτα 7), Athen 1999, S. 107-127

Ders., Handschriften und Bibliotheken im Spiegel der Akten des VII. Ökumenischen Konzils (787), Sonderdruck aus: *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca* (Cremona. 4-10 ottobre 1998) a cura di *Giancarlo Prato*, Firenze 2000, S. 47-63 + 1 Abb.

Larentzakis, Grigorios, Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und Ihr Glaube, Graz 2000, 228 S. (ISBN 3-222-12786-7)

Leb, Ioan Vasile, Die rumänische orthodoxe Kirche im Wandel der Zeiten, (Colectia „Bibliotheca Theologica“), Cluj-Napoca 1998, 167 S. (ISBN 973-9354-13-0)

Ders., Biserica si implicare. Studii privind istoria Bisericii Ortodoxe Romane, Cluj 2000, 194 S. (ISBN 973-8089-02-6)

Liantas, Grigorios M., Ο διμερής θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Παλαιοκαθολικών, Thessaloniki 2000, 204 S. (ISBN 960-431-613-3)

Mal'cev, Aleksej (Bearb.), Orthodoxer Gottesdienst: Bd. V: Triod, 2. Teil: Die Heilige und Große Woche: Samstag des heiligen u. gerechten Lazarus. Sonntag der Palmen - Die heilige Karwoche, i. Zusammenarb. m. d. VOM, ergänzte u. bearbeitete Ausg. d. Übersetzung v. *Erzpriester Aleksej Mal'cev*, Gersau 1999, XIV, 264 S. (ISBN 3-909103-11-1)

Ders., Orthodoxer Gottesdienst: Bd. II Stundengebet, 2. Teil: Morgengottesdienst, i. Zusammenarb. m. d. VOM, ergänzte u. bearbeitete Ausg. d. Übersetzung v. *Erzpriester Aleksej Mal'cev*, Gersau 2000, XV, 196 S. (ISBN 3-909103-15-4)

Martzelos, Georgios D., Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Μελετήματα δογματικῆς θεολογίας Β', (Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 41), Thessaloniki 2000, 302 S. (ISBN 960-242-193-2)

Martzelos, Georgios - Hofrichter, Peter, Ο θεολογικός διάλογος Ορθοδόξων και Ρωμαιοκαθολικών με τους Μη Χαλκηδονίους, (Οικουμενική 4), Thessaloniki: Paratiritis 2000, 124 S.

The Monastery of the Three Saint Hierarchs. Jubilee 2000. Colour album, hg. v. *Archdiocese of Iasi: The Metropolitanate of Moldavia and Bucovina*, translated into English by *Razvan Porumb*, Iasi/Romania 2000, 39 S. (ISBN 973-9272-62-2)

Νέα Σιών. Ἐκκλησιαστικό περιοδικόν σύγγραμμα, 85 (1993), Heft Januar-Dezember

Nyssen, Wilhelm, Bildgesang der Erde. Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien, (Koinonia-Oriens XLI), Köln 1994, 207 S. (ISBN 3-922727-66-2)

Mihail P. Grigoris (Hg.), Religion, Philosophy and Sport in Dialogue, In Memoriam, Festschrift für Nikos A. Nissiotis, Athen 1994, 414 S. (ISBN 960-333-066-3)

Ömeroglu, Aydin, Yunanistan'da Basmüftülük ve müftü seçimi sorunu, (Dialog Yayinlari), Istanbul 2000, 192 S.

Oikonomou, Ilias, Περίγραμμα φυσικής γεωγραφίας τῆς βιβλικῆς Παλαιστίνης, (Ἀρχαιολογία Παλαιστίνης καὶ Βιβλική Θεολογία 3,1), Athen 1983, 95 S.

Papavassiliou, Andreas N., Ὁ θεολογικός διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων. Ἱστορικοδογματικὴ Μελέτη. Εἶναι ἡ συμφωνία ἐπὶ τοῦ Χριστολογικοῦ δόγματος θεολογικῶς ἀδιάβλητη καὶ πατερικῶς ἔγκυρη; Bd. 1, Leukosia 2000, 349 S. (ISBN 9963-8065-2-X)

Pop, Irineu, Icona de la Nicula, Editia a II-a, Nicula 1997, 93 S.

Schon, Dietmar, Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im christlichen Orient. Eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen, (Das östliche Christentum NF 47), Würzburg 1999, 458 S. (ISBN 3-7613-0193-6)

Schreiner, Martin (Hg.), Vielfalt und Profil. Zur evangelischen Identität heute, Neukirchen-Vluyn 1999, IX, 203 S. (ISBN 3-7887-1671-1)

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre. Lehramtliche Stellungnahmen zur „Professio Fidei“, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 144), Bonn o. J., 25 S.

Dass., Jubiläumspilgerreise zu den Heiligen Stätten. Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei der Feier zum Gedenken an Abraham und bei seinen Pilgerfahrten zum Berg Sinai in Ägypten und ins Heilige Land im Jubiläumsjahr 2000, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 145), Bonn 2000, 79 S.

Dass., Die eine Sendung und die vielen Dienste. Zum Selbstverständnis weltkirchlich orientierter Einrichtungen und Initiativen heute. 6. April 2000, (Die deutschen Bischöfe 65), Bonn o. J., 37 S.

Staikos, Michael (Metropol.), Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität, (Ibera transzendente 3), Wien 2000, 216 S. (ISBN 3-900436-99-1)

Studia. Universitatis Babes-Bolyai Theologia Orthodoxa Anul XLIII (1998) 1-2

Tilmann, Heribert (Bearb.), Das Buch der Psalmen nach d. deutschen Übersetzung v. Josef Franz Allioli (1851), (Verein für Ostkirchliche Musik

Reihe III: Textausgaben Bd. 1), Gersau 1989, 284 S. (ISBN 3-909097-03-0)

Tsomanidis, Stylianos, Ch., Η λειτουργία μετά τη Λειτουργία. Η συμβολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας και θεολογίας στην κοινή χριστιανική μαρτυρία για δικαιοσύνη, ειρήνη και ακεραιότητα της δημιουργίας (Dissertation), Thessaloniki 1996, 228 S.

Valeriu, Anania, The Heavens of the Old. Archimandrite Bartholomew's Scholia to a Series of Photographs, transl. from Romanian by Maria-Magdalena Morait - Mihaela and Vladimir Rodina, o. O. ²1998, 369 S. (ISBN 973-98640-0-7)

Verein für griechische Geschichte (= Ελληνική ιστορική εταιρεία), Κ' Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο. 28-30 Μαΐου 1999. Πρακτικά, Thessaloniki 2000, S. 1-31

Wenz, Gunther, Sanctorum Communio. Eine Problemskizze zum Verhältnis von Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft in lutherischer Perspektive, Sonderdruck aus: *Ökumene vor neuen Zeiten*, S. 319-353

Zentralstelle Medien der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Glaubenswort - Quotenmord? Vom Anspruch der Kirchen auf Verkündigung im Hörfunk. Jahrestagung der Katholischen Rundfunkarbeit Deutschlands, 1./2. September 1999, Berlin, (Arbeitshilfen 152), Bonn 2000, 57 S.

Autoren

Basarab, Mircea

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

Cristescu, Vasile

Lektor an der Theologischen Fakultät Iasi/Rumänien
Str. Closca nr. 9, RO-6600 Iasi

Fahl, Dieter

Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Henkel, Jürgen

Journalist,
Spitalgasse 32, D-91438 Bad Windsheim

Klein, Wassilios

Dr. phil., Dr. theol., Privatdozent am Religionswissenschaftlichen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Archidiakon der Griechisch-Orthodoxen Metropolie in Deutschland
Tilsiter Str. 9, D-53117 Bonn

Mastorogianni, Maria

Dipl. theol.,
Schachenmeierstr. 42, D-80636 München

Moschos, Dimitrios

Dr. theol.,
Egialias 4, GR-16233 Athen (Vironas)

Müller, Andreas

Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Brunner Straße 41, D-80804 München

Nikolakopoulos, Konstantin

Univ.-Prof., Dr. theol., für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Jakob-Huber-Straße 22, D-82110 Germering

Vanco, Miltiadis

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Hiltenspergerstr. 77, D-80796 München

Wolf, Andreas

Dipl. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Westring 10, D-85614 Eglharting

Wonner, Egon

Lizenziat der evang. Theologie, Lehrvikar zu Mühlbach/Sebeş
Piața Primăriei 6, RO-2575 Sebeş, Jud. Alba

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 et d'information, Courbevoie, 1993 ff.
ThEE	Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
VIOTh	Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2000

Heft 1

Theodor Nikolaou , Der Begriff ἔθνος („Nation“) in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche.....	5
Mircea Basarab , Rumänische Orthodoxe Kirche. Rumänische Orthodoxe Metropole für Deutschland und Zentraleuropa	25
Athanasios Vletsis , Dogmatik oder Ethik? Prolegomena zur systematischen Theologie in der Orthodoxie.....	35
John Chrysavgis , Ministry and Brokenness. Orthodox Insights into the “Authority“ of the Priesthood.....	51
Michael Altripp , Bothros oder Thalassa und die Frage nach der Funktion der Apsisnebenräume.....	63

DOKUMENTE

A) Patriarchal- und Synodaltomos zur Segnung der Autokephalie der Heiligen Orthodoxen Kirche von Tschechien und der Slowakei.....	73
B) Botschaft der Vorsteher der Orthodoxen Kirchen aus Anlass zum Beginn der Feier der zwei Jahrtausende seit der Geburt unseres Herrn Jesus Christus im Fleische (Bethlehem, 7. Januar 2000).....	79
C) Weitere gemeinsame Orthodox-Lutherische Texte	85
D) Botschaft an die Öffentlichkeit der außerordentlichen Versammlung der Heiligen Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche in Belgrad (Belgrad 13. bis 18. September 1999)	93

REZENSIONEN

<i>Ralph-Johannes Lilie</i> , Byzanz. Geschichte des oströmischen Reiches 326-1453 (Franz Tinnefeld).....	95
<i>Christos E. Skoutelas</i> , Γεώργιος Γεμιστός-Πλήθων. Ο “ἀναγεννησιακός Έλλην“ στα τελευταία χρόνια του Βυζαντίου (Christos Baloglou).....	97
<i>Georges Gémiste Pléthon</i> , Manuel d'Astronomie par Anne Tihon et Raymond Mercier (Christos Baloglou).....	99
<i>Nicolae Dură</i> , Le régime de la synodalité selon la législation canonique conciliaire œcuménique du Ier millénaire (Mircea Basarab).....	101
<i>Georgios I. Mantzaridis</i> , Κοινωνιολογία τοῦ Χριστιανισμοῦ (Andreas Wolf).....	103
<i>Konstantin Nikolakopoulos</i> , Orthodoxe Hymnographie. Lexikon der orthodoxen hymnologisch-musikalischen Terminologie (Franz Tinnefeld).....	106

<i>Hansjakob Becker - Hermann Ühlein (Hgg.), Liturgie im Angesicht des Todes, Judentum und Ostkirchen (Wassilios Klein)</i>	108
---	-----

CHRONIK	111
Anhang zur Chronik: „Komme und siehe!“, Ansprache von <i>Theodor Nikolaou</i> anlässlich des Eröffnungsgottesdienstes zum akademischen Jahr 1999-2000 am 15.11.1999.....	143
INGESANDTE SCHRIFTEN	147
AUTOREN	151
ABKÜRZUNGEN	153

Heft 2

Konstantin Nikolakopoulos , Die Originalsprache des Neuen Testaments und ihre Rezeption durch das moderne Griechentum.....	159
Mircea Basarab , Die kulturelle Dimension der Bibelhermeneutik und ihre Bedeutung für den Ost-West Dialog. Einige Bemerkungen.....	171
Jürgen Henkel und Egon Wonner , Die „Rumänische Philokalie“ von Dumitru Stăniloae (1903-1993). Ansatz, Genese und Struktur eines epochalen Werkes der rumänischen orthodoxen Spiritualität	181
Vasile Cristescu , Die Rolle der Liturgie im Leben der Christen	201
Andreas Müller , Gebet bei zeitgenössischen geistlichen Vätern in Griechenland	211

DOKUMENTE

A) <i>Panorthodoxes wissenschaftliches Symposium in Jerusalem (11. bis 19. Juni 2000): „Das Zeugnis der Kirche im dritten Jahrtausend“. Communiqué</i>	229
B) <i>Jugendkongress unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen (18. bis 25. Juni 2000): 1) Rede Seiner Allheiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. zur Einführung des Kongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“</i>	231
2) <i>Schlusskommuniqué des Orthodoxen Jugendkongresses „Die Jugend in der Kirche des dritten Jahrtausends“</i>	240

REZENSIONEN

<i>Dagmar Henze, Claudia Janssen, Stefanie Müller, Beate Wehn</i> , Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten (Konstantin Nikolakopoulos)	245
<i>Evanthia Adamtziloglou</i> , „Οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ...“ Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων (Γαλ 3,28γ, Γεν 1,26-27) (Maria Mastorogianni)	247

Religion et Société. <i>Études Théologiques de Chambésy</i> , Bd. 12 (Mircea Basarab).....	250
<i>Thanassis N. Papathanassiou</i> , Άνεστιάτητα καὶ παραπεμπτικότητα. Κριτικὲς προσεγγίσεις στὰ θεολογικὰ δρώμενα (Dimitrios Moschos).....	252
<i>Angelos Giannakopoulos</i> , Die Theologen-Bruderschaften in Griechenland. Ihr Wirken und ihre Funktion im Hinblick auf die Modernisierung und Säkularisierung der griechischen Gesellschaft (Wassilios Klein).....	255
<i>Ion Bria</i> , Handbuch der dogmatischen und ökumenischen Theologie (Mircea Basarab).....	258
<i>Karl Christian Felmy - Eva Haustein-Bartsch</i> (Hgg.): „Die Weisheit baute ihr Haus“. Untersuchungen zu hymnischen und didaktischen Ikonen (Jürgen Henkel).....	259
CHRONIK	263
EINGESANDTE SCHRIFTEN	295
AUTOREN	299
ABKÜRZUNGEN	301

