theol

ORTHODOXES FORUM

Oktav

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie
der Universität München

16. Jahrgang 2002 Heft 1

ISSN 0933-8586

EOS Verlag
Erzabtei St. Ottilien

ZA 7136

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

16. Jahrgang 2002 Heft 1

Orthodoxes Forum

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. Theodor Nikolaou
Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Anargyros Anapliotis, LL.M

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 31,70 EUR zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 17,90 EUR. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

ZA 7/136

INHALTSVERZEICHNIS

Ferdinand Gahbauer, Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern 5

Daniel Benga, Philipp Melanchthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen 19

Lidia Ionescu Staniloae, Eine Anmerkung zum Ruf von Dumitru Staniloae 39

Theodor Nikolaou, Das Ideall der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht 123

DOKUMENTE

A. Brüderliches Sendschreiben des Patriarchen von Moskau und ganz Russland Aleksij II. und der Heiligen Synode der russischen orthodoxen Kirche an die Mitglieder des Bischofskonzils der russischen orthodoxen Kirche im Ausland (6.10.2001) 41

B. Erklärung zum Frieden der Vertreter von zwölf Weltreligionen und 31 christlichen Kirchen und Gemeinschaften (Religionsgipfel in Assisi, Januar 2002) 44

REZENSIONEN

Konstantin Nikolakopoulos, Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode (**Jörg Frey**) 47

John D. Karavidopoulos, Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Α΄: Απόκρυφα Ευαγγέλια (=Apocryphal Christian Texts. Α΄: Apocryphal Gospels) (**Konstantin Nikolakopoulos**) 52

Martin Biddle, Gideon Avri, Jon Seligmann, Tamar Winter, Die Grabeskirche in Jerusalem (**Andreas Müller**) 55

Parole orthodoxe. Conversion au cœur de la foi. Communion ecclésiale Prière et liturgie Pâques, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000) (**Mircea Basarab**) 57

B. Tsigos, Ἐκκλησιαστικὲς θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καὶ Πρωτεῖο (**Ioannis Kourembeles**) 59

Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie. Hrsg. von *Ines* und *Ursula Kallis* (**Athanassios Basdekis**) 60

CHRONIK 65

IN MEMORIAM. Konstantinos Bas. Kallinikos (1910-2001) (von **Athanasios Fourlas**) 97

Anhang zur Chronik I: Zentrum für ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München (ZöF): Eröffnungsfeier am 29. Oktober 2001 99

Peter Neuner, Zentrum für ökumenische Forschung. Ziele und Perspektiven 99

Augoustinos (Labardakis), Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung » 102

Johannes Friedrich, Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung » 104

Friedrich Wetter, Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung" 105

Gunther Wenz, Das „Zentrum für Ökumenische Forschung": Entstehung und Zielsetzung, erste Initiativen im Sommersemester 2001 und im Wintersemester 2001/02 107

Theodor Nikolaou, Das „Zentrum für Ökumenische Forschung": Die orthodox-katholischen und die orthodox-lutherischen Konsensdokumente 110

Satzung des ZöF 114

Anhang zur Chronik II: Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. **Th. Nikolaou** durch die „Babes-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca, (Klausenburg, Rumänien, 13. März 2002) 117

EINGESANDTE SCHRIFTEN 137

AUTOREN 141

ABKÜRZUNGEN 142

Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern

von Ferdinand R. Gahbauer, Ettal

Gottesschau und Lichtvision fallen dem Menschen nicht einfach zu. Sie bedürfen einer langen asketischen Vorbereitung und eines Läuterungsprozesses vonseiten des Menschen. Dies bezeugen die Mystiker einhellig. Die Tradition der byzantinischen Mystiker reicht bis ins 3. Jh. zurück. Zum Teil haben sich ja auch schon Theologen und Kirchenväter wie Origenes, Basileios der Große, Gregor von Nyssa, Euagrios Pontikos, Ps.-Dionysios Areopagites und Maximos der Bekenner neben theologischen Problemen auch asketischen Fragen und mystischen Erfahrungen ausführlich gewidmet. Einige der Genannten zählen zu den Mystikern. Sie geniessen in der Orthodoxen und in der Römisch-katholischen Kirche hohes Ansehen. Auch die Mystiker der lateinischen Kirche wie Gregor der Große (+604), Bernhard von Clairvaux (+1153) und Wilhelm von St. Thierry (+1148) sprechen von der Gottesschau, allerdings zum Teil etwas anders als die byzantinischen Mystiker.[1] Gregor der Große läßt auch das Thema der Lichtvision anklingen. Weil Gottesschau und mystische Erfahrungen für Theologie und Spiritualität aller christlichen Konfessionen so bedeutsam sind, könnte solchen Fragen im Dialog der Kirchen weitaus größere Bedeutung zukommen als der Kontroverstheologie.

Von den byzantinischen Mystikern können hier nur die Klassiker des byzantinischen Mittelalters und der Spätzeit zu Wort kommen. Zu diesen zählen Johannes Klimakos (* ca. 670/80), Symeon der neue Theologe (949-1022), Gregorios Palamas (1296/7-1357/59) und die sog. Hesychasten. Die Frage nach der Möglichkeit der Gottesschau hat sich nicht erst ihnen gestellt. Bereits Ephraim der Syrer (+373) hat davon in seinem Hymnus De Paradiso XV gesprochen. Der Mensch war zur Schau berufen, doch durch die Ursünde wurde die Schau der Freude zur Schau der Schmerzen.[2] Mit der Schau der Schmerzen ist die Erkenntnis des Bösen gemeint, die dem Menschen von Gott verboten war. Durch die Übertretung des Verbotes hatte sich der Mensch von Gott entfernt. Daraus wird erkennbar, daß der Mensch einen weiten Weg zurücklegen muss, um wirklich wieder zur Gottesschau fähig zu werden. Johannes Klimakos hat einen möglichen Weg dahin aufgezeigt.

I. Johannes Klimakos

Der Abt des Sinaiklosters und Mystiker des 7. Jh. ist bekannt geworden durch das Buch über die Leiter (griech. κλίμαξ). Es handelt sich dabei um eine Schrift über den geistlichen Aufstieg des Mönchs in 30 Stufen, die von der Absage (ἀποταγή) an die

[1] *K. Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, Bd. I, Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, S. 163-167, 268-275 und 282-283.

[2] *E. Beck*, Ephraims Hymnen über das Paradies (Studia Anselmiana 26), Rom 1951, S. 157.

Welt bis zur vollendeten Liebe (ἀγάπη) führen. Die Klimax ist weitgehend eine Lehre von den Tugenden, deren Besitz zur Vereinigung mit Gott führt. Das Motiv der Himmelsleiter ist freilich älter als die genannte Schrift des Johannes Klimakos. Von den 30 Stufen seiner geistlichen Leiter widmet Johannes nicht weniger als 17 der Erörterung des Wesens der Sünde und der acht Hauptlaster. Er weiß sich dabei geistlichen Lehrern wie Euagrios Pontikos, Barsanuphios, Dorotheos von Gaza und Maximos dem Bekenner verpflichtet. Die Ursachen für die Entstehung der Leidenschaften sind zahlreich. Sie reichen von falscher Ernährungsweise über schlechte Erziehung und schlechten Umgang in der Gemeinschaft der Brüder bis hin zur Abkehr von Gott. Johannes Klimakos erreicht bei der Erörterung der Ursachen der Sünde nicht die psychologische Tiefe des Euagrios. Doch sieht er in Übereinstimmung mit den geistlichen Schriftstellern vor ihm die Ursache der Leidenschaften in den Gedanken (λογισμοί), die von den Dämonen eingegeben werden. Im Unterschied zu den geistlichen Schriftstellern vor ihm hatte es Johannes Klimakos unterlassen, das Wesen der Sünde als solcher zu umschreiben. Jedoch geht er ausführlich auf die acht Hauptsünden ein, wobei er vor allem auf Euagrios Pontikos und Cassian zurückgreifen kann.

Dem Christen und vor allem dem Mönch ist der Kampf gegen die Sünde aufgegeben. Johannes Klimakos empfiehlt, in drei Schritten vorzugehen. Das erste ist die Reue über die begangenen Sünden. Der nächste Schritt gegen die Sünde ist das Denken an den Tod. Auch die Regel des hl. Benedikt empfiehlt in Kapitel 4 dem Mönch das Denken an den Tod als geistliches Werkzeug. Die Angst vor dem Tod zeugt von Sünden, die man noch nicht bereut hat.[3] Ideal ist für Klimakos die "furchtlose Furcht" vor dem Tod, d. h. nicht der Tod wird gefürchtet, sondern die Möglichkeit, vor Gott als Schuldner dazustehen. Wer die "furchtlose Furcht" erlangt hat, ist ein vollkommener Mensch. Die Vollkommenheit kann nur derjenige erreichen, welcher sich vom Irdischen losgesagt hat. Ziel des Strebens nach der Tugend ist die Entfremdung von der Sünde (ἁμαρτίας ξένος).

Johannes Klimakos mahnt die Leser seiner Schrift, die geistliche Leiter zu besteigen, da der bloße Empfang der Taufe zur Erlangung der ewigen Seligkeit nicht genügt ohne das Bemühen, den Willen Gottes zu erfüllen. Jede Halbherzigkeit und vor allem die Verzweiflung, die Gegenspielerin des Strebens nach dem Guten, sind zu vermeiden. Besonderen Wert legt Johannes auf das Ertragen von Mühen, denn daraus erwachsen die Tugenden. Er unterscheidet zwischen natürlichen und übernatürlichen (ὑπὲρ φύσιν) Tugenden. Er widmet der Lehre von den Tugenden breiten Raum. Da dicht neben den Tugenden die Laster stehen können, so z. B. neben der Gastfreundschaft die Völlerei, kommt es auf die Achtsamkeit (φυλακή) an.

Diese grundsätzlichen Überlegungen führen zur Charakterisierung der einzelnen Tugenden: Sanftmut, Demut und Gottesfurcht. Dazu kommen noch die Gabe der Unterscheidung, die Apatheia - ist nicht Apathie -, sondern das Freisein von den Leidenschaften, ferner die Gottes- und Nächstenliebe sowie die Anbetung als Voraussetzung für die Vereinigung mit Gott.

Da Klimakos sich das Wirken Gottes unter dem Bild des Lichtes vorstellt, sieht er auch im Gebet eine Erleuchtung des Geistes. Er schildert, "wie das göttliche Feuer in der Seele das Gebet entstehen läßt, das zum Himmel emporgetragen wird, worauf das

[3] *Gradus* 6 : *PG* 88, 793 BC.

Feuer erneut ins Herz kommt."[4] Das göttliche Feuer, das die Sünden zerstört, erzeugt beim Beter eine hochgemute Stimmung, die eine Vorfreude des Himmels ist. Von den *Apophthegmata Patrum* übernimmt Klimakos den Gedanken, daß das Gebet den Beter zu Gott entführt. Eine besondere Form des Gebetes ist das Jesusgebet. Dieses soll sich mit dem Atem des Beters vereinigen.[5] Das Jesusgebet verbindet den Beter mit dem Herrn, dessen Name unablässig im Herzen des Beters erklingt.

Johannes Klimakos sieht die Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) in enger Beziehung zur Reinheit der Seele (ἁγνεία) und zur Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις Θεῷ). Der Erwerb der Apatheia setzt den Besitz der Demut voraus. „Im Besitz der Apathie ist der Mensch ein Gebieter über die πάθη und erhaben über die Dämonen. Sein ganzes Wesen wird umgewandelt...Die Apathie stellt die Seele vor das Angesicht des Herrn, sie erweckt in ihr eine unstillbare Sehnsucht nach ihm, läßt sie über sich hinauswachsen und sich unablässig nach ihm ausstrecken...Gott lenkt sein Denken, Reden und Tun. Er nimmt Gottes Willen in sich wahr..., so daß er über alle menschliche Belehrung hinausgerückt ist."[6] Der Besitz der Apatheia zeigt sich daran, daß der höhere Geist des Menschen (Nous) über die geschaffene Natur erhöht ist; die Sinnesorgane sind ihm untergeordnet und die Körpernatur ist der Unvergänglichkeit teilhaft geworden. Die Apatheia erhöht über das Irdische und führt zur Schau des Göttlichen. In diesem Punkt befindet sich Johannes Klimakos in Übereinstimmung mit Euagrios und Maximos.

Johannes Klimakos spricht mit größter Ehrfurcht von der Gottesfurcht, die zur Gottesliebe führt. Ihr Endziel ist die Gottähnlichkeit (ὁμοίωσις Θεῷ). Bei der Beschreibung der Gottesliebe bedient sich Johannes Klimakos einer mystischen Sprache, da er von der „geistlichen Trunkenheit", von der „Sehnsucht nach Erleuchtung", von der „Verwundung der Seele" und vom „heiligen Wahn" spricht. Er offenbart in solchen Worten seine mystische Erfahrung. Die Seele sehnt sich nach dem Herrn und wird vom Feuer der Liebe wie von einem Pfeil getroffen.[7] Die vollendete Liebe zu Gott wirkt sich auch körperlich aus. Die Seele erscheint im Körper wie in einem Spiegel. Der Körper braucht kaum mehr Nahrung und erkrankt nicht, da die Flamme der Reinheit die Krankheiten ausgelöscht hat. Die Asketen haben die Stufe des engelgleichen Lebens erreicht.[8] Darin liegt jedoch noch nicht das höchste Ziel mystischen Strebens, sondern in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Dies aber setzt die Reinheit der Seele voraus. Hat die Seele die Reinheit erreicht, kann sie teilhaben an der Erleuchtung (ἔλλαμψις Θεοῦ).[9] Durch diese wohnt Gott im Inneren des Menschen

---

[4] *W. Völker*, SCALA PARADISI. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968, S. 241; Die Berg-Sinai-Stiftung hat eine deutsche Übersetzung der Klimax herausgegeben, die von einem Mönch Georgios Makedos gefertigt wurde auf der Grundlage eines „semikritischen Textes, basierend auf der griechischen Ausgabe der Klimax, wie er vom Kloster Parakletos, Attiki, 1978 herausgegeben wurde." (ebd. S. 9). Die textliche Grundlage der Übersetzung ist also recht unsicher.

[5] *Gradus* 27: *PG* 88, 1112 C; *W. Völker*, a.a.O., S. 244.

[6] *W. Völker*, a.a.O., S. 252-253; vgl. *Gradus* 29 (*PG* 88, 1148 B); besser wäre es gewesen, statt Apathie das ursprünglich griechische Wort Apatheia zu belassen.

[7] Vgl. *Gradus* 30: *PG* 88, 1156 D.

[8] *Gradus* 30: *PG* 88, 1157 B; *Völker*, a.a.O., S. 264.

[9] *Gradus* 7: *PG* 88, 813 B; *Gradus* 25: *PG* 88, 988 B und *Gradus* 26: *PG* 88, 1017 BC; *Völker*, a.a.O., S. 269-270.

und gibt ihm durch Belehrung Anteil an der Erkenntnis.[10] Die höchste Stufe der Erkenntnis ist die Schau des göttlichen Lichtes.[11] Jedoch wittert Klimakos die Gefahr, daß selbst bei der Schau des göttlichen Lichtes die Dämonen ihr Spiel treiben könnten. Um dies sicher zu erkennen, bedarf es der Selbstbeobachtung und der Gabe der Unterscheidung (διάκρισις), die bereits von den geistlichen Vätern wie Makarios/Symeon und Benedikt von Nursia (discretio) angemahnt wurde. Ein in der Hesychia, d. h. der Ruhe in Gott Vollendeter kann die Dämonen vertreiben. Verteilt über die Stufen der geistlichen Leiter preist Johannes Klimakos die Hesychia als Ziel monastischen Strebens. Zur Hesychia gehören das Freisein von den drückenden irdischen Sorgen (ἀμεριμνία) und die Apatheia. Die Gedanken und Erfahrungen des Johannes Klimakos haben weitergewirkt auf Symeon den Neuen Theologen und auf das Mönchtum des Athos.

II. Symeon der Neue Theologe (949-1022)

1. Leben

Seine Lebensspanne fällt in die Blütezeit des byzantinischen Reiches, in die sog. byzantinische Renaissance. Geboren als Sohn adeliger Eltern sollte er eine standesgemäße Ausbildung erhalten. Doch Symeon brach nach Abschluss der Studien der Grammatik seine Ausbildung ab. Nach längerem Suchen fand er einen hervorragenden geistlichen Lehrer in dem Studiten Symeon mit dem Beinamen Eulabes, d. h. der Gottesfürchtige. Nachdem er sechs bis sieben Jahre bei diesem die Grundlagen des geistlichen Lebens erlernt hatte, entschloss er sich, in das Kloster seines Lehrers einzutreten und nahm den Namen seines Lehrers, Symeon, an. Die enge Bindung zwischen Lehrer und Schüler erregte den Unwillen der Mönchsgemeinschaft. Daher traten beide in das Mamaskloster, das sich ebenfalls auf dem Territorium der Hauptstadt befand, über. Mit dreißig Jahren empfing Symeon die Priesterweihe und wurde ein Jahr später (980) zum Abt gewählt. Es gelang ihm, sein Kloster zu neuer geistlicher Blüte zu führen. Um 986/7 starb Symeon Eulabes. Da Symeon seinem Lehrer durch Aufstellung einer Ikone und die Einführung der Feier des Jahresgedächtnisses ein bleibendes Gedächtnis bewahren wollte, kam es zur Revolte im Kloster. Im Jahre 1005 übergab Symeon daher die Leitung des Klosters seinem Schüler Arsenios. Patriarch Sisinnios bestrafte die Aufrührer durch Ausschluss aus dem Kloster.

Doch bald bekam Symeon erneut den Widerspruch zu spüren, dieses Mal durch den Synkellos des Patriarchen, den früheren Metropoliten Stephanos. Dieser bezweifelte die Rechtgläubigkeit Symeons und die Heiligkeit seines Lehrers Symeon Eulabes. Symeon wehrte sich entschieden gegen die Vorwürfe. Der Streit zog sich jahrelang hin und endete mit der Verbannung Symeons nach Propontis in der Nähe Konstantinopels. Ein Freund schenkte Symeon eine Kapelle, die er zu einem kleinen Kloster ausbaute. Der Patriarch rief Symeon aus der Verbannung zurück und bot ihm einen Bischofsstuhl an, was Symeon aber ablehnte. Freiwillig blieb er nun in der Verbannung, baute sein Kloster weiter aus und verfasste die meisten seiner Hymnen. Im Alter von 73 Jahren starb er am 12. März 1022.

---

[10] *Gradus* 26: *PG* 88, 1060 A; vgl. auch *Gradus* 28: *PG* 1140 C; *W. Völker*, a.a.O., S. 270.
[11] *Gradus* 26: *PG* 88, 1033 B; *W. Völker*, a.a.O., S. 274.

2. Werke und Theologie

13 Jahre nach dem Tod Symeons machte sich dessen Schüler Niketas Stethatos an die Sammlung und Herausgabe der Werke seines Lehrers. Diese umfassen Katechesen, Abhandlungen, Briefe, Unterweisungen und 58 Hymnen, welche in kritischen Ausgaben, insbesondere in den Sources Chretiennes, zugänglich sind.[12]

Über die Bezeichnung Symeons als „neuer Theologe" sind viele Theorien aufgestellt worden. Sein Schüler Niketas hat ihm diesen Beinamen als Ehrentitel zuerkannt[13] und eine Vita seines Lehrers verfasst. Symeon war kein Systematiker, seine Lehren fließen meist aus seinen religiösen Erfahrungen. Er steht in der mystischen Tradition, so daß sich Verbindungslinien zu den Kappadokiern, zu Isaak dem Syrer, Johannes Klimakos oder Maximos dem Bekenner erkennen lassen. Seinen Mönchen gibt Symeon vor allem in seinen Katechesen klare Anweisungen und führt sie in das asketische Leben ein. So verlangt er von ihnen die Unterwerfung unter die Autorität des geistlichen Vaters. Der Mönch zeichnet sich nach Symeon dadurch aus, daß er alles Sichtbare verachtet, auch sich selbst in seiner Ganzheit mit Leib und Seele, um sich auf die Gebote Gottes einzulassen. Das setzt grenzenloses Vertrauen auf die Treue Gottes voraus, daß dieser seine Verheißungen erfüllen wird. Die Verachtung der äußeren, wahrnehmbaren Welt geschieht nicht aus Geringschätzung der Schöpfung, sondern um die Seele von störenden Einflüssen zu reinigen, die an der Gottesschau hindern könnten.

Auch wenn Symeon kein systematischer Theologe war, lassen sich die Grundlinien seines Denkens erkennen. Der Mensch als Geschöpf Gottes ist Gottes Ebenbild. Die seit Klemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon eingeführte sowie von Origenes verdeutlichte Unterscheidung zwischen Bild (εἰκών) und Gleichnis (ὁμοίωσις)[14] gibt Symeon wieder auf. Träger der Gottebenbildlichkeit ist für ihn die Seele. Der Leib wird einerseits positiv, andererseits negativ beurteilt. In letzterem wird eine leibfeindliche Einstellung seiner Lehrer und mittelbar des Neuplatonismus wirksam. Das Wesen der Ursünde sieht Symeon der Neue Theologe in der Selbstüberhebung des Menschen. Ihre Folgen sind einschneidend: Verdunkelung der menschlichen Erkenntniskraft, Unordnung im Bereich des Strebevermögens, Herrschaft der Hauptlaster (Streben nach Besitz, Macht und sexueller Lust) über den Menschen. Wie Euagrios Pontikos sieht Symeon die Ursache der Sünde des Menschen im Müßiggang und in der geistlichen Trägheit (ἀκηδία).

Aufgrund der Situation des Menschen ist auch das Verhältnis des Menschen zur Welt gespalten, denn einerseits ist sie Gottes Schöpfung, andererseits aber gefährdet sie die Vollendung des Menschen. Daher ist die Hingabe des Menschen an die Welt nicht vereinbar mit seiner Hingabe an Gott. Der Mensch ist also zur Entscheidung aufgerufen. Die Gottesliebe erscheint so als der eigentliche Antrieb für das Loslassen von der Welt. Dazu bedarf es zunächst der Befreiung von den Leidenschaften. Die Befreiung des Menschen ist nicht möglich ohne die Menschwerdung Christi. Gott

---

[12] Siehe dazu *H. M. Biedermann*, Symeon, der Neue Theologe, in: *Sudbrack/Ruhbach (Hg.)*, Große Mystiker, Leben und Werke, München 1984, S. 96-99 und 365; s. auch *W. Völker*, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, und Archevêque *Basile Krivochèine*, Dans la lumière du Christ, S. Syméon le nouveau Théologien (Temoins de l' Eglise indivise 1), Chevetogne 1980, S. 9 f.

[13] Siehe dazu W. *Völker*, a.a.O., S. 40-43.

[14] *F. R. Gahbauer*, Art. Mensch V, TRE 22, 494 und *H. M. Biedermann*, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949-1022) (Das östliche Christentum, N. F. 9), Würzburg 1949, S. 27.

wurde Mensch, um die ursprünglich in der Gottebenbildlichkeit geschaffene geistige Natur des Menschen wieder herzustellen. Zunächst hat Christus die Menschen mit dem Hl. Geist beschenkt. Dann schenkt er ihnen seine Gnade, die durch die Sakramente vermittelt wird. Der Weg zu Gott führt über die Reinigung der Seele und das Loslassen von der Welt unter der Führung eines erprobten geistlichen Vaters. Die Abkehr von der Welt beinhaltet auch die Reue über die Sünden. Die Trauer über die Sünden führt weiter zur Abtötung der ungeordneten Begierden und Leidenschaften sowie zum Streben nach der Apatheia. Darunter versteht Symeon das Freisein von den bösen Werken und sogar von den Gedanken, zu denen bisher die Leidenschaften angetrieben haben. Auch hier steht Symeon in einer Tradition, die über die Kirchenväter bis zur Stoa zurückreicht.[15] Weitere Tugenden sind mit der Apatheia zur Einheit verbunden: Demut, Liebe und Gerechtigkeit. Das Hauptgewicht für diesen Weg liegt aber nicht beim Tun des Menschen, sondern in der Gnade, d. h. beim Heilswirken Gottes.

3. Der Weg zur Gottesschau

Erst wenn der Mensch sich durch die Hilfe der Gnade und durch sein Tun (Praxis) gereinigt hat, den Weg des Glaubens, der Demut und der Verleugnung des Eigenwillens in vielen Nachtwachen, in Beten, Leiden und Buße gegangen ist, wird er fähig zur Gottesschau (Theoria bzw. Theologia). Denn nur diejenigen, welche reinen Herzens sind, können Gott schauen (vgl. Mt 5, 8). Geradezu leidenschaftlich setzt sich Symeon mit denen auseinander, welche behaupten, daß die Gottesschau nicht oder erst nach dem Tod im jenseitigen Leben möglich sei. Er gesteht aber zu, nicht zu wissen, wo Gott ist, den er sieht, wie groß, wie beschaffen. „Er begnügt sich daher mit der Tatsache der Schau..., ist aber zugleich davon tief überzeugt, daß in der Gotteserkenntnis das Glück des Lebens zu suchen ist."[16] Die Gottheit bleibt in ihrem Wesen dem natürlichen Erkenntnisvermögen des Menschen verborgen, wird aber durch den Hl. Geist geoffenbart. Der Geist gewährt Einblick in Gott, wie er es will. Die Gottesschau ist also ein Geschenk. Der Geist hebt durch die Erleuchtung den Menschen auf eine höhere Stufe über den einfachen Zustimmungsglauben hinaus. Der vom göttlichen Licht erleuchtete Mensch, von Gott selbst unterwiesen, „bedarf keines irdischen Lehrers mehr, mag er selbst auch ganz ungebildet im weltlichen Sinn sein, wie man es Symeon vorgehalten hat."[17] Da Geistiges nur auf geistige und Göttliches nur auf göttliche Weise erkannt werden kann, verwandelt Gott den Geist des Menschen, taucht ihn in sein göttliches Licht, vereinigt sich mit ihm und schenkt ihm dadurch eine neue Weise des Erkennens. Durch diesen Vorgang ist der durch göttliche Einwirkung verwandelte Geist (Nous) des Menschen zum Träger der Lichtvision geworden. Als Organ für die Aufnahme der göttlichen Lichtstrahlen dienen ihm die geistlichen Sinne, die vom göttlichen Pneuma erleuchtet werden. Das göttliche Licht umfließt den Seher so wie einst Christus vom Taborlicht umgeben worden ist.

Symeon kennt drei Stufen der Gottesschau. Die unterste Stufe ist die Schau Gottes in den körperlichen Dingen. „Nun sehen sie nicht mehr das Sinnenfällige auf sinnhafte

---

[15] S. dazu G. *Bardy*, Art. Apatheia, Dictionaire de Spiritualité, Ascetique et Mystique 1 (Paris 1937), S. 727-746.

[16] *W. Völker*, Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen. Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik, Wiesbaden 1974, S. 297-298.

[17] *Völker*, a.a.O., S. 303.

Weise, so wie eben ein Mensch es sieht; sondern wie einer, der schon über dem Menschen steht, schauen sie Sinnliches und Körperliches auf geistige Weise, als Gleichnisse der unschaubaren Dinge ... Auch hören sie nicht mehr, sobald einer spricht, die Stimme eines Menschen oder auch vieler Menschen, sondern einzig die Stimme des lebendigen 'Wortes.'"[18] Der neue Mensch nimmt hinter diesen Dingen den Logos oder Gott wahr.

Ungleich höher ist die zweite Stufe. Hier schaut der Mensch Gott in der eigenen Seele. Sie ist ja nach dem Bild des dreieinigen Gottes geschaffen. Diese Ebenbildlichkeit gibt sich dem von Sünden und Leidenschaften Gereinigten zu erkennen. Der göttliche Geist wird der Seele eingehaucht und Gott wohnt wesenhaft in ihr.

Die dritte Stufe der Gottesschau ist die höchste. In ihr wird Gott der Dreieinige selbst geschaut. Dieses Schauen bedeutet höchstes Glück und höchste Seligkeit. „Ein so begnadeter Mensch sieht sich umkleidet mit der Gnade des Heiligen Geistes wie mit einem königlichen Gewand...Er erfährt eine völlige Umwandlung an sich selber: Von Licht getragen und von Licht umgeben wird er zu großem Lichte hingeführt. In diesem Licht, oder besser - meint Symeon - aus diesem Licht sieht er die Wandlung an sich geschehen: 'Eine neue Wandlung ließ er mich erkennen, ja, gewandelt hat er mich, mich neugestaltet von der Verderbtheit mich befreit und gänzlich mich...dem Tod enthoben, unsterblich Leben mir gegeben, mich von der Welt geschieden, die vergehen wird..., mit einem stofflos-lichten Kleide mich bekleidet..."[19]. Symeon gibt bei der Schilderung der Gottesschau zu bedenken, daß Gott niemals begriffen werden kann und immer der ganz Andere bleibt. Die Erkenntnis Gottes in der Gottesschau bewirkt die Vereinigung mit Gott. Symeon bezeugt diesen Zustand: "Mit ihm vereint, erheb ich über Himmel mich: Auch weiß ich, daß dies wahr und sicher ist. Wo aber dieser Körper dann, das weiß ich nicht. Ich weiß, daß der herniedersteigt, der unbeweglich ist. Ich weiß, daß den ich schaue, der unschaubar ist. Ich weiß, daß der mich an sich nimmt, der weit von aller Kreatur entfernt ist. In seinen Armen weiß ich mich versteckt und außer aller Welt mich dann entdeckt...Und während ich im Leben lebe, weiß ich, daß das ganze Leben in mir herrscht und blüht, daß ich nicht sterben werde..."[20]. Die Gottesschau führt zur Vereinigung des Mysten mit Gott, zur Heilung des Menschen und zur Verwandlung des Leibes, der in das Gewand der Gottesherrlichkeit gekleidet und mit der Unsterblichkeit umhüllt wird. Die Vereinigung mit Gott bewirkt die Auferstehung mit Christus und ermöglicht die mystische Schau seiner Auferstehung. Symeon vergleicht die Vereinigung der Seele des Mystikers mit Gott mit der Vereinigung eines Brautpaares. Er ist also vertraut mit der Brautmystik wie zeitgenössische Mystiker des Abendlandes.[21] Auf diese Weise kann die Mystik als Bindeglied zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens wirksam werden.

Ziel der Vereinigung mit Gott ist die Vergöttlichung des Menschen. Das bedeutet nicht die Wesensverwandlung des Menschen, sondern die Einbeziehung des Menschen als solchen in die Lebensgemeinschaft mit Gott. Die Vergöttlichung des Menschen ist

---

[18] *H. M. Biedermann*, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen (949-1022) (Das östliche Christentum, N. F. 9), Würzburg 1949, S. 97.

[19] *H. M. Biedermann*, a.a.O., S. 100.

[20] *H. M. Biedermann*, a.a.O., S. 103.

[21] Vgl. zur abendländischen Brautmystik *Kurt Ruh*, Geschichte der abendländischen Mystik, bes. Bd. II, Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit, München 1993.

aber nur aufgrund der Menschwerdung des Gottessohnes möglich. Hier wird das Geheimnis des wunderbaren Tausches offenbar, das bereits die Kirchenväter wie Athanasius angesprochen haben: Gott wurde Mensch, damit der Mensch göttlich werde. Symeon ist also in der Tradition der Väter beheimatet. Von ihm ging aber auch eine, wenn auch nicht allzu große Wirkung auf die nachfolgende Zeit aus. Zunächst ist sein Schüler Niketas Stethatos den geistigen Spuren seines Lehrers gefolgt. Sodann hat die Philokalie des Nikodemos Hagioreites, welche im Jahre 1782 in Venedig erschienen ist, einige Passagen aus den Schriften des Neuen Theologen aufgenommen.

III. Gregorios Palamas (1296/7-1357/9)

1. Leben

Die Lebensgestaltung und die an seine Um-und Nachwelt vermittelte Gotteserfahrung des Gregorios Palamas weisen gewisse Ähnlichkeiten mit Symeon dem Neuen Theologen auf, obwohl beide zeitlich gut 300 Jahre auseinander liegen. Wie dieser entstammte auch Gregorios Palamas einer vornehmen Familie. Sein religiös veranlagter Vater Konstantin Palamas leistete am kaiserlichen Hof seine Dienste als Senator und Prinzenerzieher.

Da Konstantin für seinen Sohn die Beamtenlaufbahn vorgesehen hatte, schickte er ihn zum Studium an die kaiserliche Universität in Konstantinopel, wo Gregorios auch die aristotelische Logik studierte. Im Alter von 20 Jahren, nach dem Tod seines Vaters, der Mönch geworden war, und nach dem Klostereintritt seiner Mutter und seiner Schwestern, brach Gregorios die Studien ab und schloss sich zusammen mit seinen zwei jüngeren Brüdern den Athosmönchen an, die seine Familie geistlich betreut hatten. Zuerst lebte er für drei Jahre in einer kleineren Mönchsgemeinschaft, ging dann in die große Lawra und lebte bis zur Vertreibung vom Athos durch die Türken im Jahre 1325 wieder zwei Jahre in der Einsamkeit, wo er sein monastisches Leben nach der Lehre des Gregorios Sinaites ausrichtete. Auf dem Athos hatte er während neun Jahren die hesychastische Gebetspraxis und damit auch das Jesusgebet kennengelernt und eingeübt. Als neue geistliche Heimat bot sich ihm Thessaloniki und dann die Einsamkeit der makedonischen Berge bei Berrhoia an, wo er in einer Klostergemeinschaft lebte und mit 30 Jahren die Priesterweihe empfing. Da serbische Heerscharen durch ihre Streifzüge die Gegend unsicher gemacht hatten, kehrte er 1331 wieder auf den Athos zurück in eine Einsiedelei in der Nähe der großen Lawra. Für kurze Zeit war er auch Hegoumenos, d. h. Abt der großen Lawra. Dort begann er seine Tätigkeit als theologischer Schriftsteller. Diese führte zur Auseinandersetzung mit dem durch Aristoteles und Ps.-Dionysios Areopagites geschulten griechischen Mönch Barlaam aus Kalabrien. Einen Streitpunkt bildete zunächst die Frage nach der Beweisbarkeit der Dogmen über die Hl. Dreifaltigkeit, dann aber betrafen die Auseinandersetzungen die Gebetspraxis der Hesychasten und die Frage, ob der Mensch das „ungeschaffene Taborlicht" schauen könne.

In seinen Triaden verteidigt Palamas die Schau des ungeschaffenen Taborlichtes. Bei seiner Auseinandersetzung mit Barlaam unterscheidet Gregor zwischen dem unerkennbaren Wesen und den sich mitteilenden Energien Gottes. Da er im weiteren Verlauf der Auseinandersetzungen in Triade III auch die unerschaffenen Energien als Gottheit bezeichnet und nach Ansicht Barlaams die Einfachheit Gottes geleugnet

hatte, wurde die Angelegenheit im Jahre 1341 vor die Synode gebracht. Diese gab Palamas recht und verurteilte Barlaam. Als dieser nach Italien heimkehrte, gingen die Streitigkeiten nun mit dem neuen Gegner des Palamas, Gregorios Akindynos, weiter. Im Jahre 1344 wurde Palamas wegen Verletzung der von der Synode auferlegten Schweigepflicht von Patriarch Johannes Kalekas exkommuniziert, jedoch 1347 unter dem neuen Patriarchen Isidoros rehabilitiert und zum Erzbischof von Thessaloniki ernannt. Doch erst nachdem Kantakuzenos die Stadt im Jahre 1350 erobert hatte, konnte Palamas sie betreten. Eine Synode (1351) exkommunizierte alle Gegner des Palamas und erklärte den „Palamismus", d. h. die Lehre des Palamas, als rechtgläubig. Im Jahre 1354 wurde Palamas von den Türken gefangengenommen, aber ein Jahr später wieder losgekauft. Auseinandersetzungen gab es auch noch mit Nikephoros Gregoras. Am 14.11.1357 bzw. 1359 - die Angaben der Jahreszahl schwanken - verstarb Palamas und wurde 1368 von der Orthodoxen Kirche unter Patriarch Philotheos Kokkinos heiliggesprochen.[22] Sein Fest wird alljährlich am 2. Fastensonntag begangen.

2. Werke und Theologie des Gregorios Palamas

Er steht in der Tradition der Kirchenväter und geistlichen Schriftsteller wie z. B. Gregor von Nyssa, Makarios/Symeon, Ps.-Dionysios Areopagites sowie des Johannes Klimakos und Symeon des Neuen Theologen.[23] Das literarische Vermächtnis des Gregorios Palamas ist beachtlich. Es umfaßt 135 Titel.

Kernpunkt der Theologie des Palamas ist die Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes. Mit Hilfe dieser Unterscheidung will Palamas gegen Barlaam die Möglichkeit der Gottesschau beweisen. Beides stößt auf den entschiedenen Widerspruch Barlaams, der auf seine Weise dem aristotelischen und ps.-dionysischen Prinzip der Einfachheit Gottes treu bleibt, das keine Zusammensetzung Gottes duldet. Auch kann es für Barlaam keine Gottesschau geben, da Gott letztlich verborgen ist.

Die von Palamas getroffene Unterscheidung zwischen Wesen und Energie Gottes verletzt nicht das Prinzip der Einfachheit Gottes. Sie führt aber zu der Aussage, daß Gott die ungeschaffenen Energien besitzt, die jedoch nicht zu seinem Wesen gehören. Das Wesen Gottes ist entsprechend apophatischer Theologie das Verborgene, die Energien treten hervor und können vom Menschen wahrgenommen werden. Die apophatische Theologie bleibt nicht nur bei Barlaam, sondern auch bei Palamas, jedoch auf unterschiedliche Weise, erhalten.

Um die Einfachheit Gottes noch in etwa zu retten, bezeichnete Palamas auch die Energien als Gottheit (θεότης). Die Energien müssen göttlich sein, denn sonst gäbe es ja gar keine geistliche Sicht des Taborlichtes und keine Gottesschau. Barlaam bezichtigte daraufhin Palamas, zwischen einer übergeordneten und einer untergeordneten

---

[22] Zur Biographie des Palamas vgl. *G. Podskalsky*, Art. Gregorios Palamas, in: LThK 4 (3. Aufl. 1995), S. 1008-1010 und in: TRE 14, S. 200-206; *J. Kuhlmann*, Gregor Palamas, in: *Ruhbach/Sudbrack*, Große Mystiker, Leben und Wirken, München 1984, S. 142-155, bes. 143-145; zur Theologie des Palamas s. auch *ders.*, Die Taten des einfachen Gottes, Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus (Das Östliche Christentum Neue Folge, 21), Würzburg 1968; *Kl. Dahme*, Byzantinische Mystik, Bd. 2, Salzburg 1995, S. 101; *H. G. Beck*, Kirche und Theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 713.

[23] *J. Meyendorff*, Grégoire Palamas, Défense des saints hésychasts, Introduction, texte critique, traduction et notes (Spicilegium sacrum Lovaniense 30 und 31), Louvain 1959, s. im Register unter References Patristiques, S. 738-746.

Gottheit zu unterscheiden. Gegen solche Vorwürfe verwahrte sich Palamas ganz entschieden. Die Auseinandersetzungen um das Taborlicht und die dazugehörigen theologischen Fragen waren kein ost-westlicher, sondern ein innerbyzantinischer Streit.[24] Insgesamt konzentrieren sich die Einwände der Gegner des Palamas auf drei Fragebereiche: 1. Was ist das sog. „Taborlicht" ? 2. Was ist die „Energeia"? 3. Was sind die Folgen für die Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes?

In den *Triaden* beschäftigt sich Palamas ausführlich mit der Schau des Taborlichtes. Nach Palamas ist der ganze Mensch an der Gottesschau bzw. an der Schau des Taborlichtes beteiligt, weil im ganzen Menschen Gott wohnt. Aufgrund seiner Göttlichkeit ist das Taborlicht zunächst nicht mit irdischen Augen wahrnehmbar, auch wenn die Apostel gewürdigt wurden, es zu schauen (Triade I, 3, 28). Palamas erklärt die Möglichkeit für den Menschen, das Gotteslicht zu schauen. Er sagt: „Weil Gott sich selbst durch die Seele und den Leib des Menschen betrachtet, sieht dieser mit seinen körperlichen Organen das göttliche und unzugängliche Licht. Er hat das Bewußtsein, Licht zu sein und ein Licht zu sehen, das von aller Kreatur unterschieden ist (Tr. I, 3, 36). Er hat durch das Jesus-Gebet ein engelhaftes Sein erreicht, das wie die Engel von dem 'ersten Licht'... direkt erleuchtet wird (Tr. I, 3, 39). So kann Palamas Maximos den Bekenner zitieren: 'Wer sein Herz gereinigt hat, wird nicht nur die Ursachen der Dinge erkennen, die niedriger und zweitrangig sind, sondern er sieht Gott selbst.' (Tr. I, 3, 40). Damit tritt zwar Gott keineswegs aus dem Mysterium heraus, bleibt vielmehr in der göttlichen Finsternis verborgen (Tr. I, 3, 56), aber die Schau des göttlichen Lichtes ist ein Angeld und Vorspiel des Gottesgeschenkes, das den Menschen in der Zukunft erwartet (Tr. I, 3, 37)."[25] Im Taborlicht als Energie sieht Palamas einen Erweis für die reale Existenz Gottes (Tr. III, 2, 24). Die Energien, die als ungeschaffene Kräfte das Dasein Gottes zum Ausdruck bringen, sind keine untergeordneten Götter. Die Energie des Geistes wirkt in der gereinigten Seele wie die Sehkraft im gesunden Auge (Tr. III, 1, 33).

Gregor Palamas umschreibt die Wirkung der >Vergöttlichung< des Menschen in Triade III, 1, 27. Er sagt:

„Über Natur, Tugend und Erkenntnis ist die Gnade der Vergottung unendlich (gemäß dem hl. Maximos) hinaus; denn jede Tugend und die Nachahmung Gottes, die an uns liegt, bereiten auf die göttliche Einigung zwar vor; die Gnade aber vollzieht sie selbst, die unsagbare Einigung. Denn durch sie ist der ganze Gott in den ganz Würdigen, und die ganzen Heiligen sind ganz im ganzen Gott, indem sie ihren Gott ganz ergreifen und als Lohn ihres Aufstiegs zu ihm nur Gott selbst besitzen, ihn, der sich zu ihnen verhält auf die Weise der Seele zum Körper, wie zu eigenen Gliedern, und sie würdigt, in Ihm selbst zu sein."[26]

Bei all dieser durch die Auseinandersetzungen mit den Gegnern bedingten theologischen Argumentation steht für Palamas nicht das Denken über Gott, sondern ist die Gotteserfahrung im Mittelpunkt. So sagt er:

---

[24] Siehe dazu *G. Podskalsky*, Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung (Byzantinisches Archiv 15), München, bes. S. 124-173.

[25] *Kl. Wessel*, Dogma und Lehre in der Orthodoxen Kirche von Byzanz, in: *C. Andresen (Hg.)*, Handbuch der Dogmen und Theologiegeschichte, Bd. 1, Göttingen 1982, S. 384f.

[26] *J. Kuhlmann*, Gregor von Palamas..., S. 148.

„Wenn du eine Stadt noch nicht gesehen hast und an sie denkst: durch das Denken erlebst du sie nicht. So auch bei Gott und dem Göttlichen: durch Denken und Theologisieren erlebst du sie nicht. Es ist wie beim Gold: wenn du es nicht spürbar besitzest, spürbar in Händen hältst und spürbar siehst, magst du tausendmal den Begriff 'Gold' im Verstand haben, du besitzest und siehst darum doch überhaupt kein Gold. Ebenso magst du tausendmal über die göttlichen Schätze nachdenken - wenn du das Göttliche nicht erlebst, nicht mit geistigen, überverständlichen Augen schaust, so siehst du es weder, noch hast du, noch besitzest du etwas Göttliches in Wahrheit. Ich sprach von den geistigen Augen, da sich diesen die Kraft des Geistes nähert. Durch diese sieht man dies, da auch jenes allheilige Schauspiel des göttlichen und überhellen Lichtes selbst die geistigen Augen transzendiert." (Triade I, 3, 34)[27]

3. Der Hesychasmus

Symeon der Neue Theologe und Gregorios Palamas gehören neben vielen anderen geistlichen Vätern einer von Mönchen getragenen spirituellen Bewegung an, die unter der Bezeichnung "Hesychasmus" in die Geschichte der Spiritualität eingegangen ist. Es kann hier nicht der gesamte schriftliche Niederschlag des Hesychasmus berücksichtigt werden. Nachweislich hat der Hesychasmus[28] seine Wurzeln bereits im ägyptischen Mönchtum des 3. und 4. Jahrhunderts. Über die Jahrhunderte hinweg hat sich der Hesychasmus über die neohesychastische Spiritualität des 18.- bis 20. Jahrhunderts den Weg bis in unsere Zeit gebahnt. Maßgeblich dafür war die Sammlung und Übersetzung geistlicher Schriften, die unter der Bezeichnung „Philokalie" (russisch >Dobrotoljubie<) bekannt geworden ist. Der Athosmönch Nikodemos Hagiorites (1748-1819) machte sich die Sammlung dieser Schriften zur Aufgabe. Sie erschien als Buch in Venedig im Jahre 1782. Geistliche Väter der russischen Kirche wie Paisij Veličkovskij (1722-1794) und Feofan der Klausner (1815-1894) haben durch ihre Übersetzertätigkeit zur Ausbreitung der Gedanken des Hesychasmus Entscheidendes in Rußland und Rumänien beigetragen.

Der Begriff des Hesychasmus leitet sich ab von dem griechischen Wort ἡσυχία = Ruhe, Stille. Der Hesychasmus hat aber nichts zu tun mit dem Quietismus. Ganz im Gegensatz zu dieser im 17. Jh. in Spanien (Molinas) und Frankreich entstandenen Richtung, die den Weg des Menschen zur Vereinigung mit Gott darin sieht, daß dieser sich in totaler Passivität Gott überläßt, verlangt der Hesychasmus harte Askese.

Einige Schriften aus der Zeit um Gregorios Palamas machen dies deutlich.

Gregor der Sinaite, der Lehrer des Palamas (1255-1346) beschreibt die Wirkung des Jesusgebetes. „Es verzehrt die Leidenschaften, wie das Feuer die trockenen Dornen. Es bringt der Seele Freude und Wonne und läßt nicht nach links oder rechts abirren, sondern kennt nur einen geraden Weg. In seinem Gemüt rauscht eine Quelle, die erfüllt ist vom lebenspendenden Heiligen Geist."[29] Der Sinaite unterlässt es jedoch nicht, vor den Täuschungen zu warnen, die durch Visionen in die Seele eindringen und sie auf Abwege bringen können.

---

[27] Ebd.

[28] S. zu diesem Stichwort insbesondere *F. v. Lilienfeld*, Art. Hesychasmus, TRE 15, 282-289 mit zahlreichen Quellen-und Literaturangaben.

[29] S. Kleine Philokalie, Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet (Klassiker der Meditation), Zürich, Einsiedeln, Köln 1976, S. 167.

Auch die Zenturie (d. h. 100 Kapitel) des Kallistos und Ignatios (Ende des 14. Jh.) spricht vom Jesusgebet. Dieses ist bekannt unter der Formel: „Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner." Jedoch, so einfach das Gebet klingt, so mühsam ist seine Einübung unter der Anleitung eines erfahrenen geistlichen Meisters. Die Kapitel 19 bis 24 beschreiben die Technik des richtigen Atmens und der Einübung des Jesusgebetes. Der Verstand soll zur Vorbereitung auf das Herzensgebet von den Einzeldingen abgezogen und in sich gesammelt werden. Diese Forderung hatte auch Symeon der Neue Theologe erhoben. Ähnlichkeiten mit der Meditationstechnik des Buddhismus und der Philosophie des Ps.-Dionysios Areopagites werden in Kap. 19-24 der Zenturie sichtbar.

Das Herzensgebet soll frei sein von eigenen Gedankenüberlegungen, vielmehr soll der Beter in seinem Denken mit Jesus vereint sein. Aus dem andauernd wiederholten Gebet entsteht nach dem Zeugnis vieler geistlicher Väter ein spirituelles Feuer in der Seele, welches die Herabkunft der Feuerflamme des Hl. Geistes ermöglicht. (Kap. 54) Diese durch das Gebet erzeugte spirituelle Wärme führt den Menschen zur Erleuchtung, freilich unter der Voraussetzung, daß er beim Gebet und beim Denken an Gott Ausdauer zeigt und die geistliche Nüchternheit (νῆψις) bewahrt (Kap. 55 und 56). "Und er gelangt zu einer solchen Stufe, daß er klar erkennt, daß Gott ihn liebt und daß das ganz göttliche Gnadenlicht nach seiner Wesenheit ihm innewohnt und in ihm sich offenbart."[30] Es wohnt nicht mehr bloß die >Energie<, sondern vielmehr das >personifizierte Licht<, nämlich Christus, in der Seele des immerwährenden Beters. Jedoch warnt der geistliche Verfasser vor einer falschen Erleuchtung, deren Aufklärung eines erfahrenen Lehrers bedarf. (Kap. 61-63) Im Zusammenhang damit spricht er ähnlich wie bereits Gregor der Sinait Warnungen vor ungeziemenden Phantasiegebilden aus und ermahnt dazu, sich von diesen wie von allen bildhaften Eindrücken und von den Gedanken zu reinigen. (Kap. 64-65) Wenn sich der Geist von den Sinneseindrücken losgesagt hat, kehrt er in sich selbst zurück und schreitet fort zur Betrachtung Gottes. So gelangt er zur Vereinigung mit Gott und zur Ruhe. Allerdings wird auch festgestellt, daß die Erlangung der Leidenschaftslosigkeit und die Beschäftigung mit den „körperlosen Gedankendingen" (Kap. 72) noch nicht die Vereinigung mit Gott im Gebet sicherstellt. Eine weitere Gefahr besteht in den Trugbildern, die sogar das Aussehen Christi oder eines Engels besitzen können. Daher mahnen die geistlichen Schriftsteller, den Geist stets „farb- und gestaltlos, ohne Bilder und Darstellungen" (Kap. 73) zu bewahren. Auch wenn sich leibliche Sorgen mit dem Gebet vermischen, geht die rechte Gebetshaltung verloren. Dagegen erweisen sich Demut, Liebe und Barmherzigkeit als Waffen des Beters gegen das Böse. In Kap. 76 spricht die Zenturie von der Schau des göttlichen Lichts, das für den Menschen zugleich mystisches Dunkel ist, weil Gott in unzugänglichem Lichte wohnt (1 Tim 6, 16). Nicht das Auge, sondern der Verstand (διάνοια) kann die Schönheit Gottes schauen. Diese Fähigkeit aber setzt die Reinigung des Herzens voraus. In Kap. 90 ist von der Geistesschau die Rede, die weder durch die Beschäftigung mit äußeren Dingen noch durch den Tod unterbrochen wird.

Gegen Ende der Zenturie (Kap. 99) wird festgestellt, daß der beschriebene geistliche Weg viele Bezeichnungen hat, wie z. B. das in Christus verborgene Leben, Gottes-

[30] *A. A. Ammann*, Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus (Das östliche Christentum 3/4), Würzburg 1948, S. 136; Kap. 60: *PG* 147, 744 A.

schau oder übernatürliche Vergöttlichung. Am Schluss (Kap. 100) warnen die Verfasser der Zenturie vor Unachtsamkeit, denn es geht darum, dem zu dienen, der uns aus der Gewaltherrschaft des Todes befreien will.

Ein anderer byzantinischer Mystiker, Kallistos Kataphygiotis (14./15. Jh.) bringt den Namen Gottes mit der Schau (theoria) in Beziehung. Er sagt:

„Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch; was aus dem Geist geboren ist, ist Geist (Joh 3, 6). Wenn also der aus dem Geist Geborene Geist ist, so heißt dies, daß er nach dem ihn zeugenden Geist Gott sein wird; denn wahrer Gott ist der Geist, durch den gnadenhaft der des Geistes teilhaftige Mensch geboren wurde. Ist dieser aber Gott, dann ist er notwendig ein Schauender; denn vom Schauen (theoria) hat Gott die Benennung (theos). Wer also nicht schaut, hat die geistliche Geburt und Teilhabe am Geist noch nicht empfangen, oder hat sie zwar erworben, aber unwissend die Fähigkeit zur Beschauung verloren, und sich unerfahren von den geistlichen Strahlen der Gerechtigkeitssonne abgewandt. Er war des göttlichen Vermögens teilhaftig, bleibt aber dieser Wirkkraft leider beraubt, obwohl er nach Heiligkeit strebt."[31] Inwiefern wird der aus Gott Gezeugte Gott? Es kann sich nach Kallistos Kataphygiotes nicht um eine Wesensverwandlung des Menschen handeln, sondern um die Verwandlung seines Wirkens. Der aus Gott Gezeugte vollbringt die Werke Gottes. Diese Unterscheidung hat ihre Grundlage wohl in der von Palamas getroffenen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes. Gottähnlichkeit und Vereinigung mit Gott sind Voraussetzungen für die Fähigkeit zur Gottesschau. Das Verlassen des Vielfältigen der materiellen Welt, das Aufgeben des Denkens und Sprechens, der Eintritt in das Schweigen sowie die Erhebung des menschlichen Geistes zur bild- und gestaltlosen Beschauung führen zur Schau des göttlichen Dunkels und des aus ihm hervorstrahlenden ewigen Lichtes. Wenn der Mystiker „durch Gottesschau immer an göttlichen Stätten verweilt während er alles um Gott im gleichen geistlichen Hinblicken einfaltig zu schauen begehrt: dann tritt er in die göttliche Stille ein, genießt den tiefen Frieden Gottes und die heilige Ruhe des Herzens in Christus Jesus, unserem Herrn."[32]

Der Hesychast Theognostos (etwa 13.-14. Jh.) gibt dem einen praktischen Rat, der nach der Gottesschau strebt. Er sagt: „Wenn du der geistigen Schau des Göttlichen gewürdigt werden willst, dann ergib dich zunächst einem friedvollen Leben in Stille; darauf bemühe dich, sowohl dich wie auch Gott kennen zu lernen. Wenn du so zu einem reinen, von Leidenschaften ungestörten Zustand gelangst, dann hindert nichts deinen Geist, gleichsam in einem leisen Säuseln (vgl. 1 Kön 19, 12), den für alle Unsichtbaren wahrzunehmen...."[33] Das Säuseln in 1 Kön 19, 12 erinnert an die Gotteserfahrung, die der Prophet Elias machen durfte, nachdem er im Dienst für Gott sein Leben aufs Spiel gesetzt hatte. Gott begegnete ihm nicht in der Gewalt der Elemente, sondern er schaute ihn im Säuseln des leichten Windes.

Die Texte der Mystiker machen deutlich: Der Weg zu Gottesschau und Lichtvision ist steil und nicht ohne Gefahren. Aber nicht nur die Bemühungen des Menschen um die Reinigung seiner Seele, sondern vor allem die Gnade Gottes ermöglicht den Zugang zum Unzugänglichen.

---

[31] Byzantinische Mystik, Ein Textbuch aus der „Philokalia" ausgewählt und übersetzt von *Kl. Dahme*, Bd. 2, Salzburg 1995, S. 123 f.

[32] A.a.O., S. 133

[33] A.a.O., Bd. 1, Salzburg 1989, S. 176.

Philipp Melanchthon und der christliche Osten

Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen

von Daniel Benga, Bukarest

In einer Trauerrede rühmte Jakob Heerbrand seinen Lehrer Philipp Melanchthon folgendermaßen: „Um unseren Philipp zu hören, sind von allen Gegenden Deutschlands, was sagte ich Deutschlands, vielmehr von fast allen Provinzen und Königreichen ganz Europas, aus Frankreich, England, Ungarn, Siebenbürgen, Polen, Dänemark, Böhmen, auch aus Italien, ja auch aus *Griechenland* zu allen Zeiten Studenten in sehr großer Zahl nach Wittenberg zusammengeströmt, weil sie vom Ruf seines Namens angelockt wurden."[1] Aber nicht nur Studenten wurden von seinem wissenschaftlichen Ruf nach Wittenberg angelockt, sondern auch viele Diplomaten und Gelehrte jener Zeit wollten den berühmten Humanisten aus Wittenberg kennenlernen.[2] Anläßlich des 500. Jubiläums der Geburt Melanchthons wurden verschiedene Aspekte seines Lebens und seiner Tätigkeit in über 100 Büchern, Aufsätzen und Studien gewürdigt.[3] Trotz dieser Menge von Untersuchungen, wurde m. W. nur ein einziger Aufsatz der Beziehung Melanchthons zu den Ostkirchen und zu den orientalischen Christen gewidmet.[4]

Unter den Besuchern, die oftmals bei Melanchthon im Haus untergebracht wurden,[5] befanden sich auch einige Orthodoxe, eine Tatsache, wie es, wie wir oben gesehen haben, schon Jakob Heerbrand bekannt war.

In der vorliegenden Studie kommen nur die orthodoxen Humanisten, Theologen oder Laien, die mit Melanchthon irgendwie, irgendwo und irgendwann in Beziehung getreten waren, in Betracht. Nach einer sehr kurzen Darstellung der bis heute bekann-

---

[1] Corpus Reformatorum (abgekürzt: CR), 10, 301. Hinsichtlich der Beziehungen und des Einflusses Melanchthons in verschiedenen Ländern Europas siehe: *Stefan Rhein*, Melanchthon und Europa. Eine Spurensuche, in: *Jörg Haustein (Hg.)*, Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 46-63.

[2] Vgl. *Robert Stupperich*, Melanchthon und der deutsche Osten, in: *Gabriel Adriányi* und *Joseph Gottschalk (Hgg.)*, Beiträge zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, Festschrift für Bernhard Stasiewski, Köln-Wien 1975, S. 85.

[3] Eine Liste dieser Studien bietet: *Heinz Scheible*, Philipp Melanchthon, der Reformator neben Luther, in: Erinnerungen an Melanchthon. Beiträge zum Melanchthonjahr 1997 aus Baden, hrsg. vom Vorstand des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landskirche in Baden, Karlsruhe 1998, S. 43-53.

[4] *Reinhard Slenczka*, Melanchthon und die orthodoxe Kirche des Ostens, in: *Jörg Haustein (Hg.)*, Philipp Melanchthon. Ein Wegbereiter für die Ökumene, Göttingen 1997, S. 98-120.

[5] Melanchthon war nicht nur wegen seiner Gelehrsamkeit berühmt, sondern auch durch seine Gastfreundschaft, mit der er Besucher aus dem Osten empfing, beriet und unterbrachte. Vgl. *Robert Stupperich*, a.a.O., S. 85.

ten und mehrmals untersuchten Beziehungen Melanchthons zu den Orthodoxen, in der weiterführende Literatur zu einer erwünschten Vertiefung angegeben wird, werden zum ersten Mal zwei bis heute unberücksichtigte Begegnungen Melanchthons mit Orthodoxen geschildert.

Auf diese unbekannten Episoden aus den Beziehungen Melanchthons zu den orthodoxen Griechen bin ich zufällig bei einer Suche nach den Briefen Melanchthons, in denen seine Korrespondenz mit Antonios Eparchos erwähnt wird[6], im „Corpus Reformatorum" gestoßen. Mit der Hilfe der Regesten des Briefwechsels Melanchthons, die von Heinz Scheible herausgegeben wurden[7], konnte ich weitere Briefe entdecken, die in enger Beziehung zu unserem Thema stehen.[8]

1. Die bis heute bekannten Beziehungen Melanchthons zu den Orthodoxen. Ein kurzer Überblick

Philipp Melanchthon ist chronologisch gesehen der erste Reformator, über den wir mit Sicherheit wissen, daß er persönliche Kontakte mit Orthodoxen hatte.[9] Was schon von Anfang an hervorgehoben werden muß, ist die Tatsache, daß alle seine Beziehungen zu Orthodoxen nicht aus eigener Initiative entstanden sind, wie es sonst fast überall in den Beziehungen zwischen dem Luthertum und der Orthodoxie im 16. Jahrhundert der Fall war, sondern die Beziehungen wurden immer von Orthodoxen angeregt, die entweder ihm geschrieben haben, oder ihn in Wittenberg besucht haben.

Unter den Humanisten, die mit Philipp Melanchthon im Briefwechsel standen, befindet sich auch der griechische orthodoxe, in Venedig lebende, Gelehrte Antonios Eparchos.[10] Die Bedeutung des Briefwechsels Melanchthons mit dem griechischen

---

[6] Siehe Kapitel 1.

[7] *Heinz Scheible (Hg.)*, Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe, Bände 1-8, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977-1995 (abgekürzt: MBW).

[8] Nachdem ich diesen Aufsatz zu Ende geschrieben habe, wurde mir von Herrn Dr. Rudolf Keller ein Hinweis auf eine Empfehlung Andreas Osianders und Veith Dietrichs für Franziscus Magera und auf einen kleinen Aufsatz von Herrn Martin Hein im Hinblick auf das Schicksal von Franziscus Magera gegeben, wofür ich ihm herzlich danken möchte. Infolge dieses Hinweises habe ich eine kleine Bearbeitung des Kapitels 2.1 durchgeführt, um auch die Entdeckungen von Herrn Martin Hein verwenden zu können.

[9] Es ist bis heute unklar, ob der Gelehrte aus der Moldau, der im Jahr 1532 Martin Luther in Wittenberg besucht hat, um zusammen mit ihm eine deutsch-rumänisch-polnische Ausgabe des Neuen Testaments vorzubereiten, ein Orthodoxer war oder nicht. Die Nachricht über den Besuch dieses Gelehrten in Wittenberg findet sich in den Briefen Nicolai Pflugers, die 1952 in Posen veröffentlicht wurden. Der Inhalt des Briefs lautet wie folgend: „Dives quidam doctor ex Walachia, vir canus, qui non germanice, sed latine et polnice loquitur, venit Wittembergam, ut videat audiatque Martinum Lutherum, vultque quattuor Evanghelia et Paulum in lingua walachica, polnicaque et theutonica excudi curare, quasi Cracoviae in Universitate tam eruditi doctores non sint. Miror tamen senem doctorem sic infatuari a seductore isto et tam longe ex sua provincia Wittembergam evocari. Datum feria 2 post Laetare 1532." ACTA TOMICIANA, Tomus quartus decimus (XIV) epistolarum, legationum, responsorum, actionum et rerum gestarum serenissimi principis Sigismundi Primi Regis Poloniae Magni Ducis Lithuaniae, 1532, edidit Vladislaus Pociecha, Posnanie, 1952, S. 202-203 in Polnisch und Lateinisch.

[10] Antonios Eparchos war ein griechischer Adliger und wurde 1492 auf der Insel Korfu geboren. Um zu promovieren, begab er sich nach Venedig, wo er Schüler des Arsenios Apostolos wurde. Im Jahre 1520 wurde Eparchos durch die Bemühungen seines Verwandten Janos Laskaris Leiter der griechischen Akademie in Mailand. Später gründete er in Venedig unter dem Schutz der venezianischen Regierung eine Privatschule, wo er griechisch unterrichtete. Von Venedig aus hat er 1543 sein Schreiben an Melanchthon gerich-

Gelehrten liegt darin, daß er dazu beigetragen hat, „eine klare Scheidung zwischen dem politischen und dem religiösen Aspekt der Reformation herbeizuführen, die ökumenische Verpflichtung der Reformation zu stärken, gleichzeitig aber auch ausdrücklich auf evangelischer Seite den Vorrang des Religiösen vor dem Politischen und die primär religiöse Begründung der Reformation gegenüber den politischen Gesichtspunkten des „neutralen" Griechen zu unterstreichen."[11]

Ein anderer Grieche, der mit Melanchthon in Korrespondenz stand und sich in den Jahren 1550 und 1556 in Wittenberg aufhielt[12], war der auf der Insel Rhodos um 1520 geborene Adlige Jakobus Heraklide Despota.[13] Es ist höchstwahrscheinlich, daß Jakobus Heraklide von Melanchthon für die reformatorische Lehre gewonnen wurde.[14] Im Jahr 1561 gelang es diesem Griechen, die Herrschaft in der Moldau zu übernehmen, wo er bei den orthodoxen Walachen den Protestantismus einzuführen versuchte; ein Versuch, den er mit seinem Leben bezahlen mußte.[15]

Ein dritter Orthodoxer, der sich 1559 sechs Monate bei Melanchthon im Hause aufhielt, war der serbische Diakon Demetrius.[16] Dieser erzählte Melanchthon von

---

tet. Er ist im Jahre 1570 oder 1571 gestorben. Mehr über sein Leben und Werk bei: *Emilé Legrand*, Bibliographie Hellénique au description raisonnée des ouvrages publiés en grec par des Grecs aux XV ^e^ et XVI ^e^ siècles, accompagnèe de notices biographiques, tables chronologiques, notes, documents et index, Tome I, Paris, 1962, S. CCX-CCXXVII. Antonios Eparchos schrieb am 22. Februar 1543 Melanchthon einen Brief, in dem er ihn vor der Bedrohung des christlichen Europa durch die Türken warnte. Der Brief des Eparchos an Melanchton wurde im Jahr 1584 von Martin Crusius in griechischer Sprache veröffentlicht: *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 543-545. Eine deutsche Übersetzung dieses Briefes befindet sich bei: *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Marburg 1949, S. 6-12. Vgl. auch *A. Tillyrides*, A Historic Document: An Epistle of Antonios Eparchos (1491-1571) to Philip Melanchton (1497-1560), PBR 3 (1984) 101-112. In Bezug auf die Antwort Melanchthons und auf den weiteren Verlauf der Korrespondenz vgl. *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz..., S. 4-33.

[11] *Ernst Benz*, a.a.O., S. 33.

[12] Über seine Beziehungen und Korrespondenz mit Melanchthon siehe: *Ernst Benz*, a.a.O, S. 34 ff. *Hans Petri*, Jakobus Basilikus Heraklides, Fürst der Moldau, seine Beziehungen zu den Häuptern der Reformation in Deutschland und Polen und seine reformatorische Tätigkeit in der Moldau, *ZKG* 66 (1927), [Neue Folge: IX], 109 ff.; *Johannes Karmiris*, Luther und Melanchthon über die Orthodoxe Kirche, *Kyrios* 6 (1966) 155-156.

[13] Eine das ganze Material umfassende Biographie fehlt. Die Quellen über sein Leben sind in folgenden Quellensammlungen zusammengetragen: *Emilé Legrand*, Deux vies de Jaques Basilicos Seigneur de Samos, Marquis de Paros, Comte Palatin et Prince de Moldavie..., Paris 1889; *Nicolae Jorga*, Nouveaux matériaux pour servir à l'histoire de Jaques l'Héraclide dit le Depote, prince de Moldvie, Bucarest 1900.

[14] In einem Empfehlungsschreiben an den dänischen König schrieb Melanchthon am 1. Juni 1556: „Denn er ist grekischer Sprach wohl geübt, auch wohl gelehrt, und hat in Mathematica ziemlichen Verstand, hat auch guten Vestand christlicher Lehr und ist der Lehre in unsern Kirchen zugethan." CR 8, 770. Der Text dieses Briefes auch bei: *Emilé Legrand*, Deux vies de Jaques Basilicos..., Paris 1889, S. 279.

[15] Zu diesen Ereignissen siehe: *Şerban Papacostea*, Nochmals Wittenberg und Byzanz: Die Moldau im Zeitalter der Reformation, *ARG* 61 (1970) 254 ff. *Hans Petri*, Jakobus Basilikus Heraklides..., S. 109 ff. und neulich *Maria Crăciun*, Protestantism and Orthodoxy in sixteenth-century Moldavia, in: *Karin Maag (Hg.)*, The Reformation in Eastern and Central Europe, Suffolk 1997, 127 ff.

[16] Über Demetrius besitzen wir nur wenige historische Quellen, dennoch können wir sein Leben in großen Zügen schildern: Seiner Abstammung nach war Demetrios Serbe. Er war ein Schüler des Hermodoros Lestarchos und hatte als Mitschüler und Freund den Jakob Heraklide Despota. Später wurde er Sekretär des Woiwoden der Walachei. In diesem Lebensabschnitt war er wahrscheinlich in Siebenbürgen zum ersten Mal mit dem Protestantimus in Berührung gekommen. Später ging er nach Konstantinopel, wo er, zum Diakon geweiht, drei bis sechs Jahre lang gewirkt hat. Von Konstantinopel reiste er nach Serbien und dann nach

dem Zustand der griechischen Kirche unter türkischer Herrschaft und sprach mit ihm über theologische Lehren der Ostkirche.[17] Durch die Vermittlung dieses Diakons versuchte Melanchthon ein theologisches Gespräch mit dem Patriarchen von Konstantinopel zu Stande zu bringen, indem er diesem einen Brief und die griechische Übersetzung der Confessio Augustana schickte.[18] Ob der Brief seinen Empfänger erreicht hat, bleibt bis heute unklar, da dieser Versuch Melanchthons ohne eine Antwort von Seiten des Patriarchen geblieben ist.

2. Zwei neue unbekannte Episoden der Beziehungen Melanchthons zu den Orthodoxen

Hinsichtlich der Beziehung Melanchthons zu den Orthodoxen kann man feststellen, daß sich der Stand der Kenntnisse in diesem Bereich immer mehr verbessert hat. Nachdem in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts behauptet wurde, daß „Heraclides wohl die erste Persönlichkeit aus der griechischen Welt gewesen sei, die in den Gesichtskreis der deutschen Reformatoren trat“[19], wurde diese Behauptung in den 40er und 50er Jahren revidiert. Ernst Benz stellte fest, daß die erste Begegnung Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen im Briefwechsel des deutschen Reformators mit Antonios Eparchos aus Venedig bestanden hat.[20] Den Ergebnissen der Forschungen von Ernst Benz wird in Bezug auf die Begegnung zwischen der Orthodoxie und dem Luthertum im 16. Jahrhundert bis heute in allen Untersuchungen vertraut.[21]

Nach dem bisherigen Stand der Forschung wird also immer noch geglaubt und behauptet, daß die erste Begegnung Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen - zwar nur in einem Briefwechsel - die Korrespondenz mit Antonios Eparchos und die erste persönliche Begegnung mit einem orthodoxen Griechen jene mit Jakob Heraclide Despotes war.[22]

Siebenbürgen, um sich von dort aus nach Deutschland zu begeben. So kam Demetrios im Mai 1559 nach Wittenberg, wo Melanchthon ihn bei sich als Gast vom 20. Mai bis Ende September 1559 aufnahm. Hier wurde er von Melanchthon für die reformatorischen Ideen gewonnen. Danach ist er durch Deutschland, Ungarn, Siebenbürgen, die Moldau, Österreich und Venetien gereist. Sein Lebensende bleibt im Dunkeln. Siehe zu Einzelheiten: *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz..., S. 59-93 und *Johannes Karmiris*, Luther und Melanchton..., S. 156-173; *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 249, 264, 557; *Ivan Kostrencic (Hg.)*, Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559-1565, Wien 1874, 39, 41-46, 53, 60-61, 68 und CR 9, Nr. 6763, 6764, 6827, 6832, 6847, 6853.

[17] Am 29. Mai 1559 schrieb Melanchthon an Alberto Hardebergio: „Est hic nobiscum Hungarus, qui triennio fuit Diaconus Constantinopoli, ac multa de Ecclesiis in Asia narrat.“ CR 9, 827.

[18] Der Text des Briefes Melanchthons an den Patriarchen: CR 9, 921-924.

[19] *Hans Petri*, Jakobus Basilikus Heraklides..., S. 108.

[20] „Hatte die erste Begegnung Melanchthons mit einem orthodoxen Griechen (Antonios Eparchos) zur Abgrenzung..., so führt die zweite Begegnung mit einem Griechen dazu... Dieser Grieche war Jacobus Heraclide Despota.“ *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz..., S. 34.

[21] Vgl. die Studien aus den 80-er Jahren: *Gunnar Hering*, Orthodoxie und Protestantismus, *JÖB* 31/2 (1981) 830; *Oskar Wagner*, Reformation und Orthodoxie in Ostmitteleuropa im 16. Jahrhundert, *ZOF* 35 (1986) 23-26; *Dorothea Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie. Der ökumenische Briefwechsel zwischen der Leitung der Württembergischen Kirche und Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel in den Jahren 1573-1581, Göttingen 1986, S. 21-22.

[22] Zu den beiden Episoden vgl. Kap. 1. Eine Ausnahme ist das Studium von *Martin Hein*, Das Schicksal des Franz Magera. Ein Beitrag zum Verhältnis von Reformation und Türkenkriegen, *ARG* 73 (1982) 308-313. Der Verfasser erkennt aber nicht, daß es sich im Fall von Melanchthon um eine erste Begegnung mit

2.1 Der griechische Professor Franciscus Magera aus Patras und seine Begegnung mit Melanchthon in Regensburg im Jahr 1541

Die im Folgenden zu schildernde Episode wird zeigen, daß die erste persönliche Begegnung zwischen einem lutherischen Reformator und einem Orthodoxen nicht die im Jahr 1550 in Wittenberg erfolgte zwischen Melanchthon und Jakob Heraklid war, sondern das Treffen Melanchthons mit dem griechischen Professor Franciscus Magera aus Patras[23] in Regensburg im Jahr 1541. Dadurch ist dieses, das dem bis heute bekannten Anfang der Beziehungen der Reformatoren mit den Orthodoxen um fast zehn Jahre vorausgeht, das erste persönliche Treffen überhaupt zwischen einem der Reformatoren und einem Orthodoxen.[24]

Der erste Brief, der uns Auskunft über die Anwesenheit Mageras in Deutschland gibt, wurde von Melanchthon am 25. Mai 1540[25] an den Nürnberger Prediger Veith Dietrich[26] geschrieben. Hier schreibt Melanchthon: „Ich grüße dich. Was du mir über deinen griechischen Gast geschrieben hast, das haben wir gelesen und haben den Untergang der griechischen Kirchen zu beklagen. Darüber aber habe ich mich gewundert, daß du nicht dazu geschrieben hast, was er dir über die Lehren und die Liturgie erzählt hat. Denn wenn ich zufällig auf einen Mann treffe, der kundig in den Schriften der griechischen Kirche ist, würde ich ihn sorgfältig befragen über die Verschiedenheit der Kanones der Liturgie und was die Kundigeren darüber dächten.

In der jüngeren (Liturgie) stehen folgende Worte: Dieses Brot macht dem Leib Christi. Diese Worten stehen nicht in den alten (Liturgien). Wenn du etwas in Erfahrung gebracht hast, teile uns das bitte mit.

---

einem Griechen handelt. Es ging ihm auch nicht darum, die Begegnung zwischen Melanchthon und Magera darzustellen.

[23] Wir kennen seinen Namen und seine Heimatstadt aus einem Zeugnis vom Mai 1541, das von Melanchthon und anderen lutherischen Theologen für Franziscus Magera verfaßt wurde. Dort heißt es: „Venit ad nos in conventu Ratisponnensi hic *Franciscus Magera* vir graecus, quem cum animadvertissemus erudite loqui et scribere graeca lingua, multis de causis gavisi sumus, nobis cum eo commercium esse sermonis, ut de studiis et ecclesiis eius gentis, quae olim praecipuam doctrinae, virtutis, et pietatis laudem habuit, quaedam interrogaremus. Exposuit igitur nobis, se in oppido Achaiae, cui nomen est vetus *Patra*, natum esse..." CR 4, Nr. 2221.

[24] In den Briefen, in denen sich Nachrichten über Magera befinden, finden wir keine Angaben, die seine orthodoxe Identität klar bestätigen würden. Aufgrund des für einen Griechen ungewöhnlichen Vornamens vermutete Martin Hein, daß „Magera nicht der griechisch-orthodoxen, sondern der Zeit der Unterwerfung Moreas durch die Franken dort ebenfalls ansässigen römischen Kirche angehörte." *Martin Hein*, Das Schicksal des Franz Magera..., 309, Anm. 6. Ich bestehe darauf, daß er ein orthodoxer Grieche war: 1. Nachdem Magera in Italien keine Hilfe bekommen hatte, wurde er auf dem Reichstag in Regensburg 1541 von den Protestanten und nicht von den Katholiken unterstützt. 2. Magera schreibt danach einen Brief nach Wittenberg, in dem er Martin Luther und andere lutherische Theologe um Hilfe bat. 3. Als römisch-katholischer Christ konnte er Melanchthon nicht berichten, „daß die Reste des griechischen Volkes, die überall verstreut sind, noch mit großer Beharrlichkeit an der wahren Religion und Lehre Christi festhalten." Siehe: CR 4, Nr. 2221. 4. Wäre er Katholik gewesen, hätte er von Rom, Venedig oder von katholischen Theologen Hilfe erbitten können.

[25] Der Text des Briefes: CR Band 3, Nr. 1969. Zusammenfassung: MBW Band 3, Nr. 2439.

[26] Veit Dietrich war Pfarrer und Prediger in der Sebalduskirche in Nürnberg. Zu seinem Leben und Werk siehe: *Bernhard Klaus*, Veit Dietrich. Leben und Werk, Nürnberg 1958.

In Venedig gibt es einen gelehrten Griechen. Der hat einem Lehrer von uns eine schriftliche Beschreibung der Formen der griechischen Kirche gegeben, die zwar kurz ist, aber dennoch einige Dinge enthält, die der Beachtung würdig sind. Ich habe kein Exemplar bei mir. Denn ich habe es beim Hof gelassen. Ohne Zweifel sind unsere Kirchen, was die wichtigsten Riten angeht, nicht sehr verschieden von jenen. Ich denke, das sie (die Riten) jetzt freilich reiner ausgebildet sind. Und man sagt, daß jener Grieche in Venedig unsere Verhältnisse nicht tadelt."[27]

Dieser Brief führt uns zwei lutherische Theologen vor Augen, die verschiedene Nachrichten über den Zustand, die Lehre und die liturgische Ordnung der griechisch-orthodoxen Kirche austauschen. Melanchthon scheint auch in diesem Brief an den liturgischen Ordnungen der Ostkirche und ihrer Lehre über die Eucharistie sehr interessiert zu sein. Dieses Interesse Melanchthons ist uns schon aus der Apologie der Konfession bekannt, wo er sich mehrmals auf die liturgische Ordnung der griechischen Kirche - insbesondere auf die Liturgie des heiligen Johannes Chrysostomus - beruft, um die Realpräsenz des Leibes und des Blutes Christi in der Eucharistie hervorzuheben oder um den Katholiken zu beweisen, daß die Eucharistie bei den Griechen kein für die Toten dargebrachtes Sühneopfer ist.[28]

Ob der in Venedig anwesende griechische Gelehrte, der Melanchthon neue Nachrichten über die Lehre und Riten der Ostkirche geschickt hat, sogar der oben erwähnte Antonios Eparchos gewesen sein könnte, ist nicht mehr ganz klar festzustellen. Gegen diese Annahme scheint die Tatsache zu sprechen, daß dieser in seinem an Melanchthon im Jahr 1543 geschriebenen Brief behauptet, Melanchthon noch nicht geschrieben zu haben. Hingegen erklärt der Brief Melanchthons, daß der Grieche *„einem Lehrer von uns* eine schriftliche Beschreibung der Formen der griechischen Kirche gegeben hat", also nicht *ihm persönlich* geschrieben hat. So könnte unsere Vermutung, daß Antonios Eparchos der in Melanchthons Brief erwähnte gelehrte Grieche aus Venedig war, bestätigt werden.

Weiter hervorzuheben ist auch die Feststellung Melanchthons und dieses Griechen, daß eine ziemlich große Nähe und ein Einklang zwischen den lutherischen und orthodoxen Riten existiere. Die Konsequenzen dieser Feststellung können leider nicht weiter verfolgt werden.

Was unsere Untersuchung angeht, kann man aus diesem Brief erahnen, daß der griechische Gast von Veith Dietrich, der diesem über den Untergang der griechischen Kirchen erzählt hat, Franziscus Magera gewesen ist. Ein erster Grund dafür ist dessen Klage über den durch die türkische Herrschaft herbeigeführten Untergang Griechen-

---

[27] „S. D. Quae de graeco hospite scripsisti, legimus, deplorantes Graecarum Ecclesiarum excidia. Sed illud mirabar, te non adscripsisse, quid narrarit περὶ τῶν δογμάτων καὶ περὶ τῆς λειτουργίας. Nam ego, si inciderem in hominem eruditum in Scriptis Ecclesiae Graecae, diligenter interrogaturus essem de dissimilitudine τῶν κανόνων τῆς λειτουργίας et quid sentirent eruditiores.

Venetiis est vir doctus Graecus. Is nostro cuidam Scholastico dedit perscriptam formam Ecclesiae Graecae, breviter quidem, sed tamen continentem quaedam digna observatione. Exemplum non habeo. Reliqui enim in Aula. Certe nostrae Ecclesiae, quod ad praecipuos ritus attinet, non multum dissimiles sunt illarum. Eruditiores nunc quidem esse arbitror. Et Graecus ille Venetiis dicitur nostra non vituperare." CR 3, Nr. 1969.

[28] „Et comperimus non tantum romanam ecclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam. Id enim testatur canon missae apud illos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat." BSLK, 248. Siehe auch: BSLK, 373 und 375.

lands. Aus anderen Briefen wissen wir nämlich, daß sein Bruder Johannes von den Türken gefangen gehalten wurde.

Die Vermutung, daß der griechische Gast von Veith Dietrich Franziscus Magera gewesen ist, wird tatsächlich vom Briefwechsel zwischen Melanchthon und Dietrich aus dem Jahr 1541 bestätigt. Im Frühjahr 1541 befand sich Melanchthon zusammen mit anderen lutherischen Theologen auf dem Regensburger Reichstag, wo der Kaiser selbst eine Kommission zur Herstellung eines Religionsvergleichs zwischen Protestanten und Katholiken einsetzte.[29] Von Regensburg aus schickte Melanchthon am 5. April 1541 einen Brief an Veith Dietrich, in dem er neben anderen Mitteilungen schreibt: „Den gebildeten Griechen habe ich angehört und ich habe Weisung gegeben, daß für dich aufgeschrieben werde, was er zu unseren Fragen geantwortet hat. Er kennt nicht die kirchliche Lehre, er erklärt, daß er die Dichter kommentiert habe und scheint auch in der Philosophie nicht bewandert zu sein. Aber trotzdem dürftest du herausfinden, daß der Verbannte nicht ungebildet ist."[30]

Dieser Brief bestätigt also, daß Melanchthon spätestens am Anfang des Monats April 1541 dem Griechen Franziscus Magera in Regensburg begegnet ist. Damit stoßen wir hier auf die erste bis heute bekannte Begegnung zwischen einem bedeutenden Reformator und einem orthodoxen Christen.[31]

Daß Melanchthon dieser Begegnung mit Franciscus Magera sehr viel Bedeutung zumaß, wird daraus ersichtlich, daß er bereits drei Tage später einen neuen Brief an Veith Dietrich schickt, in dem er die Sendung der Antworten Mageras auf seine Fragen noch einmal erwähnt und um Rückantwort bittet: „Ich habe dir ein paar Gedichte geschickt und diese ziemlich ungebildeten Antworten, die uns jener Grieche, den du kennst, gegeben hat. Bitte schreib mir darüber zurück."[32]

Die Sendung zweier Briefe innerhalb von vier Tagen, in denen der Praeceptor Germaniae den Griechen Magera erwähnt, verdeutlicht das große Interesse des Reformators an diesem aus dem Orient gekommenen Christen. Eine Rückantwort von Veith Dietrich auf die Bitte Melanchthons hin ist uns nicht bekannt. Doch ein Monat später, am 9. Mai 1541, befand sich der Nürnberger Prediger ebenfalls in Regensburg und unterschrieb neben Melanchthon und anderen sieben evangelischen Theologen ein Zeugnis für Franziscus Magera.

Dieses Zeugnis ist eines der interessantesten bis heute erhaltenen Dokumente hinsichtlich der Beziehungen zwischen Lutheranern und Orthodoxen. Es vermittelt uns genaue Daten über Franziscus Magera und seine Begegnung mit Melanchthon, so daß in den folgenden Zeilen sein Text in deutscher Übersetzung wiedergegeben ist:

„Testimonium Magerae - Zeugnis für Magera
(An alle Leser dieses Briefes)

---

[29] Zu Einzelheiten siehe: *Johannes Wallmann*, Kirchengeschichte Deutschland seit der Reformation, 4. durchgesehene Auflage, Tübingen 1993, S. 91-92.

[30] „Graecum literatum audivi, ac iussi describi tibi ea, quae de nostris quaestionibus respondit. Non novit doctrinam Ecclesiasticam, ait se enarrasse Poetas. Nec in Philosophia videtur versatus. Sed tamen invenias Exulem non illiteratum." CR 4, Nr. 2178. Zusammenfassung: MBW 3, Nr. 2657.

[31] Zu jener Zeit befanden sich im Westen sehr viele Christen aus dem Orient. Vgl. Kap. 3.

[32] „Misi tibi quaedam Poemata, et ea, quae nobis Graecus ille tuus respondit, satis inerudita; de his velim mihi rescribas." CR 4, Nr. 2181. Zusammenfassung des Briefes: MBW 3, Nr. 2659.

Wir entbieten unseren Gruß. Auf der Versammlung in Regensburg kam dieser Grieche Franciscus Magera zu uns. Als wir bemerkt haben, daß er in griechischer Zunge gebildet spricht und schreibt, haben wir uns aus vielen Gründen gefreut, uns mit ihm unterhalten zu können, um ihm einige Fragen zu stellen über die Wissenschaften und Kirchen dieses Volkes, das einst besonderes Lob für seine Bildung, Tugend und Frömmigkeit genoß.

Er erzählte uns also, daß er in einer Stadt Achaias, deren alter Name Patras ist, geboren worden sei und in den Schulen Literatur gelehrt habe und die alten griechischen Redner und Dichter der Jugend erklärt habe. Er berichtet, daß die Reste des griechischen Volkes, die überall verstreut sind, noch mit großer Beharrlichkeit an der wahren Religion und Lehre Christi festhalten und wie auch immer den Besitz der Bildung in jener großen Kümmernis schützen.

Nachdem aber jene Stadt, in der er der Schule vorstand, von den Türken eingenommen und eine große Menge Bürger grausam abgeschlachtet worden war, sei er, durch göttliche Hilfe gerettet, mit Wenigen zusammen den Händen der Feinde entkommen. Und er habe es vorgezogen, unter christlichen Königen in der Fremde zu leben als unter Türken in der Heimat zu bleiben. Unter den Türken, die, weil sie Barbaren sind, als Sieger nicht nur hochmütig, sondern auch grausam über die Besiegten herrschen. Und weil er von der Not seiner Heimat und der meisten Kirchen gequält wird, hat er eine Aufforderung an den unbesiegten Kaiser Karl V. Augustus geschrieben, daß Krieg gegen die Türken geführt werde, um Griechenland zu befreien, das in elender Knechtschaft unterdrückt worden sei.

Als wir ihm aber viele Fragen sowohl über die Kirchen, als auch über die Lehren stellten, hat er ziemlich kundig das meiste beantwortet und er hat die Riten und die Lehrmeinungen der griechischen Kirche so dargestellt, daß deutlich ist, daß er in der kirchlichen Lehre richtig unterwiesen ist, die frommen Riten liebt und Christus, den Sohn Gottes, unseren Retter, in frommer Gesinnung verehrt. Und weil wir in diesen zwei Monaten dauernden vertrauten Umgang seinen Charakter beurteilen durften, sind wir der Auffassung, daß er mit angenehmen und ehrenhaften Sitten begabt ist.

Er erzählt freilich, daß auch sein Bruder in Gefangenschaft sei, und um diesen freizukaufen und aus barbarischer Knechtschaft zu befreien, erbitte er ein Almosen. Es ist eine fromme Pflicht, daß wir uns von der Not der griechischen Nation anrühren lassen, die nicht nur durch Wissenschaft und Bildung die übrigen Völker unterrichtet hat, sondern auch lange Zeit mit äußerstem Mut die Waffen der Türken ausgehalten und in Schach gehalten hat und versucht hat, sie vom Rest Europas fernzuhalten, und die nicht durch Tapferkeit niedergerungen, sondern auf Grund eines furchtbaren Schicksals gefallen ist, das auch den anderen Völkern ähnliche Niederlagen androht, falls wir nicht unsere Sitten bessern und so den Zorn Gottes besänftigen werden.

Es schickt sich also, daß wir, wenn wir an unsere Gefahr denken und von Gott Schutz erflehen, gegenüber den Unglücklichen, die von der Grausamkeit der Türken unterjocht worden sind, recht hilfsbereit sind und besonders mögen wir uns bemühen, die Nöte der Gebildeten zu lindern, weil die Kirche Denkmäler in griechischer Sprache braucht. Regensburg, den 9. Mai 1541."[33]

---

[33] „Testimonium Magerae. (Omnibus Lecturis has literas):

S. D. Venit ad nos in conventu Ratisponnensi hic *Franciscus Magera* vir graecus, quem cum animadvertissemus erudite loqui et scribere graeca lingua, multis de causis gavisi sumus, nobis cum eo commerci-

Der Brief wird von den folgenden in Regensburg anwesenden Theologen unterschrieben: Philippus Melanchthon, Martinus Bucerus, Iohannes Pistorius, Wolfgangus Musculus, Vitus Theodorus, Iohannes Draconites, Antonius Corvinus, Martinus Frechtus, Iohannes Brencius.[34]

Obwohl der Verfasser dieses Zeugnisses nicht erwähnt wird, kann man vermuten, daß Melanchthon diese „Commendatio et intercessio pro Francisco Magera homine graeco“[35] ausgestellt hat, da er viele Gespräche mit dem Griechen geführt und zudem als erster den Brief unterschrieben hat.

Nebst vielen biographischen Daten über Franciscus Magera erfahren wir, daß Melanchthon ihn viel über die Lage der Studien und der Kirchen Griechenlands ausgefragt hat. Melanchthon erfuhr, daß der Rest der Griechen, die überall zerstreut sind, mit Beständigkeit die wahre Religion und Lehre Christi bewahrt haben.

Obwohl wir keine näheren Angaben über die Kenntnisse haben, die der griechische Professor aus Patras Philipp Melanchthon und den anderen mit ihm in Regensburg anwesenden Reformatoren vermittelte, können wir aus den bekannten Daten schließen, daß Melanchthon einzigartige Neuigkeiten über den Zustand der orthodoxen Kirchen und der gelehrten Studien in Griechenland am Anfang der 40er Jahre des 16. Jahrhunderts erfahren hat. Franziskus Magera war wohl der erste Grieche, dem Melanchthon begegnet ist und mit dem er sich unterhalten hat.

Magera erzählte, daß sein Bruder in Gefangenschaft lebe und daß er, um ihn freizukaufen und aus barbarischer Knechtschaft zu befreien, nach Deutschland gereist sei

---

um esse sermonis, ut de studiis et ecclesiis eius gentis, quae olim praecipuam doctrinae, virtutis, et pietatis laudem habuit, quaedam interrogaremus.

Exposuit igitur nobis, se in oppido Achaiae, cui nomen est vetus *Patra*, natum esse ac in scholis docuisse literas, et veteres graecos oratores et poetas iuventuti enarrasse. Narrat enim, reliquias graecae gentis, quae sparsae sunt passim, adhuc magna constantia veram religionem et Christi doctrinam retinere, et utcunque literarum possessionem in illis tantis aerumnis tueri.

Postquam autem illud oppidum, in quo praefuit scholae, a Turcis captum est, et magna multitudo civium crudeliter mactata, ait se cum paucis divinitus servatum hostium manus effugisse, ac maluisse sub Regibus Christianis exulare, quam inter Turcas in patria manere, qui, ut barbari victores, non solum superbe sed etiam crudeliter dominantur victis. Et, quoniam afficitur calamitate patriae et plurimarum ecclesiarum, scripsit adhortationem ad Invictiss. Imperatorem Carolum V., Augustum, ut bellum Turcis inferatur ad liberandam Graeciam oppressam miserrima servitute.

Cum autem et de ecclesiis et disciplinis multum suscitaremur, satis erudite pleraque respondit, et ritus ac sententias ecclesiae graecae ita exposuit, ut appareat, eum in ecclesiastica doctrina recte institutum esse, pios ritus amare, et Christum filium Die, servatorem nostrum, pio pectore colere. Cum que in ea familiari consuetudine duorum mensium licuerit nobis eius ingenium considerare, iudicamus eum placidis honestis moribus praeditum esse.

Narrat autem, et fratrem suum captum esse, et ad hunc redimendum et liberandum ex barbarica servitute se petere eleemosynam. Pium est officium, moveri nos calamitate *graecae nationis*, quae non solum literis et doctrina reliquas gentes instruxerit, sed etiam diu fortissime sustinuit, repressit, atque arcere a reliqua Europa Turcarum arma conata est, nec virtute superata, sed quodam terribili fato concidit, quod etiam caeteris gentibus minatur similes clades, nisi emendatis moribus iram Die placabimus.

Decet igitur nos, de nostro periculo cogitantes, ac defensionem a Deo petentes, benigniores esse erga miseros, Turcica crudelitate oppressos. Ac praecipue levare aerumnas eruditorum studeamus, cum ecclesia graecae linguae monumentis opus habeat. Ratisbonae. Die 9. Maii anno 1541.“ CR 4, Nr. 2221, 269-271. Eine spätere Abschrift dieses Zeugnisses befindet sich im Stadtarchiv Nördlingen. Zu den kleinen Unterschieden zwischen dieser Abschrift und unserer siehe: *Martin Hein*, Das Schicksal des Franz Magera..., S. 310, Anm. 11.

[34] CR 4, Nr. 2221, S. 271.

[35] Siehe: CR 4, Nr. 2221, S. 269, Anm. 1.

und Almosen erbitten würde. Melanchthon geht auf seine Bitte ein und betrachtet diese Hilfe als eine fromme Pflicht. Diese wiederum wird von Melanchthon in erster Linie humanistisch und politisch begründet, indem er die griechische Nation rühmt, „die nicht nur durch Wissenschaft und Bildung die übrigen Völker unterrichtet hat, sondern auch lange Zeit mit äußerstem Mut die Waffen der Türken ausgehalten und in Schach gehalten hat und versucht hat sie vom Rest Europas fernzuhalten."[36] Gegenüber diesem Griechen muß man sich hilfsbereit zeigen, weil er nicht nur unglücklich, sondern auch gebildet ist. Philipp Melanchthon gab sich nicht allein mit diesem Zeugnis für Magera zufrieden, sondern verfaßte noch zwei Empfehlungsschreiben, um Magera das Einsammeln der notwendigen Summe zu erleichtern. Es handelt sich um zwei wahrscheinlich an demselben Tag, dem 9. Mai 1541, geschriebene Briefe Melanchthons, die er an zwei einflußreiche Bekannten schickte, die sich auf dem Regensburger Reichstag befanden.

Der erste Brief ist an Johannes Cellarius adressiert.[37] Cellarius möge dem sächsischen Gesandten Franciscus Magera für ein Zehrgeld empfehlen. Der zweite Brief ist an den Gesandten von König Christian III. von Dänemark, Peter Swawe, gerichtet.[38] Melanchthon empfiehlt den Griechen Franziscus Magera Peter Swawe für eine Spende. Die Spende wird von Melanchthon ebenfalls als eine Kulturtat angesehen, da die Vorfahren der Kimbern (vielleicht alte Dänen) Nachbarn der Griechen gewesen seien und unter dem Kaiser Valens Evangelium und Bildung empfangen hätten, eine Tatsache, die zur Dankbarkeit verpflichte.[39] Diese zwei Briefe verdeutlichen aufs Neue, wie eng in der Auffassung Melanchthons Evangelium und Bildung zusammengehörten.

Wir sind durch ein Schreiben Mageras nach Wittenberg, worin er die dortigen Professoren um weitere Unterstützung bittet,[40] unterrichtet,[41] daß er von den erforderlichen 120 Dukaten für den Freikauf bereits 40 Dukaten bei den protestantischen Vertretern in Regensburg gesammelt habe. Aus diesen Brief erfahren wir neue Einzelheiten über sein Leben. Er war nach seiner Flucht vor den Türken Professor für Griechisch in Rom. Um Neuigkeiten über seine Verwandten erfahren zu können ist er

---

[36] CR 4, Nr. 2221, S. 270.

[37] Der Text dieses Briefes befindet sich nicht in CR. Siehe MBW 3, Nr. 2690. Hier findet man auch Angaben in Hinblick auf sein Datum Veröffentlichungsort. Der Brief wurde von *O. Clement* veröffentlicht in: Theologische Studien und Kritiken, Band 78 (1905) 412.

[38] Der Text des Briefes in griechischer Sprache in CR 4, Nr. 2421. Eine Zusammenfassung des Briefes in: MBW 3, Nr. 2691.

[39] Vgl. CR 4, Nr. 2421, S. 734. MBW 3, Nr. 2691, S. 168.

[40] Es ist uns bis heute der Empfehlungsbrief überliefert, den Martin Luther aufgrund des Schreibens Mageras nach Wittenberg „an alle frommen Christen und Freunde" für ihn ausgestellt hat. Der Brief ist ganz allgemein gehalten, die wichtigsten Angaben, welche Magera betreffen, sind die ersten vier Zeilen: „Gnad und Fried im Herrn, allen frommen Christen und Freunden in Christo! Diesen guten Menschen, Er Franciscum, so aus fernen Landen in Deutschland gekommen, bitte ich, wolle ein iglicher, so er besuchen wird, befohlen haben, und ihm hilflich erscheinen." WA, B., Band 8, 229. Danach folgt eine Klage darüber, daß in Wittenberg nicht so reiche Hilfsmittel zur Verfügung stehen, wie man glaubt. Das Datum des Briefes in WA ist falsch. Siehe die Erläuterungen WA, B., Band 8, 228. Aufgrund eines anderen verlorenen Briefes Martin Luthers stellte der Kurfürst Johann Friedrich am 19. Juli 1541 den Betrag von 20 Gulden für Magera zur Verfügung. Es ist nicht sicher, ob er dieses Geld bekommen hat. Siehe: *Martin Hein*, Das Schicksal des Franz Magera..., S. 311, Anm.18.

[41] Dieses Schreiben (veröffentlicht1582) wurde von Martin Hein im Stadtarchiv Nördlingen entdeckt. Siehe den Text in *Martin Hein*, a.a.O., S. 312-313. Obwohl der Brief kein Datum trägt, wird aus seinen Angaben ersichtlich, daß er im Mai des Jahres 1541 geschrieben wurde. Vgl. *Martin Hein*, a.a.O., S. 310-311.

nach Venedig gegangen, wo er durch einen Brief seines Bruders erfuhr, daß dieser für 120 Dukaten aus türkischer Gefangenschaft freigekauft werden könne. Um diese Summe zu sammeln ist er nach Regensburg gegangen.[42]

Ende Mai 1541 befindet sich Magera in Nürnberg, wo er dank der Bekanntschaft mit Veith Dietrich im alten Pilgerhospital am Frauentor wohnen konnte.[43] Dieser empfahl ihn in einem Brief dem Ratsherrn Hieronymus Baumgartner[44] und fertigte ihm zusammen mit Andreas Osiander, dem Lorenzer Prediger aus Nürnberg, ein erneutes Empfehlungsschreiben aus,[45] „das ebenfalls die Erlebnisse des Griechen wiedergibt und zur Freigiebigkeit gegenüber seinem Anliegen aufruft."[46]

Der Mangel an weiteren Nachrichten ermöglicht uns keine klare Feststellung. Dennoch teilt uns ein Brief Veith Dietrichs vom 31. Dezember 1541 an Melanchthon mit,[47] was weiter geschah. Von Mai 1541 bis Dezember 1541 hatten wir überhaupt keine Nachricht über Magera. Im Dezember teilt nun Veit Dietrich Melanchthon eine traurige Nachricht mit: der Grieche Franziskus Magera sei in Nürnberg gestorben. Es werde daselbst für ein griechisches Grabmal gesorgt. [48] Die Tatsache, daß man für ein Grabmal sorgte, setzt eine kurze Zeitspanne seit dem Tode Mageras voraus.

Aber bevor Franziscus Magera starb, hatte er zutreffenderweise, wie in Venedig nachgeprüft wurde, erzählt, daß sein 20järiger Bruder Johannes nun frei sei und in Lepanto lebe. Dieser solle nach Venedig kommen oder einen Bevollmächtigten schicken, um 100 ungarische Gulden in Empfang zu nehmen.[49] Diese 100 ungarischen Gulden waren von Franziscus Magera in der Zwischenzeit gesammelt worden. Damit hatte seine Reise nach Deutschland ihren Zweck nur teilweise erfüllt, da er den Kaiser Karl V. nicht dazu bewegen konnte, Krieg gegen die Türken zu führen, um Griechenland zu befreien. Einerseits wurde seine Mission im Abendland erfolgreich abgeschlossen, andererseits mußte er diesen Erfolg mit dem Preis seines Lebens zahlen. Die wahren Ursachen seines Todes kennen wir allerdings nicht.

Diese Episode aus den Beziehungen zwischen Lutheranern und Orthodoxen im 16. Jh. ist etwas Einzigartiges. Neun lutherische Theologen, deren Führer Melanchthon selbst war, stellten einem orthodoxen Griechen aus Patras ein Zeugnis aus, um ihm zu helfen, seinen Bruder aus der türkischen Gefangenschaft freizukaufen. Obwohl das Zeugnis der lutherischen Theologen und die Begegnung zwischen Melanchthon und

---

[42] Siehe: *Martin Hein*, a.a.O., S. 310 und 312.

[43] Vgl. *Martin Hein*, a.a.O., S. 311.

[44] Siehe den Text dieses Briefes in: Das sogenannte Manuscriptum Thomasianum. II. Aus Knaakes Abschrift veröffentlicht von *O. Albrecht und P. Flemming*. Zweiter Teil. Nr. 26-93. (Zumeist Briefe Dietrichs an Baumgartner aus den Jahren 1533-1548), ARG 12 (1915) 279-280.

[45] Der Text dieses Empfehlungsschreibens ist unter dem Titel „Empfehlungsschreiben Osianders und Dietrichs für Franz Magera" veröffentlicht: *Gerhard Müller* und *Gottfried Seebaß (Hgg.)*, Andreas Osiander D.Ä. Gesamtausgabe, Band 7: Schriften und Briefe 1539-1543, Gütersloh 1988, S. 339-340. Der Brief wurde am 26. Mai 1541 in Nürnberg geschrieben und unterscheidet sich kaum vom Regensburger Zeugnis. Wahrscheinlich hat Veit Dietrich dieses Zeugnis nach jenem Melanchthons ausgefertigt. Von einer besonderen Zusammenkunft zwischen Osiander und Magera ist nichts bekannt. Martin Hein nimmt an, daß „ihm Dietrich von dem Griechen berichtet hat": Das Schicksal des Franz Magera..., S. 340, Anm. 5.

[46] *Martin Hein*, a.a.O., S. 311.

[47] Der Brief des Veit Dietrichs an Melanchthon ist bis heute noch nicht veröffentlicht, sondern nur als Handschrift einzusehen in der Münchener SB, unter der Signatur clm 10357, Nr. 129. Der Brief ist auch uns unzugänglich gewesen, darum weisen wir auf seine Darstellung in MBW 3, Nr. 2861 hin.

[48] Vgl. MBW 3, Nr. 2861, S. 246.

[49] Vgl. MBW 3, Nr. 2861, S. 246.

Franziscus Magera im Ganzen nicht durch eine hohe theologische Problematik gekennzeichnet ist, ist die oben erwähnte Episode ein authentischer Beweis für die Existenz eines ökumenischen Bewußtseins innerhalb der deutschen Reformation. Einige lutherische Theologen setzten sich für einen unbekannten Griechen ein, ungeachtet seiner konfessionellen Zugehörigkeit. Außer Melanchthon und Luther wußten sie über seine Religion nicht besonders viel. Diese Tatsache wird durch ihre vielen interessierten Fragen zur Kirche Griechenlands bestätigt.

Der Grund dieser Hilfsbereitschaft war christlich und humanistisch zugleich. Griechenland hat Europa, so die Auffassung Melanchthons, die Bildung und die christliche Religion gegeben. So hätten die Europäer des 16. Jahrhunderts ihrerseits die Pflicht, den unter der türkischen Herrschaft sich befindenden Griechen zu helfen.

Die lutherischen Theologen haben dazu beigetragen, daß der Bruder Mageras aus türkischer Gefangenschaft befreit wurde. Der christliche Liebeserweis reichte sogar bis zur Zusicherung eines griechischen Grabmals für ihn. Der orthodoxe Christ wurde wahrscheinlich gemäß der Ordnung seiner Tradition begraben. Es könnte sein, daß die Suche nach einem griechischen Grabmal auf die Existenz einer griechischen Diaspora in Nürnberg Mitte des 16. Jahrhunderts hinweist.

Die konfessionellen Unterschiede wurden beiseite gelassen. Ein besonderer menschlicher Edelmut charakterisiert diese erste bis heute bekannte Episode der Beziehungen der lutherischen Reformatoren zu orthodoxen Christen. Leider erlaubt die Unzulänglichkeit der Quellen keinen tieferen Einblick, auf jeden Fall aber gilt Franziskus Magera als der erste orthodoxe Grieche, der Melanchthon begegnet ist.

2.2 Der Besuch Stephans aus Caesarea in Kappadokien und eines anonymen Griechen aus Nauplion bei Melanchthon in Wittenberg im Jahr 1556

Nach dem Treffen mit Franziscus Magera 1541 in Regensburg waren neun Jahre vergangen, bis Philipp Melanchthon vom Griechen Jakob Heraklide in Wittenberg aufgesucht werden sollte.[50] Wiederum sechs Jahre später befand sich Jakobus Heraklide erneut bei Melanchthon in Wittenberg und wurde von diesem am 1. Juni 1556 mit zwei Empfehlungsschreiben an den beim dänischen Hof anwesenden Gelehrten Henricus Buscoduvensis[51] und an König Christian III. von Dänemark selbst ausgestattet.[52]

Ernst Benz, der Entdecker vieler Episoden der Beziehungen Melanchthons zu den Orthodoxen, schrieb im Jahre 1940 in seiner Untersuchung „Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559“,[53] daß, nachdem Heraklide Melanchthon 1556 in Wittenberg besucht hatte, „ein kleinasiatischer Priester 1558 bei ihm mit einem Empfehlungsschreiben des Patriarchen Joasaph weilte.“[54] In der auf

---

[50] Vgl. Kap. 1.

[51] Melanchthon an Henricus Buscoduvensis, am 1. Juni 1556. Der lateinische Text des Briefes befindet sich in: CR 8, Nr. 6006; Eine deutsche Übersetzung dieses Briefes bei: 40-41. Eine Zusammenfassung des Briefes in: MBW 7, Nr. 7845.

[52] Melanchthon an König Christian III., am 1. Juni 1556. Der Text des Briefes befindet sich in: CR, 8, Nr. 6005; *Emilé Legrand*, Deux vies de Jaques Basilicos..., S. 179-180; *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz..., S. 41-42. Eine Zusammenfassung: MBW Band 7, Nr. 7845.

[53] *Ernst Benz*, Die griechische Übersetzung der Confessio Augustana aus dem Jahre 1559, *Kyrios* 5 (1940-1941) 25-65.

[54] *Ernst Benz*, a.a.O, S. 59; *ders.*, Wittenberg und Byzanz..., S. 123.

diese Information bezogenen Anmerkung fügte Ernst Benz hinzu: „Es handelt sich um ein Empfehlungsschreiben für einen kleinasiatischen Priester namens Basilios, der zur Einsammlung einer Spende in Deutschland herumreiste. Der Empfehlungsbrief ist abgedruckt bei Martin Crusius, (Turcograecia D. B.) Anhang."[55]

Wie wir weiter zeigen werden, sind die Angaben von Benz hier falsch, sowohl was den Namen von Melanchthons Besucher und den des Patriarchen betrifft, welcher den Empfehlungsbrief für ersteren verfaßt hatte, als auch das angegebene Jahr des Besuches dieses Mannes betreffend, von dem wir nicht wissen, ob er ein Priester oder ein Laie war.[56]

Während der Untersuchung des Empfehlungsbriefes Melanchthons, in dem er am 1. Juni 1556 Heraklide Despota König Christian III. von Dänemark empfahl, entdeckte ich einige Seiten weiter einen anderen Brief Melanchthons vom 30. Juli 1556 an denselben.

Ein Abschnitt dieses Briefes enthält neue Informationen in Hinblick auf die Beziehung Melanchthons zu den Orthodoxen. Kurz nach der Abfahrt des Heraklides sind in Wittenberg bei Melanchthon zwei andere orthodoxe Christen erschienen: ein Mann aus Caesarea in Kappadokien und ein anonymer Grieche aus Nauplion. Über diesen Besuch berichtet Melanchthon König Christian III. von Dänemark in dem oben genannten Brief: „Zu Constantinopel ist ein großer Terrae motus gewesen, und sind viel Gebäud eingefallen und haben viel Menschen erschlagen. Jetzt sind zween Männer allhie, der eine von Caesarea, Basilii Vaterland aus Cappadocia, der ander aus Greckenland, von Nauplia. Sammelt der alte seine Kinder zu lösen, sagen von der Türken Tyrannei; aber berichten, daß noch in allen Landen viel Christen sind; aber der Türk nimmt jährlich jung Volk weg, Knaben und Meidlein, seines Gefallens."[57]

Das Jahr dieses Briefes ist eindeutig, so daß der Besuch der beiden orientalischen Christen in Wittenberg bei Melanchthon mit höchster Sicherheit im Jahr 1556 stattgefunden hat.[58] Aus diesem Brief kann man auch entnehmen, daß Ernst Benz den Namen Basilios für den Mann aus Cesarea von Kappadokien angegeben hat, weil er die Aposition für Caesarea, „Basilii Vaterland aus Cappadocia", falsch verstanden hat.

Der Grund, wofür sich die beiden Christen in Deutschland befanden, war derselbe wie auch im Fall des griechischen Professors Magera aus Patras. Der Ältere von bei-

---

[55] *Ernst Benz*, Die griechische Übersetzung..., S. 59, Anm. 64; *ders.*, Wittenberg und Byzanz..., S. 269.

[56] Die Behauptungen von Ernst Benz sind erstaunlich, weil in der Quelle, die er angibt (Turcograecia von Martin Crusius) die Informationen ganz eindeutig sind. Das Empfehlungsschreiben, das dort veröffentlicht wurde, trägt den Titel: „Dionysii, Patriarchae Constantinopolit. Intercessio pro Stephano, Caesariensi sene." *Martin Crusius*, Turcograecia, Basel 1584, S. 552. Crusius gibt als Jahr des Besuches 1558 an, aber es handelt sich um einen Fehler seinereits, der von Benz übernommen wurde.

[57] CR 8, Nr. 6040, 810-811.

[58] Joachim Camerarius, der Freund Melanchthons und Verfasser seiner „Vita", gibt als Jahr des Besuches dieser orthodoxen Christen auch 1558 an, indem er schreibt: „Annis duobus antecedentibus mortem Philippi Melanchthonis, hospitem hinc ad ipsum misimus, senem Cappadocem Caesariensem..." *Ioachimi Camerarii*, De Vita Philippi Melanchthonis Narratio, Halae, 1757, S. 358. *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 555, wiederholt wiederum diesen Abschnitt. Die Behauptung des Camerarius aus der Vita, die auch von Martin Crusius als richtig übernommen wurde, ist erstaunlich, weil er am 7. August 1556 oder einige Tage später einen Brief von Melanchthon empfangen hat, in dem Melanchthon ihn über die Abreise der beiden Besucher aus dem Orient informiert hat. Siehe den Brief in: CR 8, S. 837-838, Nr. 6065 (Datum im September); Eine Zusammenfassung des Briefes bietet MBW 7, Nr. 7914, wo als Abfassungsdatum der 7. August oder einige Tage später angegeben wird. Das Jahr 1556 als Jahr des Besuches der beiden orthodoxen Christen ist also sehr klar bezeugt.

den, der Mann aus Caesarea,[59] wollte im Abendland Geld sammeln, um „seine Kinder zu lösen, von der Türken Tyrannei."[60] Der Grieche aus Nauplion erscheint nur als sein Helfer und Begleiter während der langen Reise. Auch dieses Mal hat Melanchthon die Gelegenheit wahrgenommen, neue Nachrichten über die unter der türkischen Herrschaft lebenden Christen zu erfahren. Die Tatsache, daß in jenen Gegenden noch Christen existierten, war für Melanchthon außerordentlich wichtig. Es war für den Praeceptor Germaniae ein Beweis dafür, daß auch die unter der türkischen Herrschaft am Leben gebliebenen orthodoxen Kirchen ein „heiliger Rest" waren.[61]

Über den Verlauf des Aufenthaltes der beiden orientalischen Christen in Wittenberg sind nicht viele Einzelheiten bekannt. Sie haben Melanchthon höchstwahrscheinlich allgemeine Informationen über den Zustand der Kirchen Gottes und der Christen unter der türkischen Herrschaft geliefert, da die Kinder des Stephan von Kappadokien selbst in türkischer Gefangenschaft waren. Beide Besucher hatten keine theologische Ausbildung, um dementsprechende Gespräche mit Melanchthon führen zu können.

Wir wissen dennoch, daß die zwei Griechen mindestens eine Woche lang bei Melanchthon geblieben sind. Ihre Anwesenheit in Wittenberg wird am 30. Juli 1556 durch einen Brief Melanchthons an Christian III. bestätigt. Die Abreise der Griechen aus Wittenberg wird ebenfalls in zwei Briefen bestätigt, die am 7. August 1556 an Johannes Mathesius (in Joachimsthal)[62] und Joachim Camerarius[63] adressiert wurden.

Im ersten dieser Briefe teilt Melanchthon Johannes Mathesius mit, daß „heute die Griechen von hier abgereist sind, die Zeugnisse des Patriarchen von Konstantinopel haben. Ich glaube, daß sie auch zu euch kommen werden".[64]

Hier bestätigt Melanchthon zum ersten Mal, daß sich die Griechen nicht einfach auf den Weg in den Westen gemacht haben, sondern sich zuerst vom Ökumenischen Patriarchen „testimonia", Zeugnisse oder Empfehlungsschreiben, haben erstellen lassen. Glücklicherweise ist eines dieser Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Konstantinopel bis heute erhalten geblieben, weil es von Martin Crusius in seiner Turcograecia 1584 veröffentlicht wurde.[65]

Im Brief an Joachim Camerarius, der am 7. August 1556 oder kurz danach geschrieben wurde, teilt Melanchthon seinem Freund mit, daß „wir den Greis, den Bürger von Caesarea, der Stadt des Basilius, entlassen und ihm Reisegeld mitgegeben haben, und ich habe von der Route durch Sachsen abgeraten, weil dort Soldaten um-

---

[59] Wir wissen, daß der Mann aus Caesarea von Melanchthon als „der Alte" bezeichnet wurde. Das geht aus dem genannten Brief Melanchthons an Joachim Camerarius hervor, in dem er schreibt: „Senem Basilii Caesariensis civem dimisimus dato viatico..." CR 8, Nr. 6065.

[60] CR 8, Nr. 6040, S. 810.

[61] Für die Entwicklung der Gedanken über den Heiligen Rest bei Melanchthon siehe: *Hermann Pitters*, Weltweite Kirche und „Heiliger Rest". Philipp Melanchthon zur Siebenbürgischen Reformation, in: *Kohlbacher, Michael* und *Lezinzki, Markus (Hgg.)*: Festschrift für *Friedrich Heyer* zu seinem 85. Geburtstag (=Oikonomia 34), Erlangen 1994, S. 452-457.

[62] CR 8, Nr. 6046, S. 818.

[63] CR 8, Nr. 6065, S. 837-838.

[64] „Hodie hinc abierunt Graeci, qui habent testimonia Patriarchae Constantinopolitani, quos existimo ad vos quoque venturos esse." CR Band 8, Nr. 6046, S. 818.

[65] Wie das Empfehlungsschreiben des Patriarchen Dionysios in die Hände von Crusius gelangt ist, wissen wir nicht. Crusius hat es unter dem Titel: „Dionysii, Patriarchae Constantinopolit. Interceßio pro Stephano, Caesariensi sene" in griechischer und lateinischer Sprache veröffentlicht. *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 552-554.

herstreifen, die zusammengezogen worden sind gegen die Elluonen, davon nämlich, so glaube ich, stammt der Name Livland. Ich habe die Namen der Städte von Halle bis nach Regensburg aufgeschrieben und ihnen aufgetragen, daraufhin bis zum Rhein zurückzugehen bis nach Genf."[66]

Diese Mitteilung Melanchthons an Camerarius, die auch die letzte bekannte Nachricht über den Besuch der Griechen bei Melanchthon und über ihr weiteres Schicksal ist, läßt uns vermuten, daß der Greis aus Caesarea auch dem Humanisten aus Leipzig bekannt war. Melanchthon schreibt über ihn, ohne gegenüber Camerarius andere Angaben zu machen, wer dieser Greis sei und was er bei ihm in Wittenberg suche. Es hat den Anschein, als würde Melanchthon über einen gemeinsamen Bekannten sprechen. Diese Vermutung wird tatsächlich von einem Abschnitt aus dem Leben Melanchthons, das von Joachim Camerarius kurz nach seinem Tod niedergeschrieben wurde, bestätigt. Dort schreibt Camerarius: „Zwei Jahre vor dem Tod Philipp Melanchthons haben wir unseren Gast von hier zu ihm geschickt, den Greis aus dem kappadokischen Caesarea, der Briefe des Patriarchen von Konstantinopel besaß, welche auf Griechisch geschrieben waren. Darin wurde der Grund für seine Reise genannt und er selbst den christlichen Menschen anempfohlen. Dieser mußte für seine Söhne eine bestimmte Summe Geld aufbringen, weil diese in der Zwischenzeit in der Macht der Türken festgehalten wurden..."[67]

Dieser Text aus der Schrift des Camerarius verdeutlicht, daß die orthodoxen Christen zuerst Joachim Camerarius in Leipzig besucht haben, der ja auch für seine Liebe zu den griechischen Studien ziemlich bekannt war.[68] Camerarius hat seinen Besuchern empfohlen, auch Philipp Melanchthon in Wittenberg zu besuchen. So gelangten die Christen aus dem Orient mit den Briefen des Ökumenischen Patriarchen in die Lutherstadt.

Da eines von den Empfehlungsschreiben des Patriarchen Dionysios von Konstantinopel von Martin Crusius unter dem Titel „Dionysii, Patriarchae Constantinopolit. Intercessio pro Stephano, Caesariensi sene"[69] veröffentlicht wurde, haben wir dadurch

---

[66] „Senem Basilii Caesariensis civem dimisimus dato viatico, ac dissuasi iter Saxonicum, quia milites ibi vagantur, qui adversus Elluones, inde enim nomen Livoniae esse arbitror, collecti sunt. Scripsi nomina urbium a Salinis ad Ratisponam usque, deinde regredi eos ad Rhenum iussi usque ad Genevam." CR Band 8, Nr. 6065, S. 837-838.

[67] „Annis duobus antecedentibus mortem Philippi Melanchthonis, hospitem hinc ad ipsum misimus, senem Cappadocem Caesariensem: qui habebat literas Patriarchae Constantinopolis, Graecè scriptas: quibus itineris ipsius causa indicabatur: & commendabatur nomini Christiano. Pro filijs hic suis numerare certam summam pecuniae debebat: qui interea in potestate Turcarum haberentur..." *Ioachimi Camerarii*, De Vita Philippi Melanchthonis Narratio, S. 358-359. *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 555, wiederholt denselben Abschnitt aus der Schrift von Camerarius.

[68] Joachim Camerarius (1500-1574) war einer der größten deutschen Philologen des 16. Jahrhunderts und der Begründer der Gräzistik als universitäre Disziplin. Zu seinem Leben und Werk siehe: *Frank Barton (Hg.)*, Joachim Camerarius (1500-1574). Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation, München, 1978; *Friedrich Stählin*, Joachim Camerarius, NDB 3, S. 104-105. Joachim Camerarius, BBKL 1, col. 891-892.

Er hat 1551–1552 einen griechischen Katechismus verfaßt (Κατήχησις τοῦ Χριστιανισμοῦ), der mit seinen fast 500 Seiten der wichtigste griechische Katechismus des Reformationszeitalters gewesen ist. Auf dem Berg Athos befinden sich bis heute zwei Exemplare davon in den Bibliotheken der Klöster Vatopedi und Iviron. Siehe: *Andreas Müller*, Spuren west-östlichen Kulturaustausches: Protestantische Drucke des 16. Jahrhunderts auf dem Berg Athos, *Ostkirchliche Studien* 47 (1998) 131.

[69] *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 552-554.

Zugang zum Inhalt des Schreibens, das im Monat Juni des Jahres 1554 vom oben erwähnten Patriarchen verfaßt wurde.

Beim Studium des Empfehlungsschreibens erweist sich die Aussage von Ernst Benz, es handele sich um eine Schrift des Patriarchen Joasaph, als falsch. Das Verfasserdatum läßt uns weiter schließen, daß die beiden Griechen, um das für die Befreiung der Söhne Stephans aus Caesarea nötige Geld einzusammeln, länger als zwei Jahre unterwegs gewesen sein müssen, wenn sie sich sofort nach der Abfassung des Empfehlungsschreibens auf den Weg gemacht haben.

Der Inhalt des Empfehlungsschreibens des Patriarchen Dionysios bestätigt, daß Stephan im Caesarea Kappadokiens christliche Eltern hatte. Danach wird von der Lage der Christen unter der Türkenherrschaft berichtet und dabei auch das Leiden von Stephans Familie geschildert: Stephan selbst mußte einige Zeit im Gefängnis verbringen, seine Frau ist während der Türkenherrschaft gestorben und seine Söhne wurden ebenfalls von den Türken gefangen genommen. Patriarch Dionysios stellt Stephan als einen besonderen Christen dar und bittet die Christen aus der ganzen Welt, ihm zu helfen, um die für die Befreiung seiner Söhne notwendige Summe von 60.000 Asper einsammeln zu können. Denen, die Stephan etwas aus ihrer Tasche schenkten, werde unser Herr Jesus Christus das Himmelreich und das ewige Leben schenken.[70]

Damit enden auch unsere Informationen über die Expedition der beiden orientalischen Christen im Abendland. Nachdem ihnen von Melanchthon geholfen wurde, schickte sie dieser durch Halle und Regensburg nach Genf, von wo sie mit dem gesammelten Geld wahrscheinlich nach Hause gingen oder fuhren. Andere Behauptungen sind uns nicht erlaubt, da wir keine weiteren Nachrichten in Bezug hierüber besitzen.

Diese Episode ist mit der Begegnung zwischen Melanchthon und Franziskus Magera sehr ähnlich. Dennoch hat sie ihre einzigartigen Besonderheiten: zwei Christen, die eine Empfehlung des Ökumenischen Patriarchen besaßen, suchten Melanchthon in Wittenberg auf, in der Hoffnung, von ihm finanzielle Hilfe zu erlangen, um ihre von den Türken in Gefangenschaft genommenen Kinder befreien zu können. Die Gastfreundschaft Melanchthons und seine Hilfsbereitschaft erwiesen sich auch dieses Mal als groß.

Durch die Bekanntgabe dieser Episode wird die Beziehung Melanchthons zu den Orthodoxen in substantieller Weise bereichert, obwohl auch dieses Treffen nicht als eine bedeutende theologische Begegnung bzw. Auseinandersetzung zwischen Reformation und Orthodoxie eingestuft werden kann.

Exkurs: *Zwei ähnliche Episoden aus den Beziehungen des Tübinger Philologen Martin Crusius zu den sich im Abendland in Not befindenden Orthodoxen*

Der historische Briefwechsel zwischen der theologischen Fakultät der Universität Tübingen und dem Patriarchat von Konstantinopel aus den Jahren 1573-1581 hätte ohne die vermittelnde Rolle des Tübinger Philologen Martin Crusius nicht stattfinden können.[71] Dieser war einer der größten Philhellenen des 16. Jahrhunderts[72] und nannte

[70] *Martin Crusius*, a.a.O., S. 552-553.

[71] Vgl. *Dorothea Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie..., S. 37 ff.

sich oft den besten Freund der Griechen. Sein Interesse für das Griechentum endete nicht mit dem klassischen Griechenland, sondern erstreckte sich auch auf das Griechenland des 16. Jahrhunderts. Martin Crusius wurde im Jahr 1526 in Grebern (Oberfranken) als Sohn eines protestantischen Predigers geboren. Nach dem ersten Unterricht bei seinem Vater besuchte er die Schule in Ulm 1540-1545 und studierte anschließend in Straßburg. 1554-1559 wirkte er als Schulrektor in Memmingen im Allgäu, bis er im August 1559 in Tübingen eine Stelle als Professor der beiden klassischen Sprachen (Griechisch und Latein) antrat. Diese Stelle hatte der Tübinger Gelehrte bis zu seinem Tod am 14. Februar 1607 inne.[73]

Schon bevor der berühmte Dialog zwischen Tübingen und Konstantinopel begonnen hatte, war Martin Crusius höchstwahrscheinlich unter den Orientalen für seine tiefe Zuneigung zur griechischen Kultur und zum griechischen Geist bekannt. Die erste Bekanntschaft mit einem Vertreter des zeitgenössischen Griechentums machte Crusius während seines Aufenthaltes in Memmingen, als er dort am 27. März einen Griechen namens Nikolaos „Kali" aus Korone, einem Ort auf der Peloponnes, traf. Dieser befand sich auf einer Bettelreise, um das Lösegeld für in Gefangenschaft geratene Verwandte aufzutreiben.[74] Der Fall ähnelt ganz dem von Franziskus Magera und dem der beiden Griechen aus Cesarea und Nauplion, die mit Melanchthon in Beziehung getreten waren. Anders als Melanchthon, befragte Crusius den Griechen nicht hinsichtlich des Zustandes der griechischen Kirchen, sondern hinsichtlich der Aussprache des zeitgenössischen Griechisch, obwohl der Befragte weder schreiben noch lesen konnte.[75]

Im Jahre 1587 besuchte Erzbischof Gabriel von Ochrida[76] mit zwölf Begleitern Martin Crusius für fünf Tage. Über diesen Besuch, der am 31. August 1587 begonnen hatte, berichtet Crusius in seinem Diarium: „... Ich ging nun mit meiner Frau den Berg hinunter zum Stadttor, ging hinein und sagte dem Dolmetscher er solle mit dem Patriarchen, wenn er käme, hier auf mich warten, bis ich zurückkomme. Dann ging ich zum ersten Bürgermeister, Herrn Josua Schaer, und berichtete ihm, daß jener Gast uns besuche, und daß außer dem Patriarchen noch zwölf andere Leute mit drei Kutschen und zwölf Pferden mitkämen. Er antwortete mir freundlich: Dann eile ich ins Gasthaus zu Lamm, benachrichtige den Gastwirt Johannes Lustnauer, daß Gäste ankämen und ging dann zum Lustnauer Tor hinaus, wo ich bereits die Doktoren Johannes Brenz, den Theologen, und Heinrich Bocer, den Juristen, treffe, mit denen ich zusammen gehe. Inzwischen kamen schon viele Zuschauer herbeigelaufen, die Gäste waren

---

[72] G. E. Zachariades behauptete sogar: „Er war zweifellos der größte Hellenist des 16. Jahrhunderts." *George Elias Zachariades*, Tübingen und Konstantinopel im 16. Jahrhundert, Göttingen 1941, S. 51.

[73] Zu Einzelheiten siehe: *George Elias Zachariades*, a.a.O., S. 51 ff. *Hans Widmann*, Martin Crusius, *NDB* 3, S. 433-434. Hinsichtlich seines Philhellenismus siehe den Exkurs: Der Philhellenismus des Humanisten Martin Crusius in: *Dorothea Wendebourg*, Reformation und Orthodoxie..., S. 47-52. Eine neue Darstellung seines Lebens bei: *Walther Ludwig*, Hellas in Deutschland. Darstellungen der Gräzistik im deutschsprachigen Raum aus dem 16. und 17. Jahrhundert, Hamburg 1998, S. 28-82.

[74] Vgl. der Bericht *Martins Cruius*, Turcograecia, S. 63-64. Eine Darstellung dieser Episode bei: *Otto Kresten*, Das Patriarchat von Konstantinopel im ausgehenden 16. Jahrhundert. Der Bericht des Leontios Eustratios im Cod. Tyb. MB 10: Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, Wien 1970, S. 18.

[75] „Erat autem homo idiota: nec scribere, nec legere sciens." *Martin Crusius*, Turcograecia, S. 64.

[76] Zum Leben und zur Tätigkeit von Gabriel vgl. *Otto Kresten*, Ein Empfehlungschreiben des Erzbischofs Gabriel von Achrida für Leontios Eustratios Philoponos an Martin Crusius, *RSBN* 6-7 (1969-1970) 98-99.

schon da, ich trete zu ihnen, begrüße dann den allerseligsten Herrn Patriarchen,[77] (das ist sein Titel), küsse ihm die rechte Hand. Ich gehe nun voran mit meinem Sohn Urban und bringe die Gesellschaft in das Gasthaus zum Lamm. Auf dem Vordersitz des Wagens des Patriarchen saß ein Mann, der in seiner erhobenen Rechten ständig vor dem Patriarchen dessen langen Hirtenstab hochhielt.

So führte ich sie nun alle in den Saal des Gasthofs zum Lamm, dort bat ich den Patriarchen sich zu setzen wie auch den Metropoliten und den ihn begleitenden Archimandriten. ... Später gab mir dort der Patriarch ein großes Pergament, in griechischer Sprache verfaßt, zum Lesen. Darin stand, daß dem Patriarchen quasi von Räubern etwa sechzehntausend Dukaten gestohlen worden waren, und nun alle Christen zu Spenden für ihn aufgefordert wurden. Es waren mitunterschrieben die Namen von allen übrigen Patriarchen, von vielen Metropoliten und auch von dem von Trapezunt (Maximos). Dieses Schriftstück auf Pergament war geschrieben um das Jahr 7093 von Erschaffung der Welt, also um das Jahr 1584 nach Christus.[78] - Vom Patriarchen wurde ich aufgefordert bei ihm zu bleiben und mit ihm zusammen zu speisen. Diese drei Kirchenväter (Ecclesiastici viri) essen aber kein Fleisch, daher gab man ihnen Fisch, Krebse, Fleischbrühe oder eine andere Suppe, Gemüse, Brötchen und dergleichen...“[79]

Gabriel von Ochrid und seine Begleiter befanden sich auf einer großen Reise von Griechenland nach Rußland, Polen und Deutschland, um Geld zu sammeln, weil der Bischof seine Diözese verschuldet vorgefunden hatte.[80] Die Route durch Deutschland führte nicht mehr nach Wittenberg, wie es unter den Griechen zu Lebzeiten Melanchthons der Brauch gewesen war, sondern über Nürnberg nach Tübingen, wo der große Freund der Griechen, Martin Crusius, als Professor an der Universität lehrte. So war Gabriel von Ochrid der erste uns bekannte orthodoxe Bischof, der die Lutheraner von Tübingen im 16. Jahrhundert besucht hat.[81]

Nachdem die Gäste am 3. September einen öffentlichen Vortrag von Crusius besuchten und er am Abend ihnen zu Ehren in seinem Haus ein Essen gab, woran viele seiner Studenten teilnahmen, welche die Gäste über die griechische Kirche im allgemeinen befragten, verließ der Erzbischof mit seiner Begleitung Tübingen und ging nach Ulm und danach nach Rom, um Papst Sixtus V. zu besuchen. Als der Erzbischof

---

[77] Crusius wußte nicht, daß Gabriel von Ochrid nur den Titel eines Erzbischofs trug und nicht eines Patriarchen. Das Erzbistum von Ochrid konnte seine Autonomie gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel bis ins Jahr 1767 bewahren, als es vom Sultan Mustafa aufgelöst wurde. Vgl. *Edgar Hösch*, Geschichte der Balkanländer, München 1988, S. 97. Aurelio de Santos Otero, Bulgarien, *TRE* 7, 369.

[78] Der Text dieses Schreibens wurde von Martin Crusius in griechischer Sprache veröffentlicht: *Martin Crusius*, Graecae et Latinae Linguae Annalium Suevicorum, Dodecas tertia, ab Anno Christi MCCXIII usque ad MDXCIIII annum perducta, Francoforti, Ex Officina Typographica Nicolai Bassaei, 1596, S. 803. Die orthodoxen Patriarchen, die dieses Empfehlungsschreiben unterschrieben haben, waren: Teoleptos von Constantinopel, Silvestrus von Alexandrien und Joachim von Antiochien.

[79] Zitat nach der Übersetzung des lateinischen Berichtes von Martin Crusius durch *George Elias Zachariades*, Tübingen und Konstantinopel..., S. 63-64. Der lateinische Text ist auf den Seiten 64-65 wiedergegeben.

[80] Zu seinen Reisen durch Europa vgl. *A.-P. Péchayre*, Les archevêques d' Ochrida et leurs relations avec l'Occident à la fin du XVI[e] siècle et au début du XVII[e], *Eor* 36 (1937) 405-409. Sein Nachfolger, der Erzbischof Athanasios (1595-1615), hat die europäischen katholischen Höfe jener Zeit besucht. Vgl. *Péchayre*, a.a.O., 409-422. Vgl. auch: *Ders.*, La succesion épiscopale d'Ochrida. Gabriel et Théodule, 1582-1588, *Eor* 38 (1939) 35-56.

[81] Seine Reise durch Deutschland wird auch erwähnt von *Nicolae Iorga*, Byzance après Byzance, Paris 1992, S. 22.

Tübingen verließ, bekam er von Crusius ein Empfehlungsschreiben an die frommen Fürsten, an Barone und andere Männer.[82]

Von Martin Crusius haben wir ausführlichere Beschreibungen seiner Begegnungen mit orthodoxen Christen, da er diese Episoden nicht nur in seinen Briefen erwähnt, sondern sie auch in seinen Tagebüchern ausführlich beschreibt. Der Empfang des Erzbischofs von Ochrid und die Art des Verlaufs seines Aufenthaltes in Tübingen sind den heutigen ökumenischen Beziehungen sehr ähnlich. Es ist erstaunlich, welch gute Kenntnis vom Umgang mit einem orthodoxen Bischof der lutherische Philologe bewies, indem er ihn die Hand küßte. Der Respekt gegenüber den orthodoxen Gästen geht auch aus der Tatsache hervor, daß ihnen Fastenessen angeboten wurde.

Auch in diesen Beziehungen des Martin Crusius zu orthodoxen Christen, Theologen und Geistlichen finden wir keine bedeutenden theologischen Diskussionen oder Auseinandersetzungen zwischen der Theologie des Westens und des Ostens,[83] sondern wir haben es mit einfachen Treffen zu tun, die aus der materiellen Not der Orthodoxen entstanden waren. Jedenfalls der ganze Verlauf des Treffens war edelmütig.

3. Die erwähnten Episoden – eine Wiederherstellung der altkirchlichen Ökumene

In der alten Kirche wußten sich die ältesten christlichen Gemeinden im Glauben an Jesus Christus einig und hielten an der apostolischen Regel fest: „So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit."[84] In der alten Christenheit war eine Sorge für die armen und gefährdeten Gemeinden vorhanden. Der Gast, der von einer christlichen Gemeinde zu einer anderen kam, war ein Bote aus einem fernen, vielleicht völlig unbekannten, aber doch verwandten Bruderkreis. Was er von der Not und dem Leiden oder von dem Wachstum und den Gnadengaben seiner heimatlichen Gemeinde erzählte, das war keine Kunde von Fremdem.[85]

Der heilige Basilius der Große erzählt, daß zur Zeit des römischen Bischofs Dionysius (259-269) die römische Kirche Gelder nach Kappadokien zur Auslösung der christlichen Gefangenen aus den Händen der Barbaren geschickt habe. Eusebius von Caesarea bezeugt, daß die römische Gemeinde auch in der letzten Verfolgung (unter Diokletian) ihrem Vorhaben, leidende auswärtige Gemeinden zu unterstützen, treu geblieben ist.[86]

Das 16. Jahrhundert war erneut eine Zeit der Verfolgungen, besonders für die orientalischen Christen. Viele christliche Gemeinden befanden sich im Orient unter der Macht des Islam. Viele christliche Familien waren gefangengenommen worden und mußten die Bewahrung ihres Glaubens mit vielen Opfern bezahlen.

In dieser Lage versuchten manche Orthodoxen auch vom Abendland Hilfe zu bekommen. Das führte dazu, daß einige von den „Verbannten" in Beziehung zu Philipp

---

[82] Der Text dieses Empfehlungsschreibens ist veröffentlicht: *Wilhelm Göz* und *Ernst Conrad (Hgg.)*, Diarium Martini Crusii, Band 1 (1596-1597), Tübingen 1927, S. 253.

[83] Martin Crusius versuchte, Erzbischof Gabriel in eine theologische Disskusion zu verwickeln, doch es gelang ihm nicht. Er schreibt darüber: „Colloquens de varijs rebus: sed nihil admodum de Religione conffere Patriarcha volebat." *Martin Crusius*, Annales Suevici, Dodecas tertia..., S. 803.

[84] 1 Kor 12, 26.

[85] Vgl. *Adolf von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Wiesbaden 1966, S. 204.

[86] Siehe: *Harnack*, a.a.O., S. 208.

Melanchthon oder zum Philhellenen Martin Crusius traten. Die Beziehungen zwischen Philipp Melanchthon und Franziscus Magera oder den anderen zwei Christen aus Caesarea in Kappadokien und Nauplion und die Beziehungen zwischen Martin Crusius und Nikolaos „Kali" aus Korone oder Erzbischof Gabriel von Ochrid zusammen mit seinen Begleitern sind mit den verschiedenen Episoden aus der Geschichte der alten Kirche, als Christen der abendländischen Gemeinden andere gefangene oder leidende Christen aus dem Morgenland unterstützten, sehr ähnlich. Der Wert solcher Ereignisse besteht u.a. auch darin, daß im 16. Jahrhundert, als die Christenheit das Bewußtsein der Einheit schon längst nicht mehr besaß, die konfessionellen Grenzen im Angesicht der die Christenheit von außen bedrohenden Gefahren durch den Geist der christlichen Hilfeleistung überschritten wurden.

Eine Anmerkung zum Ruf von Dumitru Staniloae

von Lidia Ionescu Staniloae, Freiburg

Im Beitrag „Die rumänische Philokalie von Dumitru Staniloae" (*OFo* 14 [2000] 181- 200) wurden, insbesondere im biografischen Abriss, von den Herren J. Henkel und E. Wonner Behauptungen vorgebracht, die bedauerlicherweise der Wahrheit nicht entsprechen. Seit dem Tode meines Vaters im Jahre 1993 sind über sein Leben und Werk unselige Bücher und Artikel von folkloristischer Machart und dem Anspruch der Boulevardpresse im Umlauf, die lediglich das Ziel haben, sich gut zu verkaufen, mancherlei Interessen zu dienen und Antipathien zu schüren. Hinzu kommt eine Reihe von Plagiaten und Pirateneditionen seiner Werke, die nicht nur voller Fehler und von miserabler Qualität sind, sondern noch dazu unautorisiert und keineswegs legal.

Leider haben die Herren Henkel und Wonner neben kenntnisreichen, seriösen Quellen auch derartige unseriöse, ja erfundene Informationen benutzt. Ich möchte hier keines dieser Details erwähnen, die nicht der Wahrheit entsprechen, wohl aber einige der schwerwiegenden Fehler im Artikel der beiden Autoren. Beispielsweise schreiben die beiden Herren, dass „Staniloae ein enger Verbündeter rechts stehender national-konservativer Intellektueller, die sich um Nichifor Crainic sammelten" war (s. S. 190). Wie allgemein bekannt, hatten einige von ihnen sogar eine rechtsextremistische Koloratur, so dass man verstehen kann, dass Staniloae politisch rechtextremistisch orientiert war. Dies aber ist nicht nur unwahr, sondern gar verleumderisch.

Ja, mein Vater war mit Nichifor Crainic befreundet und hat sogar einige Artikel über Orthodoxie und nationale Identität verfaßt und in dessen Zeitschrift „Gandirea" veröffentlicht. Dennoch war mein Vater niemals politisch orientiert. Im Gegenteil, er erhielt Morddrohungen wegen der Position, die er wider die Rechtsextremisten eingenommen hatte; und die Feindschaft mancher rechtsextrem orientierter Kollegen am Theologischen Institut in Herrmannstadt, denen er seine Mißbilligung zu verstehen gegeben hatte, zeitigte für ihn schlimme Konsequenzen. Als diese Kollegen später Kommunisten wurden und einflußreiche Positionen in der Nomenklatura einnahmen, ging dies für ihn bis zu Verhaftung und politischer Verurteilung.

Der Auffassung aber, dass ein Theologe, ja ein Priester, ausschliesslich Gott und keiner politischen Macht dienen, dass er sich weder mit Politik von rechts noch solcher von links einlassen sollte, ist mein Vater sein ganzes Leben hindurch konsequent treu geblieben. Um so mehr war er gegen extremistische Auswüchse beider Seiten, die des Menschen Leben verachten und nichts mit einer christlichen Weltanschauung gemein haben.

Über all dies jedoch und manches mehr habe ich ausführlich in meinem Buch „Lumina faptei din lumina cuvantului" (erschienen bei Humanitas, Bukarest 2000) berichtet.

Was andere Behauptungen wie jene betrifft, dass z. B. die „Entdeckung der Texte der Philokalie" dem vormaligen Studenten und späteren Mönch Arsenie Boca zu ver-

danken sei (s. S. 192), ist dazu anzumerken, dass derartige Einlassungen Fantasieprodukte mancher sogenannter ‚Biografen' sind, dass diese ‚Biografen' eine deutliche Vorliebe für falsche Behauptungen hegen, und dass diese Leute keine Gelegenheit auslassen, das Verdienst meines Vaters bezüglich der Übersetzung der Philokalie, seines Lebenswerkes, zu schmälern. Dergleichen Fantasieprodukte sind nicht die ersten und werden nicht die letzten ihrer Art sein.

Es ließe sich des weiteren noch das Zitieren aus einer illegalen Auflage der „Teologia morala ortodoxa" vom Verlag Deisis, Alba Julia, anführen, der für diese Publikation von einem rumänischen Gerichtshof verurteilt wurde. Desgleichen ließe sich auf eine sogenannte „ernstzunehmende Biographie" verweisen, in der Namen wie der eines gewissen Mönches Ignatie vorkommen.

Personen, die meinen Vater gut gekannt haben, die Zeugen der damaligen Ereignisse sind und um seine Meinung über Arsenie Boca wissen, werden diese Dinge eventuell ein nachsichtiges Lächeln entlocken, ich aber werde über diese Behauptungen nicht weiter debattieren.

Dokumente

A. Brüderliches Sendschreiben des Patriarchen von Moskau und ganz Russland Aleksij II. und der Heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche an das Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland

Allehrwürdige Erzhirten und Väter - Ihr Teilnehmer des Konzils, „Gnade Euch und Frieden von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus" (Eph 1, 2)!

Im Vorfeld des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland senden die Heilige Synode, der Episkopat, der Klerus und das ganze Pleroma der Russischen Orthodoxen Kirche mit besonderer Inständigkeit Gebete zu unserem Herrn und Heiland um die Beendigung der leidvollen Trennung der Kinder der Mutterkirche, die sich in der Diaspora befinden, von den Brüdern gleichen Glaubens in Russland.

Das tragische 20. Jahrhundert, in dem Russland und seine heilige Kirche lange Jahre schwerer Prüfungen unterworfen waren, ist zuende gegangen. Das Herz des Volkes wurde durch die große Sünde des Abfalls von Gott befleckt. In geistlicher Verdunkelung wurden Kirchen zerstört, Heiligtümer geschändet und die den Menschen von Gott gegebene Freiheit grob verletzt, der Leibrock der Kirche von inneren und äußeren Feinden zerschnitten. Die Russische Kirche hat ihr Golgotha bestiegen, und es erfüllte sich die Prophezeiung des Heilands im Evangelium, als in der Gott bekämpfenden Schändlichkeit „der Bruder den Bruder dem Tod preisgab, und der Vater den Sohn, und die Kinder sich gegen ihre Eltern empörten und sie töteten" (Mt 10,21).

Jedoch ist Gott treu in seinen Verheißungen, und da es aufs Kreuz stieg, hat das orthodoxe Russland an seine Auferstehung geglaubt. Kann doch nach den Worten des Apostels „weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes noch eine andere Kreatur uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus, unserem Herrn, ist" (Röm 8,38 f.). Durch das Blut hunderttausender Martyrer und Bekenner wurde das Antlitz der russischen Erde abgewaschen, und unser Land erfuhr seine Heilung von schwerer Krankheit. Durch die heiligen Gebete der neuverherrlichten Gottesstreiter ist schließlich auch das Joch des gottlosen Atheismus gefallen.

Heute, da wir in ein neues Millennium eintreten, können wir mit Freude bezeugen, dass die „Pforten des Hades" (Mt 16,18) die Kirche in Russland nicht überwältigt haben. Liebe Brüder in Christo, die Geschehnisse, die sich in den letzten Jahren im Leben unserer heiligen Kirche, im Leben der russischen Gesellschaft und Staates ereignet haben, zeigen klar, dass jetzt all jene historischen Gründe verschwunden sind, durch die unsere Trennung bedingt war. Die Kirche im Vaterland verrichtet jetzt frei ihren Heilsdienst. Unbeschadet der schrecklichen Jahre der Verfolgungen hat sie das

Wort Christi ohne Schaden bewahrt und wieder die Möglichkeit gefunden, mit lauter Stimme die Wahrheit der heiligen Orthodoxie zu predigen. Das im August des vergangenen Jahres durchgeführte Jubiläumsbischofskonzil wurde zu einer weiteren deutlichen Bekundung der kirchlichen Wiedergeburt. Die darauf angenommenen Prinzipien der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche haben die notwendige Klarheit für die Wechselbeziehungen zwischen Kirche und Staat geschaffen. Unter den Bedingungen der Freiheit wurde ein schon früherer Wunsch unserer Kirche und des ganzen vielleidenden orthodoxen Volkes erfüllt: Es erfolgte die Kanonisation der großen Schar der Neumartyrer und Bekenner Russlands in den Chor der Heiligen, darunter auch der kaiserlichen Leidensdulder. Durch Gottes Segen wurde der Ritus der Kanonisation unter Mitwirkung der Vertreter aller autokephalen orthodoxen Kirchen in der wiedergeborenen Christus-Erlöser-Kirche zu einem wahrhaft panorthodoxen Fest.

Aber unsere Freude wird erst dann vollständig sein, wenn auch die Wunde des bedauernswerten Schismas im Leibe der Russischen Kirche Heilung erfährt. Unsere Herzen sind mit Kummer erfüllt, weil wir mit Euch, den Brüdern, die auf orthodoxe Weise den einen Glauben bekennen, nicht aus dem einen Kelch kommunizieren können und uns weiterhin in der Gefangenschaft einer historisch überlebten Trennung befinden. Viele feinfühlige Seelen, besonders aus der Zahl der Russen, die jenseits der Grenzen des Vaterlandes leben, leiden an einer solchen Situation und suchen nach Wegen zu ihrer Überwindung. In den Reihen der Auslandskirche selbst erstarkt das Streben zur Überwindung der teilenden Trennmauer. Eine Freude für viele Mitglieder der Kirche in Russland stellte die Entscheidung des Bischofskonzils der Russischen Auslandskirche im vergangenen Jahr über die Schaffung einer Kommission zu Fragen der Einheit der Russischen Kirche dar. Wir bekräftigen unsere Bereitschaft, eine solche Kommission auch von unserer Seite zu schaffen, damit im brüderlichen Dialog jene Missverständnisse gelöst werden, welche uns noch auf dem Wege der Einheit entgegenstehen.

Die heiligen Neumartyrer haben unzählige Leiden für die Russische Kirche erduldet und wünschten sie einig und frei zu sehen. Im neuen Jahrtausend, dessen Anfang durch bewegende Ereignisse bestimmt worden ist, liegt auf uns wie auf Euch die vom Herrn auferlegte Verantwortung für die Zukunft der Russischen Kirche. Brüder, es ist die Zeit gekommen, alle Streitigkeiten über die menschliche Wahrheit beiseite zu lassen, welche der göttlichen Wahrheit Platz machen muss. Indem wir gegenseitig Buße leisten, sind wir gerufen, einander zur Begegnung entgegen zu kommen und das veraltete Misstrauen und die Feindschaft zu überwinden. Es ist Zeit, dass wir alle verstehen, dass unsere Trennung nur von der Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen zeugt.

Folgen wir dem Vermächtnis des heiligen Hierarchen Tichon, des Patriarchen von ganz Russland, der vor 80 Jahren in einer seiner Botschaften geschrieben hat: "Gerade in der Einheit, in einem einmütigen Handeln und in der brüderlichen Liebe besteht die Stärke". Hören wir auch die Unterweisung des heiligen Bischofs Gregorios des Theologen: „Werden wir wieder klein, damit wir dafür etwas wichtigeres empfangen, nämlich die Einmütigkeit“. Mögen uns bei unserer Annäherung die Worte des hohenpriesterlichen Gebetes unseres Herrn und Heilands stärken: "Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast" (Joh 17, 21).

Der Patriarch von Moskau und ganz Russland Aleksij II., und die Mitglieder der Heiligen Synode

23. September / 6. Oktober 2001,
am Tage der Verherrlichung des hl. Hierarchen Innokentij,
des Metropoliten von Moskau

B. Erklärung zum Frieden der Vertreter von zwölf Weltreligionen und 31 christlichen Kirchen und Gemeinschaften (Religionsgipfel in Assisi, Januar 2002)

Zum Abschluss des interreligiösen Friedensgipfels in Assisi haben die Vertreter von zwölf Weltreligionen und 31 christlichen Kirchen und Gemeinschaften eine Erklärung verabschiedet.

Verpflichtung für den Frieden

Versammelt hier, in Assisi, haben wir gemeinsam über den Frieden reflektiert, der Geschenk Gottes und Gut der gesamten Menschheit ist. Auch wenn wir unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören, bekräftigen wir, dass es zum Aufbau des Friedens nötig ist, den Nächsten zu lieben und die Goldene Regel zu beachten: „Tu dem anderen das, was Du willst, das dir getan wird."

In dieser Überzeugung werden wir nicht müde, in der großen Baustelle des Friedens zu arbeiten, und dazu halten wir fest:

1. Wir verpflichten uns, unsere feste Überzeugung zu proklamieren, dass Gewalt und Terrorismus im Kontrast zu einem echten religiösen Geist stehen. Wir verurteilen jeden Rückgriff auf Gewalt und Krieg im Namen Gottes oder der Religion und verpflichten uns, alles Mögliche zu tun, um die Ursachen des Terrorismus auszumerzen.

2. Wir verpflichten uns, die Menschen zu gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Hochachtung zu erziehen, damit sich ein friedliches und solidarisches Zusammenleben zwischen den Angehörigen unterschiedlicher Ethnien, Kulturen und Religionen realisieren lässt.

3. Wir verpflichten uns, die Kultur des Dialogs zu fördern, damit gegenseitiges Verständnis und Vertrauen zwischen den Einzelnen und Völkern wachsen, die Voraussetzung für einen echten Frieden sind.

4. Wir verpflichten uns, das Recht jeder menschlichen Person auf ein würdiges Leben gemäß seiner eigenen kulturellen Identität zu verteidigen und auf die freie Gründung einer eigenen Familie.

5. Wir verpflichten uns zum aufrichtigen und geduldigen Dialog, nicht um aufzuspüren, wie sehr uns unüberwindbare Mauern trennen, sondern um im Gegenteil zu erkennen, dass die Begegnung mit einer anderen Realität zu besserem gegenseitigen Verständnis beitragen kann.

6. Wir verpflichten uns, uns gegenseitig die Irrtümer und Vorurteile in Vergangenheit und Gegenwart zu verzeihen. Wir müssen uns im gemeinsamen Bemühen unterstützen, um Egoismus und Mißbrauch, Hass und Gewalt zu besiegen, und aus der Vergangenheit zu lernen, dass Friede ohne Gerechtigkeit kein echter Friede ist.

7. Wir verpflichten uns, an der Seite der Leidenden und Verlassenen zu stehen und uns zur Stimme derer zu machen, die selber keine Stimme haben. Wir müssen konkret an der Überwindung solcher Situationen mitwirken, in der Überzeugung, dass niemand allein glücklich sein kann.

8. Wir verpflichten uns, uns den Schrei derer zu Eigen zu machen, die nicht vor Gewalt und vor dem Bösen resignieren. Wir wollen mit all unseren Kräften dazu beitragen, der Menschheit unserer Zeit eine echte Hoffnung auf Gerechtigkeit und Frieden zu geben.

9. Wir verpflichten uns, jede Initiative zu ermutigen, die Freundschaft zwischen den Völkern fördert, in der Überzeugung, dass technologischer Fortschritt ein steigendes Risiko von Zerstörung und Tod für die Welt einschließt, wenn solidarisches Einverständnis unter den Völkern fehlt.

10. Wir verpflichten uns, die Verantwortlichen der Nationen aufzufordern, alle Anstrengungen zu unternehmen - auf nationaler wie internationaler Ebene – so dass eine Welt in Solidarität und Frieden erbaut und gefestigt wird - auf der Grundlage von Gerechtigkeit.

Wir, Angehörige von unterschiedlichen religiösen Traditionen, werden nicht müde, zu proklamieren, dass Frieden und Gerechtigkeit nicht voneinander zu trennen sind, und dass Frieden in Gerechtigkeit die einzige Straße ist, auf der die Menschheit in eine Zukunft der Hoffnung gehen kann. Wir sind überzeugt, dass in einer Welt mit immer offeneren Grenzen und immer kürzeren Entfernungen, in der die Beziehungen durch ein dichtes Netz von Kommunikation immer leichter werden, Sicherheit, Freiheit und Frieden nicht durch Gewalt, sondern nur durch gegenseitiges Vertrauen garantiert werden können.

Möge Gott unsere Vorschläge segnen und der Welt Gerechtigkeit und Frieden schenken.

Übersetzung von der Redaktion der *KNA-ÖKI* 5 [29.1. 2002] 3.

Rezensionen

Konstantin Nikolakopoulos, Die "unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode, (Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie 7), Aachen: Shaker Verlag 2000, 172 S., 19,94 EUR (ISBN 3-8265-7719-1)

Auf der Suche nach Brücken der Ökumene

Die gemeinsame Heilige Schrift ist das größte Gut, das die Kirchen weltweit, in Ost und West, miteinander verbindet. Daß der ‚Kanon' der Schriften in den einzelnen Kirchen, allerdings nur in kleineren Abschnitten, unterschiedlich bestimmt wird[1], erscheint demgegenüber von minderer Relevanz. Für das ökumenische Verständnis entscheidender ist die Frage, wie die unterschiedlich geprägten Traditionen der Schriftauslegung miteinander ins Gespräch gebracht werden können: einerseits die auf der Grundlage der Kirchenväter-Traditionen und der Liturgie basierende Auslegung der Ostkirche und andererseits die im Westen (zunächst in den protestantischen Kirchen) entwickelte, am literalen Textsinn orientierte und dem historischen Paradigma verpflichtete Hermeneutik. Die Kluft zwischen diesen unterschiedlichen Zugangsweisen und ihren jeweiligen Resultaten mag manchen Beobachtern auf beiden Seiten fast unüberwindlich erscheinen, aber es ist ein in der Sache der Heiligen Schrift selbst begründetes Ziel, daß Auslegerinnen und Ausleger über biblische Texte miteinander ins Gespräch kommen und um eine text- und sachgemäße Auslegung dieser Texte – auch über die Grenzen der kirchlichen und theologischen Traditionen hinweg – ringen. Ein wichtiges Forum solcher Verständigung sind die vom Komitee der *Studiorum Novi Testamenti Societas* initiierten Treffen orthodoxer und westlicher Exegeten, deren erstes 1998 im Kloster Neamţ (Rumänien) abgehalten wurde, wobei Fragen der Inspiration der Bibel und der Autorität der Kirche, der exegetischen Methoden und der Relevanz der Kirchenväter für die Bibelauslegung von beiden Seiten beleuchtet und gemeinsam erörtert werden konnten.[2] Das zweite Treffen 2001 im Rila-Kloster (Bulgarien) befaßte sich mit dem Thema ‚Das Alte Testament als Christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht', ein drittes Treffen ist für 2004 in St. Petersburg geplant. Von diesen Konferenzen ist ein wichtiger Impuls zum gemeinsamen Gespräch über bibelwissenschaftliche Themen zu erwarten. Ein gleichermaßen verheißungsvolles Zeichen beginnender Verständigung ist es, wenn ein Ausleger aus der einen Tradition sich in die Schule der anderen begibt und das skizzierte Spannungsverhältnis in seiner eigenen Existenz bzw. seinem wissenschaftlichen Werdegang durchlebt.

---

[1] S. zum alttestamentlichen Kanon *H.-P. Rüger*, Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen, in: *S. Meurer (Hg.)*, Die Apokryphen-Frage im ökumenischen Horizont, *Die Bibel in der Welt* 22 (1989), S. 137-145, vgl. weiter den ganzen Band.

[2] S. zum Treffen von 1998 den Dokumentationsband: *J. D. G. Dunn / H. Klein / U. Luz / V. Mihoc (Hgg.)*, Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamţ vom 4.-11. September 1998, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 130, Tübingen 2000.

Das hier vorzustellende Buch dokumentiert einen solchen Brückenschlag zwischen orthodoxer und westlicher Tradition: Es ist die Habilitationsschrift des griechisch-orthodoxen Neutestamentlers Konstantin Nikolakopoulos, die von dem renommierten evangelischen Theologen Ferdinand Hahn betreut und 1998 von der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität angenommen wurde. Der ungewöhnliche Vorgang, daß ein orthodoxer Exeget (weil in der deutschen Universitätslandschaft keine andere Möglichkeit besteht) an einer evangelisch-theologischen Fakultät seine ‚akademischen Weihen' erhält, spiegelt sich auch in der Thematik und der konzeptuellen Anlage des Buchs: Dem eigentlichen (Sach-)Thema, der Interpretation einzelner für die Hymnographie relevanter neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des orthodoxen Kultus (S. 51-159) ist auf Wunsch der evangelisch-theologischen Fakultät nachträglich ein erster Hauptteil vorangestellt worden, der unter dem Thema „Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode" (S. 13-50) den angedeuteten Brückenschlag explizit reflektiert.

I. In diesem ersten Teil bringt der Autor „Grundprinzipien und Voraussetzungen der orthodoxen Hermeneutik" zur Darstellung, versucht dann in einem allzu kurzen Abriß (auf nur 16 Seiten) die Entwicklung von „Hermeneutik und Exegese in den westlichen Kirchen" vom Mittelalter bis zur Gegenwart zu beschreiben, bevor schließlich unter dem Titel „Osten und Westen: Antithese oder Synthese?" eine kritische Bilanz versucht wird. Natürlich ist der Darstellung durchgehend anzumerken, daß der Autor in einer für ihn fremden Sprache schreibt und daß er in der westlichen Auslegungstradition gleichermaßen einer fremden Geisteswelt begegnet. Gewiß ließen sich besonders in seiner Skizze der westlichen Exegese, die im Grunde eine Skizze der abendländischen Theologiegeschichte *in nuce* ist, terminologische und sachliche Ungenauigkeiten und problematische Urteile nachweisen, die zum Teil wohl darauf zurückzuführen sind, daß der Autor allzu sehr auf Informationen aus zweiter Hand zurückgreift und das Denken im Anschluß an die europäische Aufklärung und damit den methodologischen Weg der neuzeitlichen Exegese (und seine innere Logik) nur mit Mühe nachvollziehen kann. Auf der anderen Seite bietet die Darstellung der orthodoxen Hermeneutik für den Leser aus der „westlichen" Tradition viele interessante und hier eher vernachlässigte Aspekte, wie z. B. die Hinweise auf die pneumatische Dimension der Heiligen Schrift, den ekklesialen Bezug der Bibelauslegung und die Bedeutung der Person (und Spiritualität) des Exegeten für die von ihm vorgetragene Auslegung. Diese Aspekte lassen sich m. E. aber auch in einer westlich geprägten Exegese stärker berücksichtigen, gerade in einer „postmodernen" Perspektive, die nicht mehr dem Ideal einer vermeintlich „objektiven" Wissenschaft huldigt, sondern rezeptionsästhetisch sensibel um die Positionalität und Perspektivität einer jeden Auslegung weiß. Auf der anderen Seite kann auch die Orthodoxie nicht übersehen, daß biblische Texte außerhalb der Kirche und ihres spirituellen oder liturgischen Kontextes gleichfalls gelesen werden und Wirkungen aus sich heraussetzen, und daß diese Formen der Lektüre auch zutreffende Einsichten über die biblischen Texte hervorbringen können. So wird das auf S. 13 an erster Stelle genannte orthodoxe Prinzip, daß „die Kirche" über die Wahrheit der Auslegung zu urteilen habe, in jedem Falle präziser zu erörtern sein. Wem kann eine solche Autorität zukommen? Einem Amt, einem „Stand" (wobei es vermutlich gleich problematisch ist, ob dieser sich aus kirchlichen Amtsträgern oder wissenschaftlichen Experten zusammensetzt), oder eben doch dem

offenen Gespräch über die biblische Texten? Doch läßt es sich dann kaum vermeiden, daß die Beobachtungen an den Texten selbst auch kritisch gegen traditionelle Deutungen und Verwendungen der Texte ins Feld geführt werden. Die Fragen, an denen sich die reformatorische Auslegung und ihr „Schriftprinzip" konstituierte, sind insofern keineswegs überholt. Zudem ist das schlichte Faktum zu berücksichtigen, daß das einfache Autoritäts-Argument in der Gegenwart weithin keine Akzeptanz mehr besitzt. Man mag dies kritisch als eine übersteigerte Form des Individualismus oder gar als eine Hybris der sich überhebenden Vernunft brandmarken, aber es wäre demgegenüber doch daran zu erinnern, daß sich die Fragen der Aufklärung geistesgeschichtlich angesichts des ungelösten Streits der religiösen Autoritäten (hier: der Konfessionen im nachreformatorischen Zeitalter) entzündeten und daß die kritische Vernunft insofern eher aus Not zur Richterin über die gegensätzlichen Wahrheitsansprüche religiöser Autoritäten und Instanzen wurde. Nikolakopoulos weist mit Recht darauf hin, daß der lange Zeit vorherrschende Enthusiasmus gegenüber der historisch-kritischen Exegese mittlerweile auch in der westlichen Theologie einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen ist. Andererseits lassen sich auch die Fragen der Aufklärung von einer orthodoxen Theologie, die die Menschen der Gegenwart ansprechen will, nicht ignorieren. Natürlich wird auch dieser Prozeß Widerstände auslösen, aber es könnte darin auch die Chance zu einer neuen und vertieften Verständigung zwischen beiden Traditionen liegen.

Ihre Zuordnung versucht Nikolakopoulos durch das Paradigma der Perspektivität und Komplementarität zu erreichen. Angestrebt ist eine Synthese, in der die Einseitigkeiten beider Hermeneutiken überwunden werden können (S. 49). Denn beide Wissenschaftsverständnisse, das östliche wie das westliche, hätten ihre Stärken und Schwächen und könnten „keinen Anspruch auf Verfügung über eine absolute Wahrheit erheben" (S. 41). Dem kann man sicher zustimmen. Freilich bleiben Fragen offen, wenn der Autor diesen Sachverhalt anschließend mit der traditionell-theologischen Denkfigur begründet, daß diese Wahrheit eben „zwei Seiten (historisch-menschliche und übernatürlich-göttliche) besitzt" (S. 41). Das Problem besteht ja doch darin, daß wir als an Ort und Zeit gebundene Ausleger weder die historische noch gar die göttliche Wahrheit in reiner Form zu erkennen vermögen. Erst recht kann es nicht angehen, die zwei Seiten der Wahrheit auf die beiden Wissenschaftstraditionen aufzuteilen, in dem Sinne, daß die westliche Exegese der historisch-menschlichen und die östliche der göttlichen Wahrheit nachgeht. Man wird eher sagen müssen, daß eine spirituell aufgeschlossene Exegese (im Osten wie im Westen) stets damit rechnete, daß Gottes Offenbarung die Erkenntnis des menschlichen Verstandes übersteigen oder auch zu überwinden vermag, während die Auslegung unter dem Diktat eines von außen herangetragenen Wissenschaftsverständnisses für manche mit der Sache der biblischen Texte gegebenen Fragen nur wenig Verständnis aufbringen konnte. Auf der anderen Seite betont Nikolakopoulos mit Recht, daß bereits Väter der alten Kirche mit vielen philologisch-historischen und d. h. „menschlichen" Problemen der Heiligen Schrift gerungen haben. Der Rekurs auf die von ihnen aufgeworfenen Fragen wird (auch wenn man nicht alle ihre Antworten nachsprechen kann) ein wichtiger Anknüpfungspunkt für das Gespräch zwischen der östlichen und der westlichen Exegese sein. Die ‚Komplementarität' zwischen unterschiedlichen exegetischen Perspektiven bedarf aber noch weiterer methodologischer Reflexion. Wie können ‚historische' und ‚spirituelle' Wahr-

heiten miteinander ins Gespräch gebracht werden? Haben die unterschiedlichen Zugangsweisen einfach gleichermaßen recht? Bauen sie aufeinander auf? Was ist, wenn sie konfligieren? Welche Argumente können die anderen ausstechen? Diese Fragen sind ungeklärt, und solange dies so ist, wird eine gewisse Spannung nicht vermeidbar sein.

II. Der zweite Teil des Bandes wendet sich dem „eigentlichen" Thema des Verfassers zu. Ausgehend von dem Sachverhalt, daß der liturgische Gebrauch der Schriften für den orthodoxen Gebrauch der Bibel grundlegend und der liturgische Aspekt daher auch für die Schriftauslegung von zentraler Bedeutung sind, will Nikolakopoulos die Beziehungen zwischen Schrift und Liturgie näher untersuchen. Doch geht es ihm nicht um die Auswertung des Neuen Testaments als einer historischen Quelle für die urchristliche Liturgie. Sein Interesse kreist vielmehr um den Einfluß des Neuen Testaments auf die spätere frühchristliche Hymnographie, d. h. ein Phänomen der altkirchlichen Wirkungs- bzw. Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments. Auch der Ansatz ist ungewöhnlich: Im Unterschied zu einem *formgeschichtlichen* Ansatz, der eher an die im Neuen Testament formal als Hymnen (bzw. als poetische Kompositionen) zu erkennenden Textstücke (Phil 2,6-11; Kol 1,15-20; Joh 1,1-18; 1 Tim 3,16 etc.) anknüpfen müßte, wählt Nikolakopoulos einen, „*hymnologischen*" Ansatz, d. h. hier: einen Ansatz bei Texten, die als Zeugnis über die Abfassung und den Gebrauch von Hymnen gelesen werden können (S. 54). Er geht aus von zwei Stellen aus dem Epheser- und Kolosserbrief (Eph 5,18f. und Kol 3,16)[3], an denen übereinstimmend drei Begriffe zur Bezeichnung urchristlicher Lieder (ψαλμός, ὕμνος, ᾠδὴ πνευματική) begegnen, die bis heute „Kernbegriffe der orthodoxen Hymnographie bilden" (S. 59). Anders als viele historisch-kritische Kommentatoren nimmt Nikolakopoulos hier keinen unspezifischen oder verfließenden Sprachgebrauch an, sondern meint, daß die Adressaten zwischen Psalm, Hymnus und Ode unterscheiden konnten, weil diese Begriffe für sie möglicherweise schon etablierte Formen christlicher Dichtung bzw. christlichen Gesangs bezeichneten. Da die Zeugnisse des Neuen Testaments selbst kaum eine solche semantische Differenzierung ermöglichen, versucht Nikolakopoulos, diese mit Hilfe von Materialien der altkirchlichen Hymnographie zu etablieren. In diesem Teil begegnen interessante Hinweise zur altkirchlichen und byzantinischen Hymnendichtung, zur Struktur und Melodik unterschiedlicher Hymnen. Aber ein strikter Beweis dafür, daß die späteren Begriffe tatsächlich bereits in diesem Sinne auf die urchristliche Hymnendichtung anwendbar sind und die Unterscheidung von Psalm, Hymnus und Ode für diese Zeit bereits vorausgesetzt werden kann, läßt sich letztlich nicht erbringen. Die These bleibt ein - in gewissem Sinne interessantes - Postulat. Es ist in all diesen Fragen doch zu berücksichtigen, daß das Urchristentum in der paulinischen und nachpaulinischen Zeit und noch weit ins 2. Jahrhundert hinein weder theologisch noch in seinen liturgischen Bräuchen und Vollzügen ‚einheitlich' war. Gottesdienstliche Zusammenkünfte der Gemeinden in Jerusalem, Antiochen, Ephesus und Rom und einzelner (Haus-)Gemeinden innerhalb dieser Großstädte dürften sich im einzelnen unterschiedlich abgespielt haben. Vor allem ist der Gebrauch des Alten Testaments (weithin überwiegend der Septuaginta) und die Verwendung des

[3] Diese Stellen werden vom Verfasser - im Unterschied zur überwiegenden Auffassung der historisch-kritischen Forschung - dem Apostel Paulus zugeordnet. Hier zeigt sich eine traditionelle Einschätzung, deren Probleme in der vorliegenden Arbeit leider nicht reflektiert werden.

Psalters (in messianisch-christologischer Deutung) in ihrer tragenden Bedeutung für die frühe Kirche nicht zu unterschätzen, und es wäre unangemessen, diese ‚Bibel der Urchristenheit' gegenüber dem Neuen, den christlichen Hymnen (christologischen Inhalts) zu marginalisieren. Unstrittig ist freilich, daß die christliche Dichtung ‚geistlicher Lieder' in die früheste Zeit zurückreicht und sich innerhalb des Neuen Testaments in Texten niedergeschlagen hat, die für die Herausbildung der Christologie von fundamentaler Bedeutung sind.[4] Materialien zur Geschichte der frühchristlichen Hymnik unter Einbeziehung der gesamten Antike liegen in breitester Form z. B. in dem - vom Verf. leider nicht berücksichtigten - Werk von Michael Lattke vor.[5] Auf der breiten Materialbasis ließe sich das exegetische Gespräch gewiß noch wesentlich vertiefen.

In den letzten beiden Kapiteln seines zweiten Hauptteils behandelt Nikolakopoulos die weitere Entwicklung der frühchristlichen Hymnographie, die sprachlich und phraseologisch natürlich von den neutestamentlichen Texten in eminentem Maße geprägt ist. Dies wird dann anhand einiger Beispiele orthodoxer gottesdienstlicher Gesänge aufgezeigt. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, in welch hohem Maße die orthodoxe Liturgie neutestamentlich geprägt ist, einerseits durch die Zitierung und Lektüre neutestamentlicher Texte, andererseits durch die Rezeption neutestamentlicher Aussagen in liturgischen Neudichtungen und Gebeten. Darin spiegelt sich die orthodoxe Auffassung, daß die Exegese mit dem liturgischen Gebrauch der Schrift engstens verbunden ist (und zumindest nicht von ihm getrennt werden sollte), wenngleich man einwenden kann, daß das bloße Nachsprechen von Texten oder die ‚Verdichtung' biblischer Motive in neue Texte noch keine Gewähr dafür bieten, daß der Sinn dieser Texte tatsächlich erfaßt und im Leben der feiernden Gemeinde zur Wirkung gebracht wird. Aufschlußreich sind jedoch die wirkungsgeschichtlichen Linien, die der Verf. schließlich zeichnet, von Lk 1,35 hin zu den Texten zum Fest der Verkündigung Mariens, von Gal 3,27, 1 Kor 8,6 und 2 Tim 4,7f. hin zu anderen Festen des orthodoxen liturgischen Jahres. Im Aufweis dieser Bezüge liegt zweifellos die Stärke des vorliegenden Buches, und es ließen sich in diesen Linien noch viele weitere Bezüge herausarbeiten. Der Verf. schließt mit der Bemerkung, die liturgische Dichtung leiste einen Beitrag zur „unbewußten Auslegung" der neutestamentlichen Texte (S. 163). Dieser Beitrag des konkreten Schrift*gebrauchs* im liturgischen Leben ist nicht zu unterschätzen. Daß diese unbewußte Auslegung nur ein Teil dessen ist, was die biblischen Texte im Leben der christlichen Gemeinde ausrichten wollen, dessen dürfte sich auch die orthodoxe Theologie bewußt sein: Die ‚bewußte', den Sinn der Texte erfassende, explizierende und in das heutige Verstehen übersetzende Auslegung muß hinzutreten. An dieser Stelle besteht die Hoffnung, daß das Gespräch zwischen den Auslegungstraditionen, das in einer Studie wie der vorliegenden begonnen hat, noch weiter führt, zu gegenseitigem Verstehen, aber auch zu beiderseitigem Nutzen und letztlich zum Lob dessen, der der Herr der Kirche ist. Wissenschaftliche Theologie ist insofern Theologie

---

[4] S. etwa *M. Hengel*, Das Christuslied im frühesten Gottesdienst, in: *W. Baier* etc. *(Hg.)*, Weisheit Gottes - Weisheit der Welt, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Bd. I, St. Ottilien 1987, S. 357-404.

[5] *M. Lattke*, Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie, Novum Testamentum et Orbis Antiquus 19, Freiburg Schweiz - Göttingen 1991.[1] Vgl. *John Meyendorff*, From the Middle Ages to Modern Times: Development of Orthodox Church Structures, *OFo* 7 (1993) 6.

‚auf dem Weg', auch auf dem Weg im Miteinander der verschiedenen Traditionen, und es kommt darauf an, daß dieses Miteinander von beiden Seiten unvoreingenommen aber auch mit Respekt und wachsendem Verständnis gesucht wird. So werden Brücken der Ökumene, aber auch Brücken zum gegenwärtigen und lebendigen Verständnis der biblischen Texte gebaut werden können.

Jörg Frey, München

John D. Karavidopoulos, Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Α΄: Απόκρυφα Ευαγγέλια (=Apocryphal Christian Texts. A΄: Apocryphal Gospels), (Bibliotheca Biblica 13), Thessaloniki: P. Pournaras Press 1999, 398 S. (ISBN: 960-242-176-2)

Niemand könnte die sensationsreiche Bedeutung und das allgemeine Interesse bezweifeln, die sowohl die Fachwissenschaft (vgl. die Association pour l' Etude de la Littérature Apocryphe Chrétienne mit ihrer Editionsreihe „Corpus Scriptorum Christianorum - Series Apocryphorum") als auch ein breiteres Publikum seit jeher den „neutestamentlichen Apokryphen" zollen. Die Erforschung dieses Schrifttums, die hauptsächlich im 19. Jh. systematisch angefangen, aber aufgrund des 1946 entdeckten Schriftenfundes von Nag Hammadi in den letzten Jahrzehnten intensivere Dimensionen angenommen hat, hatte für eine längere Zeit im Bereich der orthodoxen akademischen Theologie keine besondere Rolle gespielt. Daher stellt die Ausgabe des vorliegenden wissenschaftlichen Werkes in Neugriechisch, das als Fortsetzung des zweibändigen Werkes von *Savvas Agouridis*, Τά Ἀπόκρυφα τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης, Bd. 1: Athen 1980, Bd. 2: Athen 1985, eine festgestellte Lücke im neutestamentlichen Bereich schließt, eine zu begrüßende Tatsache dar.

Es handelt sich dabei um eine für die griechischsprachige und weitere orthodoxe Literatur wichtige Ausgabe der apokryphen Evangelien, die unter der Verantwortung von Ioannis Karavidopoulos entstanden ist. Der namhafte Neutestamentler von Thessaloniki fungiert mithin als Mitautor, aber darüber hinaus auch als der Herausgeber dieses Bandes, an dem zehn weitere Theologen und Philologen (S. 10) als Mitarbeiter mitgewirkt haben. Dieser erste Band befasst sich mit den apokryphen Evangelien, die in neugriechischer Übersetzung wiedergegeben werden. Den einzelnen Abschnitten werden einführende und kommentierende Ausführungen vorangestellt, während im Anschluss an die bedeutendsten Texte einschlägige Bibliographie angegeben wird. Wie der Herausgeber ankündigt, wird ein zweiter Band mit den apokryphen Apostelakten, Episteln und Apokalypsen folgen (S. 5).

Die fünf Hauptteile des Sammelbandes werden von einem technischen ersten Teil mit Vorwort, allgemeiner Einführung über die Apokryphen, Bibliographie und Abkürzungen (S. 5-19) und einem abschließenden ikonographischen Anhang mit von den apokryphen Evangelien inspirierten Abbildungen (S. 389-397) umrahmt. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Karavidopoulos von Anfang an mit dem, wie er meint, trefflicheren Begriff „Apokryphe christliche Texte" operiert, wie unter anderem der Titel des Bandes deutlich zeigt. Er unterstreicht charakteristisch, dass „die Bezeichnungen 'Neutestamentliche Apokryphen' oder ‚Apokryphes Neues Testament' eher unglücklich sind ... denn diese Texte entfernen sich zeitlich vom Neuen Testa-

ment und decken das ganze erste christliche Jahrtausend ab; manche sind sogar noch jüngeren Datums" (S. 16).

Der I. Teil unter dem Titel „Judenchristliche Evangelien" (S. 21-41) stammt aus dem Werk von J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, S. 3-25. Der englische Text von Elliott mit einführenden Kommentaren, Vorstellung der Texte und den schwerwiegendsten patristischen Zitaten wurde von *Panos B. Stogiannos* ins Neugriechische übertragen. In die Kategorie der judenchristlichen Evangelien, die aufgrund der Dürftigkeit der erhaltenen Bruchstücke und der Unstimmigkeit der patristischen Informationen der Bibelwissenschaft enorme Schwierigkeiten bereiten, werden folgende Schriften eingeordnet: Das Hebräerevangelium, das Nazaräerevangelium und das Ebionäerevangelium. Darüber hinaus werden in diesem Teil auch das Ägypterevangelium, die Traditionen (Παραδόσεις) des Matthias, das Kerygma (Κήρυγμα) des Petrus und kurzum andere verlorene Evangelien, wie das Evangelium der Gesetzesfeinde und der Propheten, die Memoria Apostolorum, das Evangelium des Judas, das Evangelium der Eva, sowie ketzerische Evangelien (Apelles, Kerinth, Valentin etc.) und gnostische Evangelien, wie z.B. das Evangelium des Philippus, das Evangelium der Wahrheit, die Sophia Jesu Christi, der Dialog des Erlösers u.a., behandelt.

Im II. Teil des Bandes mit dem Titel „Evangelien der Kindheit Jesu Christi" (S. 43-115) werden die bekanntesten apokryphen Kindheitsevangelien kommentiert und ins Neugriechische übertragen. Die Einführung, Kommentierung und Übersetzung des Protevangeliums des Jakobus hat *Athanasios Karalaskos* übernommen. *Dimitrios Passakos* trägt die Verantwortung für die Einführung in das Evangelium des Thomas, sowie für die neugriechische Übersetzung der längeren Form A und der syrischen Variation für die Kapitel 6-8. Bezüglich des Pseudo-Matthäusevangeliums hat *Panos B. Stogiannos* die einschlägige Einführung des Buches von J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, S. 84-86, übersetzt. Der Auswahl der von *Athanasios Tsaknakis* und *Athanasios Tziertzis* ins Neugriechische übersetzten Auszüge dieses apokryphen Evangeliums liegt das lateinische Original aus dem 14. Jh. zugrunde. In einem sich anschließenden zusammenfassenden Abschnitt stellt *Ioannis Karavidopoulos* fünf weitere jüngere Kindheitsevangelien vor, die im Großen und Ganzen von den bereits erwähnten inspiriert wurden. Es handelt sich um das arabische Kindheitsevangelium, das armenische Kindheitsevangelium, die koptische Geschichte von Joseph dem Zimmermann, das lateinische Liber de infantia Salvatoris aus der Arundel-Herefordhandschrift und zuletzt das lateinische Evangelium von der Geburt der Maria. Ins Neugriechische werden von *Dimitrios Passakos* ein Auszug aus dem arabischen und von *Ioannis Karavidopoulos* ausgewählte Abschnitte aus dem armenischen Kindheitsevangelium übertragen.

Der III. Teil befasst sich mit „Leidens-, Höllenfahrts- und Auferstehungsevangelien" (S. 117-300). In das Petrusevangelium führt *Ioannis Karavidopoulos* ein, der auch eine vollständige griechische Übersetzung des Textes anbietet. Verglichen mit den anderen Apokryphen verfasst *Konstantinos Mpozinis* eine außerordentlich ausführliche kommentierte Einleitung des Nikodemusevangeliums mit weiterführender Literatur, wobei er seine beiden Teile, nämlich die Pilatusakten und die Höllenfahrt Jesu, vollständig ins Neugriechische überträgt. Den nächsten Abschnitt „Zyklus des Pilatus" kommentiert und übersetzt in voller Länge *Athanasios Tsaknakis.* Es handelt sich

einerseits um die apokryphe Korrespondenz des Pontius Pilatus mit Herodes und den römischen Imperatoren Tiberius und Klaudius und andererseits um drei weitere Schriften mit den Titeln „Tradition des Pilatus", „Tod des Pilatus" und „Erzählung des Joseph". Über das Evangelium (oder die Fragen) des Bartholomäus berichtet *Ioannis Karavidopoulos*, der, sich auf die jerusalemer Handschrift H des Sabbasklosters stützend, den vollen Text ins Neugriechische übersetzt. Diesen Teil rundet das koptische Apokryphon Epistula Apostolorum ab, das von *Sophia Kounti* vorgestellt und auch unter Berücksichtigung der äthiopischen Handschriften ins Neugriechische übersetzt wird.

Der IV. Teil des vorliegenden Buches ist den „Gnostischen Evangelien" (S. 301-326) gewidmet, wobei als repräsentatives Beispiel dieser Gattung das Thomas-Evangelium vorgestellt wird. Nach einer kurzen Einführung und einer kleinen bibliographischen Auswahl gibt *Ioannis Karavidopoulos* den vollen Text ins Neugriechische wieder.

Den besprochenen Sammelband schließt ein V. Teil mit dem Titel „Verschiedenes" (S. 327-388) ab. Hierin wird als erster Text die apokryphe Abgarsage, nämlich der Briefwechsel Jesu mit dem König Abgar V. von Edessa, von *Charalampos G. Atmatzidis* in einem schönen Überblick kommentiert und ins Neugriechische übertragen. *Panos B. Stogiannos* stellt eine Gruppe von neun Ende des 19. und Anfang des 20. Jh.s in Ägypten entdeckten Papyrusfragmenten apokrypher Evangelien vor, indem er die entsprechende Einführung, die Kommentare und die einzelnen Texte aus der Ausgabe von J. K. Elliott, The Apocryphal New Testament, Oxford 1993, S. 31-45, ins Neugriechische übersetzt. Es handelt sich dabei um ein unbekanntes Evangelium, bekannt als Oxyrhynchos-Papyrus 840, um den aus der apokryphen Sophia Jesu Christi stammenden Oxyrhynchos-Papyrus 1081, den griechischen Oxyrhynchos-Papyrus 1224, den ebenfalls griechischen Papyrus Cairensis 10735, den sog. „johanneischen" Papyrus Egerton 2 aus der Zeit vor 150, das Evangelienfragment des Straßburger koptischen Papyrus, den Papyrus Berolinensis 11710, das Fajjumfragment und den Papyrus Merton 51 aus dem 3. Jh. Nach dieser Papyrusfamilie kommentiert und übersetzt *Ioannis Karavidopoulos* einen kurzen apokryphen Text, genannt als das „geheimnisvolle Evangelium" des Markus, der sich fragmentarisch in einem 1958 entdeckten Brief des Klemens von Alexandrien an Theodor befand. In einem weiteren Abschnitt wird von *Ioannis Karavidopoulos* die Frage der versprengten oder ungeschriebenen („Agrapha") Herrenworte behandelt, die nicht in den vier kanonischen Evangelien zu finden sind. Die ins Neugriechische übertragenen Agrapha werden in drei Kategorien unterteilt: Sie sind erhalten a) in neutestamentlichen Büchern oder einzelnen Evangelienhandschriften; b) in Werken der Kirchenväter und kirchlichen Autoren und c) in liturgischen Texten. Der ganze Band schließt mit dem repräsentativsten Text von allen 67 erhaltenen Handschriften, die sich auf die Entschlafung Mariens beziehen. *Ioannis Karavidopoulos* führt in die apokryphe Homilie von Johannes dem Theologen zur Entschlafung der heiligen Gottesgebärerin ein, während alle 50 Einheiten der Homilie von *Konstantinos Katsanis* ins Neugriechische übertragen werden.

Bei der Behandlung der einzelnen hochinteressanten apokryphen Schriften fällt auf jeden Fall die stark uneinheitliche Beschäftigungsintensität der verschiedenen Mitarbeiter dieses Bandes auf. Somit werden dem neugriechischen Text des Nikodemusevangeliums eine übertrieben lange, mit m. E. vielen für die Konzeption des ganzen Bandes nicht immer passenden Einzelheiten versehene Einführung und eine ziemlich

analytische Bibliographie vorangestellt (S. 136-173), während es beispielsweise für die apokryphe Epistula Apostolorum eine verhältnismäßig magere Einführung gibt (S. 270-273). In diesem Zusammenhang sollten auch manche Untrefflichkeiten bei der sprachlichen Wiedergabe der Texte ins Neugriechische unterstrichen werden, wie z. B. „πάνε" anstatt „πήγαινε" (S. 177), was kein hochgriechischer, sondern ein mundartiger Ausdruck ist, oder die Formulierungen „Ας μην μας αφήσει να χαθούμε που πια να μην στρέφουμε τις καρδιές μας προς αυτόν..." oder „Εσύ που η Παρθένος σε έφερε μέσα της χωρίς το καταλαβαίνει" (S. 266/7), was kein eindeutig geglücktes Griechisch ist.

Was das endgültige Druckergebnis des vorliegenden Buches angeht, sollte man leider die auffällig zahlreichen Druckfehler bemängeln, die sich beispielsweise auf den Seiten 16-17, 22-41, 249, 255, 355, 363, 365, 369, 370, 378-382 etc. befinden. Charakteristisch sind massive orthographische Fehler in der Einheit S. 11-13, wie „προφυλαγμάνα" anstatt „προφυλαγμένα" (S. 11), „ταύτω" anstatt „τούτω" (S. 12), „επεγεργασία" anstatt „επεξεργασία" (S. 13). Unordentlich sind auch zwei Fußnotenfälle geregelt, wie die S. 44/5, wo der Fußnotentext auf der vorangegangenen Seite der eigentlichen Fußnotennummer 3 erscheint, und S. 304, in der es überhaupt keine Fußnote für die im Text angegebene Nummer 1 gibt, zeigen. Obwohl für diesen Band das Einakzentsystem der griechischen Sprache gewählt wurde, sollten die Zitate älterer Texte in ihrem ursprünglichen Mehrakzentsystem angegeben werden (vgl. S. 249, wo ein Text aus PG 120 zitiert wird).

Alle oben erwähnten Korrekturvorschläge sollten in einer eventuellen zweiten Auflage dieses für die griechischsprachige Theologie unentbehrlichen Werkes unbedingt ernstgenommen werden. Darüber hinaus empfiehlt sich für die zukünftige Verbesserung des Buches die Berücksichtigung der neuesten Ausgaben von Standardwerken dieser Apokryphenfamilie, wie z. B. die 6. Auflage von Schneemelcher (1990) oder die 8. Auflage von Santos Otero (1993). Das Buch ist nicht nur den Theologiestudenten und den Fachwissenschaftlern, sondern jedem Interessierten an der Vielfalt unserer altchristlichen Literatur zu empfehlen.

Konstantin Nikolakopoulos, München

Die Grabeskirche in Jerusalem. Texte von *Martin Biddle*, *Gideon Avni*, *Jon Seligmann*, *Tamar Winter*. Fotos von *Michél Zabé* und *Garo Nalbandian*. Mit einem Vorwort von *Yoram Tsafrir*, Stuttgart 2000, 224 S., 98,- DM. (ISBN 3763023798)

Im Rahmen des „Jubiläumsjahrs" 2000 sind zahlreiche Bücher über Palästina und Israel erschienen, die neue oder neu gebündelte Informationen liefern. Mehrere Reiseführer sind in Form von Jubiläumsausgaben auf den Markt gebracht oder gar neu konzipiert worden, und selbst im Bereich der Kirchengeschichtsschreibung sind stark überarbeitete Neuausgaben wie das Buch von *Friedrich Heyer* (2000 Jahre Kirchengeschichte des Heiligen Landes, Münster 2000) publiziert worden. Dem Pilger wie auch dem Kirchenhistoriker und selbst dem Konfessionskundler steht somit eine Fülle von Material zur Verfügung, das ihm auch aus der Ferne ein Bild über das im Heiligen

Land gelebte Christentum zu verschaffen vermag. In dem zu rezensierenden Buch wird ein solches Bild, festgemacht an einem konkreten Ort, nun auf sehr beeindruckende Weise auch visuell vermittelt. Die ausgezeichneten Photographien von *Michél Zabé* und *Garo Nalbandian* bieten nicht nur einen ansprechenden Überblick über die Lage und die Architektur der Kirche, sondern auch über die in ihr betenden Christen und deren liturgisches Handeln. Insbesondere die Feierlichkeiten der Osterwoche sind in faszinierender Weise im Bild dokumentiert. Vor allem der zweite Teil des Buches (S. 103-221) bietet thematisch geordnete, z.T. doppelseitige Photographien (unter den Überschriften: Die Stadt und die Kirche; Das Öffnen der Tore; Die griechisch-orthodoxe Gemeinschaft; Die römisch-katholische Gemeinschaft; Die Armenier; Die Kopten; Die Syrer; Die Äthiopier; Die Zeremonie des Heiligen Feuers). Die Themen der Photos beziehen sich auf die vier großen Textteile: *Martin Biddle*, der im deutschsprachigen Raum durch eine umfangreiche übersetzte Monographie zur Grabeskapelle in der Grabeskirche, der sogenannten Aedikula bekannt ist (*Martin Biddle*, Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen - historische Forschungen - überraschende Erkenntnisse, Giessen / Basel 1998), stellt zunächst auf knapp 50 Seiten die Geschichte der Grabeskirche von der Kreuzigung Jesu bis ins 20. Jahrhundert dar. Der Artikel von *Tamar Winter* beschäftigt sich auf den Seiten 72-83 mit der Kunst der Kreuzfahrerzeit in der Grabeskirche. Dabei berücksichtigt sie auch die Türstürze über den beiden Südportalen der Kirche, die sich aus konservatorischen Gründen im Rockefeller-Museum zu Jerusalem befinden und in dem Band ebenfalls selbst im Detail dokumentiert werden. Besonders interessant wird das Buch dadurch, daß es wie bereits die mittelalterlichen Pilgerberichte nicht nur die Architektur, sondern auch die christlichen Gemeinschaften in der Grabeskirche beschreibt. Diesen widmet sich *Gideon Avni* in seinem kurzen und prägnanten Artikel (S. 84-91). Der Textteil schließt mit der Darstellung der „Liturgie in der Grabeskirche" von *Jon Seligmann*, wobei hier präziser formuliert die liturgischen Handlungen in der Karwoche bzw. Großen Woche und am Osterfest beschrieben werden. Hilfreiche Beigaben wie eine Chronologie zur Geschichte der Grabeskirche (S. 20) tragen zur besseren Orientierung im umfangreichen Stoff bei.

Das Buch spiegelt in seinen Texten an vielen Stellen die neueren und neuesten Forschungsansätze zur Architektur und Geschichte der Grabeskirche wieder. Dennoch ist hier keine Vollständigkeit angestrebt. Im Literaturverzeichnis („Auswahlbibliographie") fehlen z. B. Hinweise auf so nützliche Überblickswerke wie das von *Yoram Tsafrir* herausgegebene Buch Ancient Churches Revealed, Jerusalem/ Washington D.C. 1993. Deutschsprachige Literatur (wie z.B. die neuere Monographie von *Arwed Arnulf*, Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche in Jerusalem, Stuttgart 1997) ist überhaupt nicht berücksichtigt worden (die Erwähnung früher Darstellungen der Grabeskirche hätte noch ergänzt werden können durch den Hinweis auf die Freskenfragmente im ägyptischen Kloster Abu Fano, vgl. *Helmut Buschhausen*, Die Peregrinatio nach Jerusalem in der Einsiedelei zu Abu Fano in Mittelägypten, In: *Caecilia Fluck* u.a. [Hgg.], Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause, Wiesbaden 1995, S. 70-76). Trotz dieser Lücken nimmt das als Bildband konzipierte Buch dennoch durch seine für dieses Genre überdurchschnittlich hohe Qualität der Begleittexte für sich ein.

Problematisch sind insbesondere die den Photographien in Bild- und Textteil unmittelbar beigegeben Beschriftungen. Dafür einige ausgewählte Beispiele: Häufig wird das auf den Bildern Dargestellte nicht richtig beschrieben (auf S. 99 bricht z. B. der koptische Erzbischof nicht etwa die Brote - auf dem Bild ist vielmehr das öffentliche Aussuchen des vollkommensten Eucharistiebrotes zu Beginn der Liturgie dargestellt; auf S. 129 liest Metropolit Vassilios nicht die „Messe" vom Bischofsthron, sondern das Evangelium [so auch S. 86] - Messen werden ohnehin nur im römischen Katholizismus gelesen). Kleriker werden mit falschen Amtsbezeichnungen belegt (auf S. 140 werden z. B. einfache Priester als Bischöfe bezeichnet, außerdem taucht häufiger der mir nicht bekannte Titel eines „Seniormetropoliten" auf, so z. B. auf den S. 129 und 139; auf S. 187 wird nicht realisiert, daß „Anba" bereits der Titel eines koptischen Bischofs bzw. Metropoliten ist). Darüber hinaus werden mehrere liturgische Gegenstände nicht richtig erklärt, so z.B. die Rhipidien (S. 172), die in der Beschreibung auf ihre Glöckchen reduziert werden, oder das koptische priesterliche Handkreuz, das laut Bildbeschriftung ein am Ostersonntag eingesetztes Kreuz aus Zucker darstellt.

Wünschenswert wäre allerdings u. a. eine genauere Deutung der Architekturformen gewesen, die in dem Band vollkommen fehlt. So hätten sich z. B. die Diskussionen über die Form der Rotunde u. a. auch im Blick auf andere oktogonale Memorialbauten in Palästina gut in das Gesamt des Buches einfügen lassen. Eine genauere Beschreibung der einzelnen Raumteile bzw. eine Darstellung der mit ihnen verbundenen Geschichte wäre ebenfalls in einem auch für die breite Öffentlichkeit bestimmten Buch hilfreich gewesen. Kaum ein Leser dürfte sich z. B. erklären können, warum in der Grabeskirche ein „Gefängnis Christi" existiert, erst recht dürfte kaum ein Rezipient des Buches etwas mit der „Kapelle der vierzig Heiligen" anfangen können. All dies war allerdings in einem einzigen, zumal stark bebilderten Buch kaum unterzubringen. Der zu rezensierende Titel bietet zumindest viele interessante Überblicke und auch Details zu einem Kirchenbau und seinen Christen, über die es leicht mehrere weitere bebilderte Monographien zu schreiben möglich wäre.

Andreas Müller, München

Parole orthodoxe. Conversion au cœur de la foi. Communion ecclésiale Prière et liturgie Pâques, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000), Paris: Cerf, SOP, 2000, 464 S. (ISBN: 2-204-06-577-3)

Parole orthodoxe ist eigentlich ein Sammelband aus Artikeln, welche in „Service orthodoxe de presse" (SOP) zwischen 1975 und 2000 erschienen sind. SOP ist eine offene orthodoxe Zeitschrift in West-Europa, die das Verhältnis zwischen der Orthodoxie und der modernen Welt darstellt. Während des Balkankrieges hat sich SOP nicht den westlichen Medien, welche die Orthodoxe Kirche kritisierten, angeschlossen, aber auch eine apologetische Haltung vermieden. In diesen 25 Jahren versuchte SOP, den modernen Fragen der Welt aus orthodoxer Sicht eine Antwort zu bieten. Obwohl die Artikel von verschiedenen Autoren und über eine Zeitspanne von 25 Jahren geschrieben wurden, zeigen sie trotz leichter Unterschiede eine Einheit.

Den Anfang macht, nach der von *J. Cl. Polet* von der Universität Louvain signierten Einführung, der erste Teil „Umwandlung" (Conversion) aus, zusammengestellt aus

den von Metropolit *Meletios*, *George Khodr* und Vater *J. Meyendorff* verfassten Artikeln. Man ist überzeugt, dass die Orthodoxie nicht nur eine Religion der Griechen, Russen oder der Menschen aus dem Orient ist, sondern dass durch die heute im Okzident wohnenden Orthodoxen und ihre Kultur eine Brücke geschlagen wird, die sie nicht mehr periphär erscheinen lässt.

„Im Herzen des Glaubens" (Au coeur de la foi) bildet den zweiten Teil des Buches und enthält Artikel über die Christologie des Neuen Testaments und die patristische Literatur (*B. Bobrinskoy*), Überlegungen zum Christsein als Mitglied des Leibes des Herrn (*C. Argenti*), zum Mysterium Gottes in der Dreifaltigkeit (*O. Clément*), zum Ruhen des Geistes in Christus oder zum Hl. Geist und zur Schöpfung (*B. Bobrinskoy*). *M. Evdokimov* beschäftigt sich mit dem Menschen als Bild Gottes und der Metropolit *George Khodr* stellt die orientalische Tradition über den Hl. Geist dar. Auch *Ch. Yannaras* hat als Thema den Hl. Geist gewählt und zwar den Hl. Geist als Lebensspender und als denjenigen, der das Leben der Welt neu gestalten kann.

Mit dem Titel „Die ekklesiale Gemeinschaft" (La communion ecclésiale) wird das folgende dritte Kapitel überschrieben. Die Metropoliten *Jean Zizioulas*, *Antoine Bloom* und *Meletios*, aber auch Theologen wie *O. Clément*, *M. Stavrou* oder *Ch. Yannaras* und *M. Evdokimov* beteiligen sich mit Artikeln, welche die verschiedenen Aspekten der orthodoxen Ekklesiologie behandeln: Die Kirche als Bild der Dreifaltigkeit, die Kirche als Gemeinschaft oder als Existenzart, die den Tod besiegen kann, oder die Katholizität der Kirche aus der orthodoxen Perspektive. Andere Autoren haben die prophetische Berufung der Kirche oder die Kirche als eucharistische Gemeinschaft analysiert. Einen interessanten Beitrag über Gemeinschaft und Verschiedenheit (Communion et l'altérité) liefert der Metropolit *Jean Zizioulas*. Der Autor betont die Tatsache, dass Vielfalt an sich etwas Gutes ist, mahnt allerdings, dass die Andersartigkeit nicht zur Trennung verkehrt und auf diese Weise zur Quelle des Hasses werden sollte.

Der vierte Teil „Gebet und Liturgie" (Prière et liturgie) ist dem Dienst der Kirche gewidmet. Die Verfasser sind bekannte orthodoxe Theologen. Der Metropolit *Antoine Bloom* unterschreibt drei Artikel über die Liturgie als Ort der Anwesenheit des Hl. Geistes, die Notwendigkeit des Menschen zu beten und über Jesusgebet, das dem Menschen die Fähigkeit eröffnet, sich mit Gott zu vereinigen. Metropolit *George Khodr* betont die zwei Aspekte des Gebetes, den privaten und den öffentlichen. Prof. *I. Bria* behandelt die ekklesiologische und missionarische Perspektive der Kirche in der Eucharistie und *Al. Papaderos* beschäftigt sich mit der Diakonie, die einen Teil der Mission der Kirche bildet. Eine theologische Überlegung zum 7. Tag (*N. Lossky*) schliesst diesen Teil des Buches ab.

Der letzte Teil des Sammelbandes „Ostern" (Pâques) beginnt mit dem Artikel „Auferstehung und Ostern in der Orthodoxie", dessen Verfasser *Dan Ilie Ciobotea* (Metropolit *Daniel* von Moldau) die Verbindung zwischen Kreuz und Auferstehung in der orthodoxen Theologie und Spiritualität betont. *O. Clément* meditiert über den Abstieg Jesu zur Hölle und Erzbischof *Serge* behandelt die Wahrheit des Glaubens der Auferstehung, die durch die österliche Freude ausgedrückt wird.

Durch diesen Band feiert SOP ihr 25-jähriges Jubiläum und stellt dem Leser eine Auswahl von Artikeln, welche ihre Anliegen widerspiegeln, zur Verfügung. Die meisten dieser Beiträge sind noch sehr aktuell. „Parole orthodoxe" bildet ein Zeugnis in

einem Europa, das seine Einheit sucht und von dem die Orthodoxie nicht ausgeschlossen sein kann.

Mircea Basarab, München

Vassilios Tsingos, Ἐκκλησιαστικὲς θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καὶ Πρωτεῖο, Thessaloniki 1999, 406 S.

Die Dissertation von Tsingos über „Kirchliche Positionen des hl. Theodor des Studiten. Autorität und Primat" schliesst eine Lücke in der dogmatischen Erforschung der patristischen Theologie. Die Arbeit ist, nach einer ausführlichen Einführung in das Thema, in drei Kapitel aufgeteilt. Zum Schluss finden sich eine griechische und eine englische Zusammenfassung, eine ausführliche Bibliographie sowie ein Sach- und Namensregister.

In der ausführlichen Einleitung finden sich biographische Informationen über den hl. Theodor den Studiten und sein Werk im Rahmen der Epoche und der theologischen Problematik, in der er lebte. Der Verfasser unterstreicht, dass es das hauptsächliche Ziel seiner Arbeit ist, die dynamische Persönlichkeit und die Lehre des grossen Theologen und Kirchenvaters zu aktualisieren (S. 18).

Im ersten Kapitel (S. 39-145) beschäftigt sich der Vf. mit der ekklesiologischen Lehre, besonders mit dem Thema der Beziehung zwischen Orthodoxie und Häresie. Sehr interessant ist der Abschnitt, in dem das Thema des Bezugs Theodors zur Kirche und zum Ortsbischof untersucht wird. Welche ist die Beziehung zwischen „Orthodoxie und Orthopraxie" im kirchlichen Leben und wie geht die Kirche mit der Häresie um? Hier spricht Tsingos ein weiteres interessantes Thema an, mit dem er wohlvertraut ist. Ebenso zuverlässig erforscht er den unzerstörbaren Charakter der Kirche im Denken des hl. Theodor.

Das zweite Kapitel (S. 145-247) trägt den Titel „Quelle und Träger der kirchlichen Autorität", wo im Rahmen der Quellenforschung das Thema der Autorität analysiert wird. Es gilt, Christus als Quelle der Autorität in der Kirche zu erklären. Hier werden die Auffassungen von Theodor über die Träger der kirchlichen Autorität untersucht: die hl. Schrift, die apostolische Tradition und die Tradition der Väter, die hl. Kanones, die Bischöfe und die Entscheidungen der Synoden. Die höchste Autorität in der irdischen Kirche ist das Ergebnis einer Kombination und Beziehung vieler Autoritäten und Personen. Deswegen gibt es keinen einzigen Träger, der „autark" (αὐτάρκης) und „selbständig" (αὐτοτελής) ist. Der letzte Abschnitt des 2. Kapitels bezieht sich auf den „Vergleich" zwischen kirchlicher Autorität und weltlicher Gewalt. Das Thema der kirchlichen Autorität, die Theodor zufolge vielfältiger Natur ist, wird im 3. Kapitel diskutiert.

Das dritte Kapitel behandelt ausführlich die Stellung des hl. Theodor zum „Primat des Bischofs von Rom" (S. 247-359). Der erste Abschnitt dieses Kapitels stellt die bisherige wissenschaftliche Forschung zu diesem Thema dar, wobei man feststellt, dass Theodor mehr oder weniger für einen Befürworter des päpstlichen Primats gehalten wurde. Tsingos macht aber klar, dass dies nicht zutrifft, und betont, dass nicht einmal alle westlichen Theologen diese Meinung vertraten (vgl. S. 254 ff.).

Der Vf. analysiert sorgsam Theodors Briefe, die er an Päpste (von Rom), Patriarchen, Bischöfe und andere hochgeschätzte Persönlichkeiten seiner Epoche sandte. Hierin sieht man den Versuch Theodors, sowohl die Stellung des Papstes in der Kirche als auch den Charakter und die Auslegung seines Primats zu klären. Die Untersuchung der Schriften Theodors stützt auf keinen Fall die spätere Entfaltung der Primatstheorie im Westen. Theodor gebrauchte mit Sorgfalt liebenswürdige Ausdrücke für die Päpste, die er gleichermaßen auch für andere Persönlichkeiten gebrauchte. Dogmatische Interpretationen des Primats kann man nicht auf solche Ausdrucksformen stützen (vgl. S. 284 ff., S. 296). Auf der Grundlage dieser These beschäftigt sich Tsingos des weiteren mit dem Thema hierarchischer Unterscheidungen im kirchlichen Leben im allgemeinen. Ausserdem untersucht er sorgfältig die Auffassungen Theodors über die Beziehung der Apostel untereinander, insbesondere was die Stellung Petri betrifft. Hierbei zieht er alle Werke heran, was in den bisherigen einschlägigen Arbeiten nicht der Fall gewesen ist.

Tsingos verdeutlicht auch, dass Theodor zufolge die Stellung des Papstes in das „System der fünf Spitzen" (πεντακόρυφο σύστημα) hinein gehört (vgl. z.B. S. 325). Auf S. 328 schreibt er: „Die Einheit der Kirche wird also durch die Einheit der fünf Patriarchate ausgedrückt. Für Theodor geht es nicht um eine Einheit, die auf der Unterwerfung aller unter den Bischof von Rom beruht". Und auf S. 339 betont der Vf.: „In unserem Fall ist der Papst der Apostolische (ὁ ἀποστολικός) des Westens, der kirchlichen Gemeinschaft des Westens".

Die gründliche Untersuchung von Tsingos zeichnet sich durch eine systematische Methodik aus. Er führt uns vor Augen, dass Theodors ganzes Denken christozentrisch und ekklesiozentrisch ist, und beweist, dass jene Auffassungen, die in ihm einen Befürworter des päpstlichen Primats sehen, nichts mit der Realität zu tun haben. Tsingos Arbeit gewinnt in unseren Tagen gerade dadurch an grosser Bedeutung, dass solche Fragen, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind, für den theologischen Dialog der christlichen Konfessionen höchst aktuell sind.

Ioannis Kourembeles, Thessaloniki

Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie, hrsg. von *Ines* und *Ursula Kallis*, Münster: Theophano Verlag, 1999, 607 S., DM 79,80.

Das vorliegende Buch ist von der Tochter und der Ehefrau von Kallis herausgegeben und ihm zum 65. Geburtstag gewidmet. Formal gesehen handelt es sich hier um eine Publikation, in der verschiedene Beiträge des Autors, die in den vergangenen Jahrzehnten anderweitig publiziert wurden, in einem Buch zusammengefasst und herausgegeben worden sind. Doch wie die Herausgeber im Vorwort zu Recht schreiben, stellt dieses Buch in Konzeption und Inhalt mehr als einen Sammelband alter Publikationen dar. Denn die einzelnen Beiträge wurden stark bearbeitet, ergänzt und verbindende Teile hinzugefügt, so dass das Buch zu einem inhaltlich-systematisch geschlossenen Werk wurde, das auf zentrale Fragen der orthodoxen Theologie und Kirche eingeht.

Das Buch ist nach einem einführenden und grundsätzlichen Beitrag mit dem Titel „Theologie als Doxologie" in acht thematischen Einheiten mit folgenden Titeln als Themenangabe gegliedert:

I. Die Kirche in der Zeit (S. 28 - 78), II. Communio Sanctorum (S. 79 - 145), III. Unumschreibbares umschrieben (S. 147 - 177), IV. Das Heil der Welt (S. 179 - 254), V. Der Aufstieg zum Original (S. 255 - 304), VI. Das römische Syndrom (S. 305 - 409), VII. Einheit ohne Vereinigung (S. 411 - 460), VIII. Orthodoxie perspektivisch (S. 461 - 556). Am Ende des Buches werden eine umfangreiche Bibliographie und ausführliche Literaturangaben (S. 557 - 607) angeboten.

Für den nicht-orthodoxen Leser dürften vor allem folgende ökumenisch relevante Abschnitte des Buches interessant sein:

Orthodoxe Ekklesiologie (S. 86 ff.), Frauenordination aus orthodoxer Perspektive (S. 117 ff), das Eucharistieverständnis der Orthodoxen Kirche (S. 187 ff.) und ganz gewiss die Kapitel VI (Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Theologie und Kirche), Kapitel VII (Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie und den Kirchen der Reformation und mit der weltweiten ökumenischen Bewegung) sowie Kapitel VIII mit dem programmatischen Titel „Orthodoxie perspektivisch", wo innerorthodoxe Vorgänge und ökumenische Vorstellungen des Autors aus dem Blickwinkel der Orthodoxie im 21. Jahrhundert entwickelt werden.

Allein aus der Aufzählung der Inhaltsangaben des Buches wird deutlich, dass mit der vorliegenden Publikation ein grundlegendes und alle denkbaren Bereiche der orthodoxen Theologie und Kirche umfassendes Werk in deutscher Sprache vorgelegt wird. Das Buch gewinnt umso mehr an Bedeutung, wenn man bedenkt, dass Anastasios Kallis einer der bekanntesten orthodoxen Theologen, die in Deutschland seit mehr als drei Jahrzehnten leben und lehren, ist. Den nicht-orthodoxen Christen und Kirchen in Deutschland ist Kallis sicherlich als kompetenter, bisweilen auch streitbarer orthodoxer Gesprächspartner und Ökumeniker bekannt, sei es aus seinen Publikationen oder aufgrund seiner Mitwirkung bei vielfältigen und bedeutenden ökumenischen Konferenzen, Tagungen etc. Seine Auffassung von orthodoxer Kirche, Geschichte, Theologie und Ökumene findet in diesem Buch ihren Niederschlag.

In einer Art Auseinandersetzung mit westlichen Theologen und sogenannten „Ostkirchenspezialisten" (S. 16) führt Kallis aus, dass diese „ein Bild von der orthodoxen Kirche und Theologie zu entwerfen versuchen, das auf das ... Verständnis einer doktrinären Orthodoxie zurückgeht, das auch ihr unangemessenes Vorgehen bestimmt, die östlich-orthodoxe Denkweise und Spiritualität mit eigenen, systemgebundenen Kriterien und Denkstrukturen zu erschließen. Darin - so Kallis weiter - liegt schließlich die Ursache für viele Fehl- und Vorurteile, sowie für eine gewisse Arglosigkeit hinsichtlich der Verbindlichkeit einer konkreten Form orthodoxer Identität bzw. Lehrformulierung" (S. 16).

Es ist evident, dass in dieser Buchbesprechung nicht auf die einzelnen Beiträge des Werkes eingegangen werden kann, weshalb ich mich auf den einführenden Grundsatzbeitrag beschränken und auf einige grundsätzliche Feststellungen des Autors hinweisen möchte, die die Grundlagen für das Verständnis der nachfolgenden Beiträge und einzelnen Themen bilden.

So ist, nach Kallis, die orthodoxe Wirklichkeit als lebendiger Organismus zu verstehen (S. 15), der seinen Ausdruck im liturgischen Leben der Kirche findet. Denn der rechte Glaube ist nicht abstrakte Doktrin, sondern rechte Lobpreisung Gottes. Das Leben der Kirche ist eine Doxologie und ein Dank für das erfahrene Heil und in ihm wird die geoffenbarte Wahrheit in der Geschichte ununterbrochen manifestiert. Kallis wörtlich: „ Die Identität der Orthodoxie besteht weder in einem Lehrsystem gesicherter Wahrheiten, noch in einem Organisationssystem, sondern in ihrer Liturgie, in der die Schöpfung die Gemeinschaft mit ihrem Schöpfer erfährt und in einer Theologie der Hymnen 'das große Mysterium der Frömmigkeit' doxologisch artikuliert, ohne die Absicht, eine verbindlich-lehrmäßige Formulierung zu geben" (S. 15f.). In diesem Sinne finden „orthodoxe Denkweise, Theologie und Spiritualität ihren genuin orthodoxen Ausdruck in der Liturgie. Daher stellt die Liturgie mit ihrer anschaulichen, tiefgründigen Symbolik und Doxologie als Ausdruck der Erfahrung in der Begegnung mit Gott den besten Zugang zur Orthodoxen Kirche und Theologie dar" (S. 16).

Auf der Grundlage eines solchen liturgisch geprägten Horizonts der Theologie beklagt Kallis eine längst seit Jahrhunderten vollzogene Entfernung der wissenschaftlichen Theologie vom Leben der Kirche und sagt wörtlich: „Die historisch-kritische Exegese, die Fundamentaltheologie, ja selbst die Dogmatik und Pastoraltheologie ... fühlen sich so sehr emanzipiert und entwickelt, dass der Versuch einer inneren Verbindung zum Gebet und zur Liturgie der Kirche Gefahr liefe, als anachronistisch, unsachlich und schwärmerisch zu gelten. Man fürchtet, dass bei einer solchen Verknüpfung der theologischen Forschung mit der Spiritualität die für die Wissenschaft erforderliche Nüchternheit und unbeirrbare Rationalität leiden würde" (S. 17).

Demgegenüber zeichnet sich nach Kallis die orthodoxe Theologie durch ihre Treue zur Tradition und ihre tiefe Ehrfurcht vor den Vätern als Zeugen des Glaubens der Kirche ihrer Zeit aus. „Im Sinne der Vätertheologie bedeuten allerdings wissenschaftliche Ausbildung und Wissenschaftlichkeit des Theologen keinen Selbstzweck, kein Endziel der wissenschaftlich-theologischen Betätigung, sondern nur eine Vorstufe, die nicht verselbstständigt werden darf. Textkritik, philologische Methoden, historische Hilfswissenschaften, Philosophie, Soziologie und Naturwissenschaften liefern das Gerüst für den theologischen Bau, der himmlische Realitäten im irdischen Gewand darstellt, das eine 'himmlische Theologie gewebt hat'. Dieses 'Gewand der Wahrheit' tragend ... lehrt (die Kirche) recht und verherrlicht das große Mysterium der Frömmigkeit" (S. 20).

So ist als Fazit des Autors über die orthodoxe Auffassung von Theologie der Satz festzuhalten: „Theologisches Denken und Forschen wie überhaupt Glaubenserfahrung erreichen ihren Höhepunkt in der Doxologie, die Erkenntnis im Gebet ist" (S. 22). Eine solche Denkweise bietet verheißungsvolle ökumenische Perspektiven für eine Verständigung zwischen der Orthodoxen und den anderen Kirchen, die der Autor wie folgt angibt: „Nach langen lehrmäßigen Anstrengungen zur Überwindung der Kirchentrennung wird mit Ernüchterung festgestellt, dass rational-doktrinäre Übereinstimmungen nicht die gewünschte Gemeinschaft herbeiführen. So finden die vernachlässigte Spiritualität und die Liturgie zunehmend die Aufmerksamkeit der Ökumeniker, die hier eine große Chance der gegenseitigen Wertschätzung und Beseitigung der in der Vergangenheit aufgetretenen Schwierigkeiten sehen. Bildeten damals in Zeiten der Entfremdung und der Polemik liturgische Unterschiede zwischen der Ost- und der

Westkirche Anlass für Streit, so zeigt sich in der Zeit der Ökumene, dass aus liturgischen Bewegungen ökumenische Impulse hervorgehen und das liturgische Leben Kirchen unterschiedlicher Traditionen näher zueinanderbringt" (S. 26).

Aufs Ganze gesehen stellt also die vorliegende Publikation über die orthodoxe Theologie und Kirche aus der Feder eines orthodoxen Theologen, der im Westen lebt und lehrt, und angesichts der zahlreichen Publikationen nicht-orthodoxer Autoren über die Orthodoxe Kirche, eine authentische Hilfe dar, die allen an der Orthodoxie interessierten Lesern, vor allem ökumenisch interessierten Theologen und Theologiestudenten der anderen Kirchen als Ergänzung und Korrektiv wärmstens, um nicht zu sagen dringend, zu empfehlen ist.

Athanassios Basdekis, Frankfurt a.M.

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Vertreter der Patriarchate aus Konstantinopel und Moskau besuchen gemeinsam Kiev

Vom 26. bis 28. Mai 2001 besuchten Vertreter der Patriarchate von Konstantinopel und Moskau Kiev, um die Situation in der Ukraine zu erörtern und gemeinsame Pläne zur Überwindung des Schismas dort zu entwickeln. Sie trafen sich mit dem Metropoliten von Kiev und der ganzen Ukraine, **Vladimir**, mit Vertretern von Gruppen, die zur Zeit keine Gemeinschaft mit der Kirche haben, sowie Persönlichkeiten aus Staat und Gesellschaft, um einen Weg aus der Zerstückelung zu finden, welcher im Einklang mit den Heiligen Kanones und im Geiste der christlichen Liebe beschritten werden kann. (*Peiraiki Ekklisia* 5-6 [2001] 51; *Ecclesia Report*)

SYNDESMOS schlägt Verband theologischer Hochschulen vor

Der Präsident der Weltgemeinschaft der orthodoxen Jugend SYNDESMOS, **Hildo Bos**, und die in Athen amtierende Generalsekretärin, **Rebecca Hookway**, haben im Namen des Vorstandes in einem Brief an mehr als 100 orthodoxe theologische Einrichtungen in aller Welt die Gründung eines Verbandes orthodoxer theologischer Hochschulen vorgeschlagen. Ein solcher Verband „wäre ein machtvolles Instrument, orthodoxes Gedankengut und Erfahrungen zu sammeln, sowie ein Band zwischen den Zentren, an denen künftige orthodoxe Geistliche und Laien ihre geistliche und theologische Erziehung erhalten". Der Verband könnte als „Schwesterorganisation von SYNDESMOS wirken, mit dem sie eng zusammenarbeiten würde", wobei der Kooperationsrahmen bestimmt werden müßte. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 14-15)

Symposion über „Orthodoxie und die Zukunft Europas" in Cambridge

Vom 2. bis 5. Juli 2001 wurde am Institute for Orthodox Christian Studies in Cambridge, Großbritannien, ein Symposion über „Orthodoxie und die Zukunft Europas" abgehalten. Rund 30 Politiker, Journalisten und hochrangige Kirchenvertreter aus sieben verschiedenen Ländern diskutierten über die Rolle der Orthodoxie in einem sich wandelnden Europa. Die Hauptreferate wurden von Metropolit **Johannes** (Zizioulas) von Pergamon und Bischof **Kallistos** (Ware) von Diokleia gehalten. Ausgehend von der Überlegung, dass Herkunft und Wurzeln Europas auch in der Orthodoxie liegen, wurde erwogen, inwieweit die orthodoxe Tradition heute einen Beitrag für die Zukunft des Kontinentes leisten könne; insbesondere im Hinblick auf einen offenen und konstruktiven Dialog der Kulturen mit anderen religiösen, aber auch säkularen Richtungen im pluralistischen Europa der Gegenwart. (*Ecclesia Report* 168 [10.8.2001] 3)

Orthodoxe Laienorganisation in USA fordert Autonomie

Bei ihrem 14. Jahrestreffen in Los Angeles hat die größte orthodoxe Laienorganisation der Vereinigten Staaten, die „Orthodox Christian Laity" (OCL), zusammengesetzt aus Gläubigen der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika, für Autonomie der Orthodoxie in Amerika plädiert. Man will den alten Wunsch, eine vereinte Orthodoxe Kirche in den USA (sie würde 6 Millionen Menschen umfassen) errichtet zu sehen, auch finanziell mit einer Million US-Dollar unterstützen. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2001] 16-17)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Ökumenischer Patriarch fordert kritische Sicht auf die Ereignisse auf dem Balkan

Im September 2001 mahnte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** im Rahmen einer internationalen Konferenz über Bildungspolitik auf dem Balkan in Sofia an, „die historischen Ereignisse auf dem Balkan kritisch einzuschätzen". Er wies darauf hin, dass „in vielen Fällen Geschichte mißbraucht werde", weshalb v.a. „die Schaffung eines Klimas gegenseitiger Akzeptanz unter den Völkern auf dem Balkan" erforderlich sei. An der Konferenz, die als Teil der Vlatadon-Initiative abgehalten wurde, nahmen neben Vertretern verschiedener Religionen auch Repräsentanten von EU, NATO und OSZE teil. (*KNA-ÖKI* 38 [18. 9. 2001] 1)

Revision der Verfassung des Erzbistums in Amerika

Metropolit **Chrysostomos** (Konstantinidis) von Ephesos als Vertreter des Ökumenischen Patriarchats und Erzbischof **Demetrios** (Couchell) von New York und Amerika haben gemeinsam angelegentlich einer Zusammenkunft im Phanar zu Konstantinopel die Verfassung des Erzbistums von Amerika überarbeitet. (*Peiraiki Ekklisia* 5-6 [2001] 59)

Tarasios neuer Metropolit von Buenos Aires und Südamerika

Am 8. Mai 2001 wurde der langjährige Archidiakon **Tarasios** (Anton) von der Heiligen Synode des Ökumenischen Patriarchats zum Metropoliten von Buenos Aires und Südamerika gewählt. Er wurde somit Nachfolger des Metropoliten **Gennadios** (Chrysolakis), der dieses Amt seit 1979 bekleidet hatte. Metropolit **Tarasios** bringt durch langjährige Arbeit unter dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und im weiteren Rahmen des Ökumenischen Patriarchats viel Erfahrung mit in sein neues Amt. Der neue Metropolit wurde am 14. Juli 2001 durch Erzbischof **Demetrios** von Amerika in der Catedral de la Asuncióon der Metropolie von Buenos Aires und Südamerika inthronisiert. Die Eparchie von Südamerika umfaßt 25 orthodoxe Pfarreien und Gemeinden in Argentinien, Brasilien, Chile und Uruguay. (*Orthodox Observer* 65 [Juni 2001] 7; 66 [Juli-August] 1)

St. Nicolas Greek Orthodox Church in New York bei Terroranschlägen zerstört

Bei den Terroranschlägen in New York am 11. September 2001 wurde die St. Nicolas Greek Orthodox Church durch herabfallende Trümmer des Südturms des World Trade Centers zerstört. Die Kirche stand nur wenige hundert Meter südlich des World Trade Centers und bestand seit 1916. In ihr befanden sich Reliquien der hll. Nikolaus, Katharina und Sava sowie Ikonen, die der hl. Neomartyrer Zar **Nikolaj II.** (Romanov) von Russland gestiftet hatte. Die kleine Gemeinde wechselte 1993 von einer der Altkalendarier-Jurisdiktionen zum Ökumenischen Patriarchat. Für den Wiederaufbau des Gotteshauses wird bereits gesammelt. (*FAZ* [13. 09. 2001] 3 und *Ecclesia Report*)

Ökumenischer Patriarch besuchte Bulgarien

Vom 5. bis 8. September 2001 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** an einer Konferenz über das byzantinische Kulturerbe auf dem Balkan im bulgarischen Plovdiv teil. Am Fest Mariä Geburt konzelebrierte er mit Patriarch **Maksim** (Minkov) von Sofia und ganz Bulgarien bei der Feier die Göttliche Liturgie, an der auch Ministerpräsident **Sakskoburggotski** teilnahm. Während zweier Unterredungen mit dem Ministerpräsidenten äußerte der Ökumenische Patriarch die Hoffnung, dass die Einheit der bulgarischen Kirche wieder hergestellt werden könne. Im Hinblick auf einen möglichen Besuch des Papstes im Frühjahr 2002 rief der Ökumenische Patriarch in einem Interview dazu auf, diesen „ohne Vorbehalte zu begrüßen." (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 11)

32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland

Vom 30. Oktober bis 2. November fand die 32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland und im Schloss Fürstenried/München statt, die von der Ausbildungseinrichtung für orthodoxe Theologie der LMU München vorbereitet wurde. Das diesjährige Thema der Priestertagung lautete: „Die Stellung der Frau in der Pfarrgemeinde". Die Mehrheit der Tagungsteilnehmer waren für eine Einführung des Diakonats der Frau in der orthodoxen Kirche, da keine Theologische Grunde gegen die Frauenordination sprechen.

Ökumenischer Patriarch fordert nachdrücklich die Wiedereröffnung der Theologischen Schule von Chalki

In scharfer Weise forderte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule von Chalki. Eine Wiedereröffnung der seit 1971 geschlossenen Schule wäre „ein Sieg der Vernunft und Gerechtigkeit über alles Irrationale und Ungerechte". Des weiteren klagte der Ökumenische Patriarch explizit die Minderheitenrechte des Lausanner Vertrages ein. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 18)

Heilige Dreifaltigkeitskirche vollständig ausgemalt

Die Innenausmalung der 1976 erbauten griechisch-orthodoxen Metropolitankathedrale „Agia Trias" in Bonn-Beuel ist nach 22 Jahren mit einem feierlichen Gottesdienst unter Metropolit **Augoustinos** zu einem würdigen Abschluss gekommen. Viele Ehrengäste, darunter auch Kardinal **Karl Lehmann** und Präses **Manfred Kock**, bewunderten die Fresken als Quelle der Auseinandersetzung mit der Heilsgeschichte

und hoben u.a. die ökumenische Bedeutung dieses Zeugnisses orthodoxer Glaubenstradition hervor. Die Fresken sind vom Ikonenmaler **Christophanis Voutsinas** aus Thessaloniki und seinen beiden Töchtern gemalt worden, wegen besserer Haltbarkeit auf Leinwand und ausschließlich mit reinen Naturfarben, welche den Ikonen eine wahrhaft lebendige Expressivität verleihen. (*Bonner Rundschau* 268 [19.11.2001])

2. Patriarchat von Alexandrien

Besuch des Patriarchen Petrus VII. von Alexandrien in Polen

Vom 17. bis 22. August 2001 besuchte **Petros VII.** (Papapetrou), Papst und Patriarch von Alexandrien, Primas der Orthodoxen Kirche in Afrika, Polen auf Einladung des Metropoliten **Sawa** (Hrycuniak) von Warschau und ganz Polen. Neben Treffen mit den orthodoxen Bischöfen Polens sowie Kardinal **Joseph Glemp**, dem ökumenischen Rat der Kirchen Polens und dem Präsidenten **Kwasniewski** hat der Papst von Alexandrien die Region Bialystock besucht, wo die meisten Orthodoxen leben. In Drohiczyn hat er am Fest der Verklärung Christi (19. August nach julianischem Kalender) zusammen mit Metropolit Sawa und in Gegenwart von 50.000 Pilgern die Hl. Liturgie gefeiert. (*SOP* 261 [Oktober 2001] 20)

3. Patriarchat von Antiochien

Antiochenische Orthodoxe Kirche in Nordamerika erbittet Autonomie

Am 27. Juli 2001 beschloß die Generalversammlung der Antioch Orthodox Christian Church in Los Angeles mit 721 zu elf Stimmen bei sechs Enthaltungen, die Mutterkirche, das Orthodoxe Patriarchat von Antiochien in Damaskus, darum zu ersuchen, ihr Autonomie zu gewähren. Über die Erfolgsaussichten des Gesuchs in Damaskus äußerte sich selbst Seine Eminenz Metropolit **Philip** (Saliba) von New York und Nordamerika, Primas von Nordamerika, „nicht optimistisch". Zuvor hatte er in seiner Ansprache in der Generalversammlung gemahnt, „nicht in die Illusion zu verfallen, dass das alte Patriarchat die Einheit (unity) wünscht. [...] Einheit kann nicht gewährt werden. Man muß sie sich nehmen." Desgleichen erinnerte er an den Loslösungsprozess des heutigen Moskauer Patriarchates von Konstantinopel, der 140 Jahre gedauert habe; jedenfalls „würde die Autonomie das kanonische Prinzip festschreiben, dass lokale Angelegenheiten vor Ort behandelt werden sollten [...] sie würde die Mission und das Zeugnis der Orthodoxie auf diesem Kontinent voranbringen." Die Antiochenische Orthodoxe Kirche in Nordamerika umfaßt eine halbe Million Mitglieder, die zur Hälfte amerikanische Konvertiten diverser Provenienz sind. Sie ging aus der 1895 in Brooklyn gegründeten „Syrian Mission" der russischen orthodoxen Kirche hervor. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 9-10; *SOP* 261 [2001] 6-7)

4. Patriarchat von Jerusalem

Athener Exarch Metropolit Irinaios von Hierapolis neuer Patriarch von Jerusalem

Am 13. August 2001 wurde Metropolit **Irinaios** (Skopelidis) von Hierapolis, der bisherige Exarch des Jerusalemer Patriarchates in Athen, zum neuen Patriarchen von Jerusalem, Palästina, Syrien, jenseits des Jordanflusses, Kana zu Galiläa und des heiligen Zion gewählt. Er folgt damit dem am 19. Dezember 2000 verschiedenen **Diodoros I.** (Karivalis) nach, der das Patriarchenamt seit 1981 innehatte. Der neue Patriarch wurde 1939 auf Samos geboren, war seit 1953 in Jerusalem und empfing dort 1959 die Mönchs- und Diakonweihe. Er studierte Theologie in Athen und wurde 1965 zum Priester geweiht, 1981 erhielt er die Bischofsweihe auf den Titel von Hierapolis und war seit 1979 Exarch des Heiligen Grabes zu Athen. Im Vorfeld seiner Wahl hatte es Verwirrung um die Kandidatenliste gegeben. Sie war den Gepflogenheiten gemäß den derzeitigen zivilen Autoritäten in Israel präsentiert worden, die jedoch unüblicherweise aus „Sicherheitsbedenken" ein Drittel der Kandidaten gestrichen hatten. Erst massiver Druck, darunter ein Gespräch Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland mit dem israelischen Botschafter in Griechenland, **Daniel Sasson,** am 3. August 2001, konnte den israelischen Justizminister **Meir Shitrit** zur Rücknahme der Intervention bewegen.

Patriarch Irinaios I. von Jerusalem äußerte in einer ersten Stellungnahme: „Wir besteigen den Thron des Heiligen Apostels Jakobus, des Herrenbruders, den Thron der Mutter aller Kirchen, den Thron der Kirche von Jerusalem, die da geheiligt ward vom Blute des Hauptes der Kirchen. (Wir besteigen den Thron) in vollem Bewußtsein Unserer Verantwortung und Unserer Verpflichtungen gegenüber Unserer Herde in der auf tragische Weise geprüften Region des Mittleren Ostens, aber ebenso im Bewußtsein der Verpflichtungen allen Unseren östlich-orthodoxen Brüdern gegenüber, die da die höchst heiligen Pilgerstätten des Heiligen Landes lieben und verehren." Es werden manche Erwartungen an den neuen Patriarchen gestellt, aber auch Hoffnungen geäußert, der Jerusalemer Thron könne durch seinen neuen Vorsteher eine größere gesamtorthodoxe Verantwortung übernehmen. Am 23. August 2001 nahm Patriarch Irinaios I. in Amman aus der Hand König **Adallahs I.** von Jordanien sein Bestätigungsschreiben entgegen. Der Neugewählte hatte bereits kurz nach seiner Erhebung auf den Jerusalemer Thron erklärt: „Ich will der Kirche dienen und das palästinensische Volk und seine gerechten Interessen unterstützen." Zudem hatte er besondere Grußadressen an König **Abdallah** und Präsident **Arafat** gerichtet. Der Jerusalemer Rabbiner David Rosen, bekannt für sein interreligiöses Engagement, bezeichnete den Wahlausgang als enttäuschend und meinte, der neue Patriarch sei „leider weniger gewillt, [...] sich den israelischen Interessen zu beugen." (*Orthodoxie Aktuell* 7 / 8 [2001] 2-5, *Bulletin of the Dept. of Comm. & Cult. Aff. of the Church of Greece 169* [25. 8. 2001] 1-3, *Peiraiki Ekklesia* 48 [118] 48-50; *Anaplasis* 395 [2001] 133; *Der Bote* 5 [2001] 30-31)

Mönchspriester ermordet

Am 12. Juni 2001 wurde im Heiligen Land der Priestermönch **Germanos** von Heckenschützen erschossen, als er sich nächtens auf dem Wege von Jerusalem Richtung Westbank befand. Der 35-jährige lebte seit elf Jahren als Einsiedler im Wadi Qelt und war bei Christen wie Muslimen beliebt. Metropolit **Theophanis** (Chasapakis) von

Gerasa (Jerusalemer Patriarchat) machte jüdische Siedler für den Mord verantwortlich, da die besagte Straße für Palästinenser gesperrt war; israelische Radioberichte hingegen bezichtigten palästinensische Extremisten des Anschlages, die damit Zwietracht zwischen arabischen Christen und Muslimen schüren wollten. (*World Church News* [Juli 2001] 7)

Patriarch äußerte sich zur Lage im Heiligen Land

Patriarch **Irinaios I.** von Jerusalem äußerte sich bereits kurz nach seiner Amtseinführung zu den Ereignissen im Heiligen Lande und erläuterte bei dieser Gelegenheit seinen Standpunkt zu einigen Fragen, die mit ihm in Verbindung gebracht werden. Nachdem er bereits während des Gottesmutterfastens ein ökumenisches Friedensgebet initiiert hatte, welches reihum in Gotteshäusern beteiligter Konfessionen stattfand, betonte er nun, daß er weder „proisraelisch" noch „propalästinensisch" sei, denn: „Ich bin nur für Gott." Weiter bezeichnete er „Diskussion und Zugeständnisse" als einzige brauchbare Lösung und forderte ein Ende der Gewalt und eine Wiederaufnahme der Friedensgespräche. Er verurteilte den Mord an einem israelischen Minister und meinte generell, es sei „die Pflicht der Männer Gottes, keinen Zweifel daran zu lassen, daß sie die Übeltäter ohne Rücksicht auf ihre Religionszugehörigkeit verdammen." Der Patriarch kündigte des weiteren an, er wolle die Vermietungen und Verpachtungen von Grundstücken des Patriarchates, die unter seinem Vorgänger stattgefunden hatten, noch einmal überprüfen. Er erteilte geheimen Landgeschäften und „geostrategischen Spielereien" eine Absage und fügte hinzu, er wolle „in keiner Weise die Stabilität des Staates Israel tangieren". Der Landbesitz des Patriarchates und seine Verpachtung an nichtkirchliche Institutionen (wie etwa die israelische Knesseth) hatte in den vergangenen Jahren wiederholt Unruhe ausgelöst. (*Orthodoxie aktuell* 11 [2001] 8)

5. Patriarchat von Russland

Botschaft der Hl. Synode des Moskauer Patriarchates an die Auslandskirche

Am 6. Oktober 2001 richtete die Heilige Synode des Moskauer Patriarchates eine Botschaft an die Russische Kirche im Ausland, worin festgestellt wird, dass „all jene historischen Gründe, die unsere Trennung hervorgerufen haben, nun aufgehoben sind". Um das Schisma zu beenden, wird weiter vorgeschlagen, eine Kommission einzurichten, „um in einem brüderlichen Dialog jene Unschlüssigkeiten zu lösen, die noch auf unserem Weg zur Einheit stehen". Mit diesem deutlichen Signal, das v.a. in Russland, aber auch in der russischen Emigration ein großes Echo hervorrief, reagierte die Moskauer Heilige Synode auf eine aktuelle Erklärung der Synode der Auslandskirche. Darin war die Kanonisierung der kaiserlichen Familie auf dem Moskauer Jubiläumssynode im August 2000 begrüßt und einige Passagen im dort verabschiedeten Dokument zur Soziallehre der Kirche bezüglich des Verhältnisses von Kirche und Staat als Absage an den sog. „Sergianismus" (dessen die Auslandskirche das Moskauer Patriarchat zeiht) interpretiert worden. Diese „bedeutenden Wandlungen im Blick auf die Gesundung des kirchlichen Lebens in Russland" machten aus Sicht der Auslandskirche die Gründung einer „Ständigen Kommission für Fragen der Einheit der russischen Kirche" möglich; nun kam die Heilige Synode ebenfalls zu dieser Beurteilung

der Lage. Die weitere Entwicklung bleibt abzuwarten. (*KNA-ÖKI* 43 [23.10.2001] 13-14; *Orthodoxie Aktuell* 10 [2001] 14)

Schismatische ukrainische Jurisdiktionen nähern sich einander an

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiewer Patriarchates und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche gaben am 10. Juli 2001 in Kiew (bzw. am 20. Juli in Ternopol) eine gemeinsame Erklärung heraus, derzufolge künftig Gottesdienstgemeinschaft zwischen beiden Jurisdiktionen aufgenommen werden soll. Das von zwei Bischöfen des Kiewer Patriarchates und vier Bischöfen der Autokephalen Kirche unterzeichnete Schreiben bestätigt damit eine Vereinbarung, die im Vormonat die Oberhäupter beider Kirchen, Patriarch **Filaret** (Denisenko) von Kiew und der ganzen Ukraine und Metropolit **Mefodij** (Kudrjakov), Locum tenens und Patriarchatsverweser der Autokephalen Kirche, getroffen hatten. Zudem wurde, wie das Hilfswerk „Kirche in Not / Ostpriesterhilfe" in München mitteilte, Patriarch **Bartholomaios I.** in einem Gesuch angerufen, nach der geplanten vollen Vereinigung beider Kirchen die Autokephalie zu gewähren. Das Ökumenische Patriarchat hat unterdessen Erzbischof **Vsevolod** (Kolomijcew-Majdanski) von Skopelos, Primas der Ukrainischen Orthodoxen Kirche von Amerika, als Leiter einer bilateralen Kommission vorgeschlagen, die ein Überleiten der diversen Jurisdiktionen in ein autokephales Patriarchat von Kiew vorbereiten soll. Während der Ökumenische Patriarch die Autokephaliebestrebungen persönlich unterstützt, warnte ein Vertreter des Moskauer Außenamtes vor einer Annerkennung schismatischer Gruppen allein durch Konstantinopel, denn dies würde „zweifelsohne zu einer tiefen Krise der Orthodoxie nicht allein in der Ukraine, sondern in der ganzen Welt führen - zum Abbruch der brüderlichen Beziehung zwischen unseren Kirchen." (*KNA-ÖKI* 30 [24.7.2001] 2 und *Orthodoxie Aktuell* 6 [2001] 5f.)

950 Jahre Kiever Petcherskaja-Lavra

Am 28. August 2001 wurde in Kiew feierlich das 950-jährige Bestehen des Kiewer Höhlenklosters begangen. Die Kiewer Lavra, Heimstatt zahlreicher Heiliger, ist ein wichtiges slawisches Zentrum der Christenheit. 1926 wurde die Lavra von den Bolschewiken geschlossen; im Zweiten Weltkrieg versehrte die deutsche Wehrmacht viele ihrer Gebäude; erst ab 1992 wurden diese wieder bewohnbar gemacht. Zum großen Staatsakt der Regierung waren mehrheitlich Vertreter des sog. Kiewer Patriarchates geladen; das Moskauer Patriarchat, dem die Lavra untersteht, entsandte lediglich einen Vertreter. (*KNA-ÖKI* 36 [4. 9. 2001] 2)

Neue Christ-Erlöser-Kathedrale ein Jahr nach der Weihe bereits sanierungsbedürftig?

Im März 2001 wurde bekannt, dass die im August 2000 geweihte Christ-Erlöser-Kathedrale zu Moskau einer Renovierung bedarf, wobei zusätzlich gut 15 Millionen Euro für die Innenausstattung benötigt würden. Während die Moskauer Stadtregierung schon Zusagen gemacht haben soll, lehnten Abgeordnete der Duma „weitere staatliche Finanzierungen" ab. Offiziell wurden bei der Wiedererrichtung der 1931 von den Bolschewiken zerstörten Kathedrale keinerlei staatliche Mittel aufgewandt. (*G2W* 9 [2001] 6 und *FAZ*)

Besuch des Patriarchen von Moskau in Aserbeidschan

Vom 25. bis 28. Mai 2001 besuchte Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland offiziell Aserbeidschan auf Einladung des Präsidenten der ehemaligen sowjetischen Republik, **Gaidar Aliev**, und des religiösen Führers **Allahchoukiour Pascha-Zade**. Er zelebrierte in der neuen orthodoxen Kathedrale in Baku, besuchte den Ort, an dem der Apostel Bartholomäus der Überlieferung nach als Märtyrer gestorben ist, sowie die Universität der slawischen Sprachen. In einem Treffen mit dem islamischen Hohen Religionsrat der Kaukasus-Völker wurde eine Erklärung unterzeichnet, in welcher der Wille zur Zusammenarbeit und zur Vermeidung interreligiöser Konflikte betont wird. Beide Seiten äußerten ihre Bedenken über die derzeitige Verbreitung destruktiver Sekten und drückten ihr Bedauern über die langanhaltende Krise in der Kaukasus-Region aus. (*SOP* 260 [7-8 2001] 12)

Zahl religiöser Organisationen in Russland steigend

Am 31. Dezember 2000, dem Stichtag für die Registrierung religiöser Organisationen, waren insgesamt 20.215 staatlicherseits registriert, worunter einzelne Gemeinden und Klöster sowie Diözesanverwaltungen und Lehreinrichtungen zu verstehen sind. 10.912 von ihnen (52 %) gehören zur orthodoxen Kirche in Rußland, 3.878 sind evangelisch (mit Unterteilungen), 3.048 islamisch, 278 altgläubig, 258 römisch-katholisch, 197 jüdisch, 192 buddhistisch, 330 sind Teil der Zeugen Jehovas, 106 der neohinduistischen Hare-Krishna-Bewegung, 33 der Mormonen und 156 sind unabhängig / ohne direkte konfessionelle Anbindung. Die tatsächliche Mitgliederstärke allerdings kann aus der Zahl der Gemeinden nicht ermittelt werden, dabei sind die größten Wachstumsraten bei den Animisten, den Mormonen, den Zeugen Jehovas, den Adventisten und den Juden zu verzeichnen. Darüber hinaus haben sich ca. 1.500 Organisationen nicht registrieren lassen, womit sie offiziell illegal wären, wenngleich dies nicht heißt, dass sie gewaltsam aufgelöst werden. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 16-17)

Kritischer Nachklang des Kiever Lavra-Jubiläums

Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland dankte in diversen Schreiben den Vorstehern der anderen orthodoxen autokephalen Kirchen für ihre Teilnahme an den Jubiläumsfeierlichkeiten aus Anlaß des 950-jährigen Bestehens der Höhlen-Lavra in Kiev, wobei die Anwesenheit des Erzbischofs **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland sehr gelobt wurde. Hingegen kritisiert der russische Patriarch in seinem Schreiben an den Ökumenischen Patriarchen das unkanonische Benehmen des Leiters der Konstantinopler Delegation, Metropolit **Meliton** von Philadelphia, der am Tage der Hauptfeier das Kloster vor dem Ende der Göttlichen Liturgie verlassen habe (gerade als der Präsident der Ukraine, **L. D. Kutschma**, eintraf), und der die Erwähnung des Vorstehers der „legalen und kanonischen ukrainischen orthodoxen Kirche des Metropoliten **Vladimir**" unterlassen habe, als ob seine Ansprache an die eigene Herde gerichtet gewesen wäre. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2001] 12-13)

Patriarch Aleksij II. von Moskau geschieden?

In etlichen russischen Zeitungen wurde Anfang Juni 2001 über ein bislang unbekanntes Detail in der Biographie von Patriarch **Aleksij II.** (v. Rüdiger) von Moskau

und ganz Russland spekuliert: er soll 1950 für „wenige Monate" verheiratet gewesen sein. Im Hintergrund stand dabei wohl der drohende Militärdienst. Eine Woche nach der Vermählung fand die Priesterweihe statt. 1958 erfolgte die Erhebung zum Erzpriester. Erst 1961 trat der heutige Patriarch in den Mönchsstand ein und wurde kurz darauf Bischof - als Nachfolger seines vormaligen Schwiegervaters. (*G2W* 9 [2001] 7-8)

Bemühungen zur Überwindung der ukrainischen Schismata in Moskau

Im Rahmen der Feiern zum zehnjährigen Bestehen der GUS fand im Moskauer Kreml ein Arbeitsessen statt, bei dem die Präsidenten **V. Putin** und **L. Kutschma** mit Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland gemeinsam Lösungen für die gegenwärtige kirchliche Lage in der Ukraine erörterten. Nach Worten Seiner Heiligkeit äußerte der ukrainische Präsident die Ansicht, die Autonomie der ukrainischen Kirche könnte helfen, „viele der schmerzlichsten Probleme zu lösen". (*Ecclesia Report* 168 [10.08.2001])

6. Patriarchat von Serbien

Serbisches Religionsgesetz in Vorbereitung

In Belgrad wird derzeit ein eng an das entsprechende russische Gesetz angelehntes Religionsgesetz vorbereitet. Religionsgemeinschaften, die „historisch und traditionell" in der serbischen Gesellschaft verankert sind, werden besonders herausgehoben. Dies sind die serbische orthodoxe Kirche, die Römisch-katholische Kirche, das Judentum und der Islam, aber auch Lutheraner und Reformierte, die damit unter anderem das Recht auf Erteilung von Religionsunterricht an staatlichen Schulen erhalten. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 17)

Runder Tisch über die Rückkehr des Religionsunterrichts an die Schulen

Am 30. Juli 2001 tagte in Novi Pazad ein vom Mesihat der Islamischen Gemeinschaft von Sanzak organisierter „Runder Tisch", an dem über „Toleranz im Hinblick auf die Rückkehr des Religionsunterrichtes an die Schulen" verhandelt wurde. Die Teilnehmer aus allen serbischen Religionsgemeinschaften verabschiedeten eine Erklärung, in der sie die Regierung der Republik Serbien zur Wiedereinführung des Religionsunterrichtes an den Schulen beglückwünschen und betonen, dass religiöse Bildung nicht nur dem Willen des Volkes entspräche, sondern auch die „Toleranz zwischen Bürgern unterschiedlicher Bekenntnisse fördere" und so die „Entwicklung von Einheit, Einmütigkeit, Frieden, Respekt der Minderheiten und demokratischer Entscheidungsfähigkeit" erleichtere. (*Ecclesia Report* 168 [10.8.2001] 2-3)

Konstantin seit zehn Jahren Bischof in Mitteleuropa

Am 28. August 2001 konnte Bischof **Konstantin** (Dokic) von Mitteleuropa im Kloster der Allheiligen Gottesgebärerin zu Himmelsthür sein zehnjähriges Bischofsjubiläum begehen. Bei der Göttlichen Liturgie konzelebrierten Erzbischof **Feofan** (Galinskij) vom Moskauer Patriarchat und die serbischen Mitbrüder Vladyka **Georgije** (Dokic) aus Kanada und Vladyka **Dositej** (Motika) aus Großbritannien. Des weite-

ren nahm Bischof Dr. **Josef Hohmeier** von Hildesheim an der Feier teil, ebenso zahlreiche Vertreter kirchlicher Gemeinschaften und ökumenischer Gremien. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 21)

FYROM: Zerstörung einer Klosterkirche

Im August 2001 zerstörte die albanische Guerilla der UCK die historisch bedeutende Kirche des Klosters Hl. Athanasios im Dorf Lesok in der Nähe von Tetovo. Die Übeltat wurde von den *FYROM* Behörden und von Vertretern der Europäischen Union und der Vereinigten Staaten als Attentat auf die Friedensbemühungen und barbarische Schändung der geschichtlichen Identität von *FYROM* scharf verurteilt. „Durch die Zerstörung der Kirche wollen die Albaner die kulturellen Schätze und die Zivilisation des mazedonischen Volkes zerstören", sagte Pater **Fimofej**, Vertreter der „mazedonischen" Kirche. (*SOP* 261 [2001] 9-10)

7. Patriarchat von Rumänien

Eröffnung des ersten Krankenhauses der rumänischen orthodoxen Kirche

Die Orthodoxe Kirche Rumäniens hat in der Stadt Iaşi ihr erstes Krankenhaus mit dem Namen „Vorsehung" eröffnet, welches mit Hilfe des Staates und verschiedener christlicher Einrichtungen des In- und Auslandes mit dem Ziel errichtet wurde, v.a. ärmeren rumänischen Bürgern zur Verfügung zu stehen. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 24)

8. Patriarchat von Bulgarien

Bischof Avenir von Snepolje verschieden

Am 11. Juni 2001 verstarb nach langer Krankheit in Wien der Vikarbischof der bulgarischen orthodoxen Eparchie in West- und Mitteleuropa, Bischof **Avenir** (Arnaudov) von Snepole. Der Verstorbene wurde am 24. März 1930 bei Plovdiv geboren und studierte Theologie in Sofia und Kunstgeschichte/Slawistik in Wien. 1972 erhielt er die Mönchsweihe und wechselte unter das Omoforion des Moskauer Patriarchates, wo er 1975 die Priesterweihe erhielt. 1978 wurde er Archimandrit und leitete anschließend die russische Gemeinde in Baden-Baden. 1990 schloß er sich der schismatischen bulgarischen Synode an und wurde Metropolit von Glavinica. 1998 kehrte er in die Kanonizität zurück und wurde daraufhin Bischof von Snepole. Unterdessen hatte Vladyka Avenir in den 90er Jahren eine kleine Gemeinde in Wien aufgebaut. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 20)

Kloster in der Eparchie Snepole wiedereröffnet

Am 22. Juni 2001 weihte der neue Bischof **Nikolaij** von Snepole die auf den Ruinen des alten St.-Peter-und-Paul-Klosters bei Odranitca (ca. 200 km südlich von Sofia) errichtete Kirche und die bereits fertiggestellten Klostergebäude. Nach jahrelangen Bemühungen um die Instandsetzung der Klosteranlage ist jetzt eine Mönchsgemein-

schaft eingezogen. Das Kloster hat mittlerweile einen Novizen und könnte sich wieder zum geistlichen Rückgrat der Region entwickeln. (*Ecclesia Report* 168 [10.8.2001] 4)

Neuer bulgarischer Ministerpräsident in Gegenwart des Patriarchen vereidigt

Am 24. Juli 2001 legte der neue bulgarische Ministerpräsident **S. Sakskoburggotzkij** im Sofioter Parlament in Gegenwart des Patriarchen **Maksim** (Minkov) von Bulgarien seinen Amtseid auf die Verfassung der Republik ab. Der vormalige Zar **Symeon II.** von Bulgarien hat nie auf den Thron verzichtet, durch den Eid auf die Verfassung aber implizit die Republik anerkannt. Unmittelbar nach dem Eid verehrte der neue Ministerpräsident Kreuz und Neues Testament, welche ihm der Patriarch darbot. (*Bulletin of the Dept. of Comm. & Cult. Aff. of the Church of Greece* 169 [25. 8. 2001] 3)

9. Kirche von Zypern

Kirchengemeinde zieht in Wirtshaus um

Die Gemeinde der Panagia Thermiotissa in Thermia im Nordteil Zyperns wird ihre Gottesdienste notgedrungen aus dem Kirchengebäude in ein Bar-Restaurant verlegen. Die türkische Zeitung ‚Avrupa' strich heraus, die monatliche Miete des Kirchengebäudes betrage lediglich drei Millionen türkische Lira, also etwa 30 Euro. (*Bulletin of the Dept. of Comm. & Cult. Aff. of the Church of Greece* [6.8.2001])

Kirchenschändungen und -zerstörungen in Nordzypern

Im Juni 2001 beklagte Bischof **Pavlos** (Mantovanis) von Kyreneia in einem dringenden Protestbrief an internationale Organisationen und Regierungen die Zerstörung der Kirche der Gottesmutter von Thermia in Kyreneia sowie die Errichtung von Nachtclubs und Restaurants auf angrenzendem Gelände, wo sich ein orthodoxer Friedhof befindet. Dies stelle eine „systematische Plünderung des religiösen und kulturellen Erbes" der Kirche dar, um jede Erinnerung an die christlich-orthodoxe Vergangenheit im Norden der Insel auszulöschen. Seit 1974 „werden historische religiöse Stätten kontinuierlich verwüstet". Der Bischof erinnerte daran, dass heilige Stätten des Islam im Süden der Insel geachtet und teilweise aufwendig restauriert würden. Auch andere christliche Sakralbauten sind akut bedroht. So z.B. das historische armenische Kloster des Hl. Magar im Pentadaktylos-Gebirge, wo einem Unternehmer die Genehmigung erteilt wurde, eine Hotelanlage zu errichten, obwohl dieses Vorhaben bereits im Vorjahr einen Sturm der Entrüstung in ganz Europa nicht nur unter Exilarmeniern ausgelöst hatte. Der Aufforderung der Parlamentarischen Versammlung des Europarates in Straßburg, die Baugenehmigung zu widerrufen, ist der Besatzungsstaat nicht nachgekommen. Der Unternehmer **Dervis Senmester** hat bereits Investitionen vorgenommen. Bei einer Konferenz der europäischen Ressortchefs für den Erhalt der Kulturgüter Anfang April 2001 versprach der türkische Vertreter eine Überprüfung der Situation, ohne jedoch bislang eine Antwort abgegeben zu haben. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 15-16; *SOP* 262 [2001] 12)

Restaurierung des Klosters Hl. Andreas

Die Restaurierung des Klosters Hl. Andreas auf der äußersten Spitze der Halbinsel Karpassia im Besatzungsgebiet erfolgt im Rahmen der im Jahre 2000 durch Vermittlung der Vereinten Nationen erzielten Vereinbarung zwischen der Republik Zypern und der türkischen Verwaltung im besetzten Nordteil der Insel, wobei entschieden wurde, dass in der Nord- und Südhälfte jeweils ein bedeutendes Kulturdenkmal restauriert werden soll. Auf moslemischer Seite soll die Pilgerstätte Hala Sultan Tekke nahe des Flughafens von Larnaka restauriert werden. Der Leiter des Klosterprojektes, **Miran Rechter**, hat für die Restaurierung der Sakralbauten den international bedeutendsten Experten **Giorgio Croci** herangezogen. Detaillierte Baupläne sind bereits erstellt worden und derzeit werden Analysen der Bausubstanz vorgenommen, worauf die eigentlichen Konservierungs- und Restaurierungsarbeiten folgen werden, welche mit der Anpflanzung von 9.000 Bäumen abgeschlossen sein werden. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 15)

Reste einer Basilika im Nordosten von Limassol entdeckt

Am 10. August 2001 gaben Archäologen bekannt, im Nordosten der Stadt Limassol die Grundmauern einer Basilika aus dem 7. Jahrhundert entdeckt zu haben. Ebenso informierten sie über Ausgrabungsfunde aus der Stadt Idalion. (*Zypern Nachrichten* 8 [August 2001] 4)

Russisch-orthodoxe Kirche in Planung

Am 19. September 20001 stellte die Orthodoxe Kirche Zyperns in Limassol ein Stück Land zur Verfügung, auf dem eine russisch-orthodoxe Kirche erbaut werden soll. Erzbischof **Chrysostomos** sprach von einer Geste der Freundschaft für die auf Zypern lebenden Gläubigen russischer Zunge. Der Bau der Kirche soll unter anderem mit Auftritten des russischen Moiseyev-Ballets finanziert werden. (*Zypern Nachrichten* 10 [2001] 4)

10. Kirche von Griechenland

Paßstreitigkeiten gehen in neue Runde

In Griechenland gehen die Streitigkeiten um die neuen, der europäischen Norm entsprechenden Personalausweise in eine neue Runde. Nachdem in den vergangenen Monaten Erzbischof **Christodoulos** (Paraskevaidis) von Athen und ganz Griechenland in den Kirchen eine Unterschriftenaktion gegen die neuen Personalausweise hatte abhalten lassen, forderte er nun mit ca. 3 Millionen Unterschriften im Rücken die Regierung auf, ein Referendum über den freiwilligen Vermerk der Religionszugehörigkeit in den Ausweisen zuzulassen. Obwohl der Erzbischof betonte, die Kirche habe die Unterschriften nicht gesammelt, um sich in politische Auseinandersetzungen hineinziehen zu lassen, traf er mit Staatspräsident **K. Stephanopoulos** zusammen, um in seinem Sinne auf diesen einzuwirken. Der Präsident betonte jedoch in Übereinstimmung mit der Position der griechischen Regierung, dass es keine Alternative zur Ausstellung der Papiere gemäß der EG-Bestimmungen gäbe. In der Kontoverse spiegelt sich auch das Ringen um ein neues Austarieren des Verhältnisses von Staat und Orthodoxer Kirche in Griechenland wieder. Die Ständige Heilige Synode der Kirche

von Griechenland erklärte im Juni 2001, dass sie das endgültig feststehende Ergebnis der Unterschriftensammlung zur Durchführung einer Volksabstimmung bezüglich der freiwilligen Eintragung der Religionszugehörigkeit in den Personalausweisen vorläufig nicht bekannt geben werde, da der Zeitpunkt dafür nicht geeignet wäre. In den vergangenen Monaten sei „die Kirche einer Welle von Drohungen, Verleumdungen und hinterlistigen Angriffen in Wort und Tat ausgesetzt gewesen, ihr Wille sei jedoch, allein Christus zu dienen und allein ihm zu folgen. Das Recht der Kirche, mit Unterstützung des Kirchenvolkes der Entchristianisierung in Griechenland und Europa entgegenzutreten, und in einer Volksabstimmung das Entscheidungsrecht für eine freiwillige Eintragung der Religionszugehörigkeit zu erlangen", sehe sie „als Verpflichtung gegenüber der Unterstützung, welche ihr das Kirchenvolk geleistet hat." (*Peiraiki Ekklisia* 5-6 [2001] 59, *Bulletin of the Dept. of Comm. & Cult. Aff. of the Church of Greece* 169 [25. 8. 2001] 1 und div. Printmedien)

Heilige Synode verurteilt Abtreibung

Die derzeit in Griechenland geführte Debatte über eine Resolution des Europäischen Parlaments zu den Rechten der Frau, zu denen auch dasjenige der Entscheidungsfreiheit der Frau gehört, ob, wann und wie viele Kinder sie zur Welt bringen möchte, war der Anlaß der öffentlichen Stellungnahme der Kirche von Griechenland bezüglich der Abtreibungen, in der sie erklärt: „Die orthodoxe Kirche mißbilligt ausdrücklich die Abtreibungen, da - ihrer unverrückbaren Position zufolge - der Embryo vom Moment der Empfängnis an eine menschliche Person ist, und jede Person ein Recht auf Leben hat". Besonders interessant ist die Beobachtung, dass Abtreibungen in Griechenland teilweise als Mittel zur Geburtenregelung eingesetzt werden, da nach entsprechenden Untersuchungen nur rund 2,5 % der Frauen mit der sog. ‚Pille' verhüten (im Vergleich dazu ca. 30 % in Deutschland oder 47 % in den Niederlanden), wobei die mangelnde Sexualaufklärung und das geringe Alter (ca. 16-18 Jahre) für erste Sexualkontakte der Mädchen eine erhöhte Anzahl ungewollter Schwangerschaften zur Folge haben. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 13; *Peiraiki Ekklisia* 5-6 [2001] 61-62; *KNA-ÖKI* 37 [11. 9. 2001] 4)

Delegation der Kirche von Hellas in Kiew

Ende August 2001 besuchte auf Einladung des Patriarchen **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland sowie des Metropoliten **Volodimir** (Sabodan) von Kiew eine hochrangige Delegation der Kirche von Hellas unter Leitung von Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland Kiew und die Ukraine. Aus Patras hatte die Delegation das Haupt des hl. Apostels Andreas des Erstberufenen mitgebracht, das bei den feierlichen Gottesdiensten zum 950jährigen Bestehen der Kiever Petcherskaja-Lavra den Gläubigen zur Verehrung dargeboten wurde. Äußerungen des Athener Primas, dass Metropolit Volodimir der Vorsteher der einzigen kanonischen orthodoxen Kirche in der Ukraine sei, wurden dabei auf seiten des Moskauer Patriarchates mit Interesse aufgenommen. (*Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 8-9)

Verfassungsmäßigkeit des Frauenverbots auf dem Athos

Die Forderung der griechischen Europaparlaments-Abgeodneten **Anna Karamanou** (PASOK-Partei), das ‚Avaton', d.h. das Verbot für Frauen, den Athos zu betreten,

abzuschaffen, ist sowohl in Griechenland als auch in der EU auf Ablehnung gestoßen. Karamanou behauptet: „Es ist sicher, dass das Zutrittsverbot für Frauen auf einem Gebiet von 330 Quadratmeilen aus dem Jahre 1045 sowie die 1953 eingeführte Kriminalisierung der Verstöße dagegen heute keine demokratische, rechtliche, moralische oder religiöse Legitimität haben kann". Vertreter der griechischen Parteien - auch aus den eigenen Reihen - haben ihr mangelnde Geschichtskenntnisse vorgeworfen und auf die Einzigartigkeit des Athos-Staates hingewiesen. Der Vizepräsident des Staatsrates, **Anastasios Marinos**, hob hervor, dass das Frauenverbot auf dem Athos keinesfalls verfassungswidrig sei; verfassungswidrig wäre allenfalls seine Abschaffung, da es von der griechischen Verfassung und von seiten der EU geschützt werde. Auch der EU-Kommissar für Justiz und Inneres, **Antonio Vitorino**, erklärte auf Anfrage des englischen Europa-Abgeordneten **Glenn Ford**, dass das ‚Avaton' nicht abgeschafft werde, da für den Athos ein Sonderstatus gelte, der beim Eintritt Griechenlands in die damalige Europäische Wirtschaftsgemeinschaft ausdrücklich anerkannt worden sei. Vitorino betonte, dass auch der Besuch von Männern (auch griechischer Staaatsbürger) eingeschränkt und nur mit Genehmigung der Mönchsregierung erlaubt sei. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 14; *Peiraiki Ekklisia* 5-6 [2001] 61-62)

Synode der Kirche Griechenlands verurteilt Terrorismus und Krieg

Am 10. Oktober 2001 verabschiedete die Hl. Synode der Kirche Griechenlands eine Botschaft zu Fragen der Weltsicherheit nach dem 11. September. Die Hierarchen „teilen [...] die weltweite Sorge und persönliche Agonie des Einzelnen, der sich den jüngsten Ereignissen gegenübergestellt sieht, sowohl jenen, die schon geschehen sind, als auch denen, die im Blick darauf, dass der Krieg in Afghanistan schon in Gang ist, die Welt bedrohen..." Die Kirche von Griechenland „verdammt vorbehaltlos den schrecklichen terroristischen Akt", doch sie zeigt sich dem amerikanischen Vorgehen in Afghanistan gegenüber zurückhaltend: „Für Christen überall in der Welt ist Krieg jeder Art nicht nur nicht wünschenswert, sondern insgesamt abzulehnen". Die Perspektive eines religiös motivierten Krieges zwischen dem Christentum und dem Islam „muss als eine Blasphemie gegen den Hl. Gott, einen Verstoß gegen seinen Willen und eine Katastrophe für die ganze Welt zurückgewiesen werden", so wie jede Art von extremem Nationalismus und religiösem Fanatismus. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2001] 12)

11. Kirche von Albanien

Erzbischof Anastasios von Tirana besucht Athen

Anfang November 2001 stattete Erzbischof **Anastasios** (Yannoulatos) von Tirana, Durres und Elbasan der Athener Kirche seinen ersten offiziellen Besuch ab, der für vergangenes Jahr geplant gewesen war, dann aber wegen der griechischen Passkontroverse verschoben werden musste. Neben Treffen mit Erzbischof **Christodoulos** von Athen und ganz Griechenland standen auch Zusammenkünfte mit staatlichen Vertretern auf dem Programm, angelegentlich derer der Erzbischof mit dem Grosskreuz des Apostel-Pavlos-Ordens ausgezeichnet wurde. In der Athener Akademie sprach Erzbischof Anastasios über die Beziehungen zwischen Christentum und Islam und meinte unter anderem, dass „keine Nation [...] einen exklusiven Anspruch auf Gottes Liebe"

habe. Unter diesen Umständen seien wir aufgefordert „wie Paulus dem Konkreten und örtlich Begrenzten unter der Perspektive des Ganzheitlichen und des Eschatologischen entgegenzutreten". (*Orthodoxie aktuell* 11 [2001] 15; *Anaplasis* 395 [2001] 149)

Ehrungen des Erzbischofs von Albanien

Der Erzbischof von Albanien, **Anastasios**, wurde im Rahmen des Internationalen Kongresses in Sarajevo (12.-16. September 2001) zum Thema „Christen und Muslime in einem pluralistischen Europa" auf Vorschlag der Europäischen Stiftung „Pro Humanitate" hin mit dem gleichnamigen Preis geehrt. Er sprach am gleichen Tag vor dem Kongreß zum Thema: „Der religiöse Beitrag zur Entwicklung gemein anerkannter Werte in Europa". (*Anaplasis* 395 [2001] 149; *Christianiki* 624 [22.11.2001] 5)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

12. Kirche von Finnland

Neuer Erzbischof der Kirche von Finnland

Vom 22. bis 25. Oktober 2001 tagte die Kirchenversammlung der Autonomen Orthodoxen Kirche von Finnland im Kloster Neu-Valaam. Sie wählte den bisherigen Metropoliten von Helsinki **Leo** (Makkonen) zu ihrem Vorsteher. Er ist Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen, 78-jährigen Erzbischofs **Johannes** (Rinne). 1948 geboren, studierte Erzbischof Leo in Kuopio und Turku und wurde 1973 zum Priester, 1979 zum Bischof von Karelien und 1996 zum Metropoliten von Helsinki geweiht. Er stellt sich bewusst in die Linie des 1988 verstorbenen Erzbischofs **Paul**, welcher ein Erneuerer des liturgischen und spirituellen Lebens in Finnland gewesen ist. Gleichermaßen gilt der neue Erzbischof als Mann des Ausgleichs; deshalb erhofft man sich von ihm eine Verbesserung der in der letzten Zeit belasteten Beziehungen zur russischen orthodoxen Kirche. (*Apostolos Barnabas* 10 [2001] 434; *Solia* 64 [2001] 13)

13. Kirche von Estland

Der estnische Präsident verweigert Unterschrift unter Religionsgesetz

Der estnische Staatspräsident **Lennart Meri** hat seine Unterschrift unter ein vom Parlament verabschiedetes Gesetz zur Registrierung von Religionsgemeinschaften verweigert, womit das Gesetz zur erneuten Beratung an die Volksvertreter zurückgeht. Der Präsident begründete sein Handeln mit Verweis auf Art. 14 Abs. 3, welcher vorsieht, dass Kirchen und Glaubensgemeinschaften keine Registrierung und damit keine staatliche Anerkennung erhalten können, wenn sich ihre Leitungen oder Finanzverwaltungen ständig oder zeitweise im Ausland befinden, oder wenn sie für Entscheidungen die Zustimmung von Leitern und Gremien außerhalb Estlands benötigen. Betroffen von diesem Gesetz wäre insbesondere die autonome estnische orthodoxe Kirche, die dem Moskauer Patriarchat untersteht. Mit der staatlichen Anerkennung ist auch die Frage der Eigentumsrechte am orthodoxen Kirchenbesitz in Estland verbunden. Die Römisch-katholische Kirche käme in den Genuß einer Ausnahmerege-

lung; nach Art. 14 Abs. 5 sind von den o.g. Regelungen Religionsgemeinschaften ausgenommen, die in Estland auf Grund internationaler Verträge arbeiten; dazu zählt das zwischen dem Vatikan und Estland abgeschlossene Konkordat.

Gegen das Gesetz haben bereits protestantische freikirchliche Gemeinden, die Zeugen Jehovas, die Bahai, besonders aber das Moskauer Patriarchat protestiert. Präsident Meri gab zu bedenken, mit diesen Regelungen könnte auch die Registrierung solcher Religionsgemeinschaften verweigert werden, die schon lange in Estland tätig sind. Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland protestierte insbesondere dagegen, dass die autonome estnische orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchates lediglich als Eparchie des Moskauer Patriarchates registriert werden könnte; denn die Selbstverwaltung dieser Kirche sei schon 1920 vom Patriarchen **Tichon** gewährt und 1923 bestätigt worden. (*Orthodoxie Aktuell* 7-8 [2001] 17; *Ecclesia Report* 168 [10.8.2001] 5)

B. Altorientalische Kirchen

1700 Jahre Christentum in Armenien

Vom 20. bis 30. September 2001 feierte die Armenische Apostolische Kirche das 1700-jährige Jubiläum der Erklärung des Christentums zur Staatsreligion in Armenien. Zahlreiche hochrangige Repräsentanten aus vielen Schwesterkirchen nahmen an den Feierlichkeiten teil, allen voran Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Rußland. Die vom Katholikos Aller Armenier **Karekin II.** gemeinsam mit zwölf weiteren Geistlichen vorgenommene Myronweihe fand am 22. September statt. Ein weiterer Höhepunkt der Feierlichkeiten war die Einweihung der neuen Kathedrale des hl. Gregor des Erleuchters in Erewan am 23. September. Während der Zeremonie wurden auch die Reliquien des Hl. Gregor des Erleuchters von Katholikos Karekin II. nahe dem Haupteingang niedergelegt. Sie waren im November 2000 von Papst **Johannes Paul II.** an den Katholikos übergeben worden (vgl. *OFo* 15 [2001] 92), nachdem sie zuvor über fünf Jahrhunderte in einer Kirche in Neapel aufbewahrt worden waren. Am 26. September fand ein zeremonielles ökumenisches Gebet statt, dem der armenische Katholikos Karekin II. und Papst Johannes Paul II. vorstanden. Papst Johannes Paul II. betete am Genozidmahnmal in Jerewan, auf dem Berg Zizernakaberd, in englischer Sprache. Als er der rund 1,5 Millionen Opfer des Völkermords gedachte, benutzte er bewußt den Ausdruck "Metz Jeghern", das große Verbrechen. Dieser Ausdruck entspricht in seiner Funktion genau den Worten Shoa oder Holocaust für den Völkermord an den Juden. Die Armenische Kirche, welche sich nach dem Konzil von Chalkedon (451) von der Einen Kirche abspaltete, zählt heute ca. 8 Millionen Gläubige, von denen zwei Drittel außerhalb Armeniens leben. (*KNA-ÖKI* 42 [16.10.2001] 9 f.; *SOP* 262 [2001] 1f.)

Armenischer Katholikos in Amerika

Zum 1700-jährigen Jubiläum der Deklaration des Christentums als Staatsreligion in Armenien besuchte Seine Heiligkeit **Karekin II.** (Sarkissian), Katholikos-Patriarch aller Armenier, die Vereinigten Staaten von Amerika. Er wurde u. a. von Erzbischof **Dimitrios** (Couchell) von New York und Amerika empfangen und war bei mehreren

offiziellen Anlässen in Washington DC und New York zugegen. (*Orthodox Observer* 66 [2001] 6)

Koptischer Primas im Phanar

Vom 13. bis 15. September 2001 stattete der Papst und Patriarch der Koptischen Orthodoxen Kirche, **Shenouda III.**, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel einen offiziellen Besuch ab. Er nahm an der Göttlichen Liturgie und an einem Requiem für die Attentatsopfer vom 11. September teil, welchen Patriarch **Bartholomaios I.** vorstand, und besuchte zusammen mit diesem das Kloster der Lebenspendenden Quelle in Baloukli sowie das Kloster der Heiligen Dreifaltigkeit und die Gebäude der theologischen Hochschule auf Chalki. (*SOP* 262 [2001] 18)

C. Orthodoxie und Ökumene

Patriarch Bartholomaios nahm an kalabrischem Bischofstreffen teil

Vom 19. bis 22. März 2001 weilte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Kalabrien, um die Kalabresische Bischofskonferenz zu besuchen. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Monsignore **Antonio Cantisani,** Erzbischof von Cantanzaro, bezeichnete die Visite als historisches Ereignis. Seine Heiligkeit, der fließend Italienisch spricht, meinte: „Ich glaube, dass dieser Besuch zu einer größeren Nähe zwischen Katholiken und Orthodoxen beitragen wird." (*World Church News* [Juli 2001] 7)

7. Interchristliches Symposion in Reggio Calabria

Am 4. September 2001 ging in Reggio Calabria das 7. Interchristliche Symposion der Päpstlichen Universität Antonianum und der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki zu Ende. Im Mittelpunkt der Tagung stand die Soteriologie aus Sicht des Westens und des Ostens. Nach der „de-facto-Unterbrechung des offiziellen theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxie und der Katholischen Kirche" hatten sich die Initiatoren bemüht, inoffiziell weiter im Gespräch zu bleiben. Sowohl der Heilige Stuhl als auch der Ökumenische Thron „hätten größtes Interesse an den Ergebnissen der Symposien gezeigt." (*KNA-ÖKI* 36 [4. 9. 2001] 2)

Patriarch von Antiochien auf Besuch im Vatikan

Am 22. Oktober 2001 besuchte Patriarch **Ignatios IV.** von Antiochien, Primas der Orthodoxen Kirche in Syrien, im Libanon, Irak und in Kuwait den Vatikan, nachdem Papst **Johannes Paul II.** zuvor auf einer Pilgerreise in Syrien geweilt hatte. In ausführlichen Gesprächen mit Papst Johannes Paul II. und Verantwortlichen des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen bezeichnete der Patriarch die Einheit der Kirche als "zu ihrem Wesen selbst" gehörend. Was den Terrorismus betrifft, so sei dieser „mit Nachdruck zu verurteilen", man müsse allerdings versuchen, den Antrieb und die Hintergründe terroristischen Handelns zu ergründen, um einen Zusammenstoß der Kulturen zu vermeiden. (*SOP* 263 [2001] 2-4)

Botschaft des Papstes zum Andreasfest

In seiner diesjährigen Botschaft zum Andreasfest des Ökumenischen Patriarchates liess Papst **Johannes Paul II.** die Bereitschaft der Römisch-katholischen Kirche bekunden, „alles in ihrer Kraft stehende zu tun, die Entwicklung der Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen zu befördern." Er äußerte weiter, dass „die Schwierigkeiten, die vergangenes Jahr bei der Internationalen Dialogkommission [...] auftauchten, untersucht und überwunden" werden müssten. Die Arbeit der Internationalen Dialogkommission war im Jahre 2000 in Baltimore wegen der Unionsfrage ins Stocken geraten; davor war die Kommission, ebenfalls v.a. wegen dieses Problems, sieben Jahre lang überhaupt nicht zusammengetreten. Abschließend dankte der Papst dem Ökumenischen Patriarchen für dessen Unterstützung des Dialogs. (*Ecclesia Report* 163 [7.7.2001])

Kardinal Kasper äußert sich zur Ökumene

Im September 2001 räumte Kurienkardinal **Walter Kasper**, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in einem Referat auf dem 15. Interreligiösen Assisi-Folgetreffen „Rückschläge und Enttäuschungen" hinsichtlich des Standes der Ökumene nach dem Heiligen Jahr 2000 ein. Des weiteren machte der Kardinal Vorschläge zur Zukunft der Ökumene. Dazu gehörten ein Verzicht „auf alle Formen von offenem und verdecktem Proselytismus", eine größere Rücksichtsnahme der diversen Kirchenleitungen in ihren Entscheidungen aufeinander sowie eine bessere gegenseitige Information. Kardinal Kasper lud zudem die Orthodoxen Kirchen ein, sich am Dialog über das Petrusamt zu beteiligen, den der Heilige Vater 1995 angestoßen habe. „Leider habe es [...] bislang noch keine Antworten der Orthodoxen Kirchen gegeben." Der Vatikan erwarte diese mit Spannung, so der Kardinal, denn das Petrusamt „gebe der Kirche eine innere und äußere Einheit und zugleich eine Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber den jeweiligen Staaten. [...] diese Rolle sei im Zeitalter der Globalisierung alles andere als überholt." Für den „gegenwärtigen Zwischenzustand" schlug der Kardinal ökumenische Institutionen und Strukturen" vor, beispielsweise die „ökumenischen ‚Kirchenräte'". (*KNA-ÖKI* 37 [11.9.2001] 4)

Papstbesuch in Bulgarien nimmt Gestalt an

Ende November 2001 wurden in Sofia Einzelheiten des für den 23. bis 25. Mai 2002 geplanten Papstbesuchs in Bulgarien bekanntgegeben. Der Papst wird demnach an der Feier des Festes der Heiligen Kirill und Method in Sofia teilnehmen und in Plovdiv drei katholische Neomartyrer kanonisieren. Außerdem ist der Besuch des Rila-Klosters vorgesehen. Patriarch **Maksim** (Minkov) von Sofia und ganz Bulgarien ließ in der Zeitung „Trud" verlauten: „Wir haben **Johannes Paul II.** nicht eingeladen, und wir laden ihn [auch] nicht ein, unser Land zu besuchen. Kommt er aber und wünscht uns zu sehen, werden wir ihm die traditionelle bulgarische Gastfreundschaft entgegenbringen." (*Internet* [CWNews.com])

Orthodox-evangelischer Dialog über Europa

Vom 30. Juni bis 6. Juli 2001 fand in Brandenburg/Havel die 12. Begegnung im bilateralen theologischen Dialog der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel statt. Unter der Leitung des grie-

chisch-orthodoxen Metropoliten **Augoustinos** (Labardakis) von Bonn und Deutschland und des Leiters der EKD-Ökumene- und Auslandsarbeit, **Rolf Koppe**, beschäftigten sich die Delegationen beider Kirchen mit dem Thema: „Die Kirchen im zusammenwachsenden Europa". Als Gesprächsergebnis hielten beide Delegationen insbesondere ihre gemeinsame Absage an jeglichen Nationalismus fest. Zugleich begrüßten die Dialogpartner die ‚Charta Oecumenica' als „ein ökumenisches Basis-Dokument für Europa". Die Charta Oecumenica war in der Woche nach Ostern durch die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und den katholischen Rat der Europäischen Bischofskonferenzen als ein Aufruf an die europäischen Kirchen verabschiedet worden, sich zu gemeinsamem christlichen Handeln zu verpflichten. In Bezug auf das Zusammenleben evangelischer und orthodoxer Christen in Brandenburg riefen die Gesprächsteilnehmer, darunter auch Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. **Th. Nikolaou**, zu gemeinsamem Beten und gemeinsamen Gottesdiensten auf wie auch zu verstärkter Zusammenarbeit in Diakonie und Ausbildung.

Landesbischof Dr. Johannes Friedrich wurde in den Rat der EKD gewählt

Die Synode und Kirchenkonferenz der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat mit 100 von 125 abgegebenen Stimmen Landesbischof Dr. **Johannes Friedrich** (53) in den Rat der EKD gewählt. Seine in Jerusalem gewonnenen ökumenischen Erfahrungen mit den anderen 36 christlichen Konfessionen und den anderen zwei monotheistischen Religionen - er leitete von 1985 bis 1991 als Propst die Evangelische Gemeinde deutscher Sprache zu Jerusalem - werden ihm in seinem neuen Amt zugute kommen. Als Nachfolger von Oberkirchenrat **Claus-Jürgen Roepke** wird Johannes Friedrich die Ökumene weiter intensivieren. (*KNA/ÖKI* 46 [13.11.2001] 20)

Evangelischer Kirchenführer fordert Festhalten am ‚filioque'

Nachdem in dem Schreiben ‚Dominus Iesus' der vatikanischen Glaubenskongregation das nikaino-konstantinopolitanische Symbolon in seiner ursprünglichen Form zitiert worden war, forderte der Präsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, **Peter Steinacker**, vehement die Beibehaltung des ‚filioque'. Steinacker fragte, wie „die Kongregation für die Glaubenslehre ohne jede - öffentliche - Diskussion den Text eines zentralen Glaubensbekenntnisses" verändern könne: "Kann die Glaubenskongregation [...] aus eigener Machtvollkommenheit den Wortlaut des Dogmenbestandes verändern? [...] Nur um der Orthodoxie ein Zeichen zu geben?" Von katholischer Seite wies **H. Schütte** darauf hin, dass die Glaubenskongregation sich nichts angemaßt habe, sondern einen Vorschlag des ÖRK aus dem Jahre 1979 umsetzen würde; von einem „katholischen Alleingang" könne man daher nicht sprechen. (*Orthodoxie Aktuell* 7/8 [2001] 19)

Neue Referatsleiterin im Kirchenamt der EKD

Anfang Oktober 2001 übernahm Dr. **Dagmar Heller** die Leitung des Referats für ökumenische Fragen und Beziehungen zu orthodoxen Kirchen im Kirchenamt der EKD. Die 42jährige Pfarrerin war von 1993 bis 2000 Exekutivsekretärin beim ÖRK in Genf. (*KNA-ÖKI* 42 [16.10.2001] 12)

Generalsekretär des ÖRK pflegt ökumenische Beziehungen

Vom 11. bis 15. Juli 2001 besuchte der Generalsekretär des ÖRK **Konrad Raiser** kirchliche Projekte und Initiativen in Albanien, die in Zusammenarbeit mit der dortigen autokephalen orthodoxen Kirche durchgeführt werden. Vom 14. bis 26. August 2001 führte er auf Einladung der Gemeinschaft der Christenräte im südlichen Afrika Gespräche über Förderungsmöglichkeiten der Friedensbemühungen in jener Region. (*ÖRK-Nachrichten* 6 [Juli 2001] 3)

Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit des ÖRK legte Zwischenresümee vor

Im November 2001 erzielte die nach diversen Reibereien zwischen orthodoxen und meist protestantischen Mitgliedern im Jahre 1998 eingerichtete ‚Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK' auf ihrer Plenartagung in Berekfürdö in Ungarn „erhebliche Fortschritte". Man einigte sich über diejenigen Entscheidungsprinzipien im ÖRK, die unverändert bleiben sollen; dies sind: Einstimmigkeit, Mehrheitsentscheidung, Protokollerfassung divergierender Standpunkte, Vertagung sowie Abbruch einer Debatte, wenn keinerlei Einigung in Sicht ist. Die Sonderkommission wurde nach der orthodoxen Thessaloniki-Erklärung eingesetzt. Es waren erhebliche Spannungen zwischen Orthodoxen und Protestanten aufgetreten, weil über Abtreibung, Homosexuellensegnung, Frauenordination und den ekklesiologischen Status des ÖRK kein Einvernehmen mehr besteht. Die Sonderkommission plant Mitte 2002 eine weitere Plenartagung in Helsinki, um einen Schlussbericht zu erarbeiten, der dann im September 2002 in Genf vorliegen soll. (*KNA-ÖKI* 49 [4.12.2001] 2)

Informationspool ökumenischer Organisationen ins Leben gerufen

Im Oktober 2001 richtete der Ökumenische Rat der Kirchen (ÖRK) gemeinsam mit dem ‚Globalen Ökumenischen Aktionsbündnis' und der Gruppe ‚Kirchen handeln gemeinsam' einen Informationspool ein, „um in Krisenfällen rasche Reaktionen zu ermöglichen". Neben einer Auswahl etwaiger kirchlicher Stellungnahmen und Reaktionen aus anderen Religionen sowie aktuellen Informationen zu humanitären Aktionen sollen auch weitergehende Analysen und Referenzmaterial zugänglich gemacht werden. Diese „bestmöglichen Ressourcen" sollen die Mitglieder der genannten drei Organisationen „angesichts der Dringlichkeit - und der Unsicherheit - der Globalen Entwicklungen" dahingehend unterstützen, dass „Friedensvisionen möglich werden und die Stimme des Glaubens gehört wird." Das neue Bulletin „Behind the news: Visions for Peace - Voices of Faith" ist im Internet abrufbar unter http://www.wcc-coe.org/wcc/behindthenews. (*KNA-ÖKI* 42 [16.10.2001] 8)

Vertreter von ÖRK und KEK im Gespräch mit der orthodoxen Kirche in Rußland

Im Juni 2001 führten Vertreter des ÖRK und der KEK Gespräche mit hohen Repräsentanten des Moskauer Patriarchates über die „Grundprinzipien der Haltung der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber anderen christlichen Konfessionen" und die „Grundlagen des sozialethischen Konzepts der Russischen Orthodoxen Kirche", die im August 2000 von der Bischofssynode verabschiedet worden waren (vgl. *OFo* 2 [2000] 274-275). In den Gesprächen wurden auch Fragen der Ethik, des säkularen Rechtes, der internationalen Beziehungen und der Globalisierung einbezogen.

Religionsführer von FYROM am Runden Tisch

Vom 11. bis 13. Juni 2001 trafen sich auf Initiative des ÖRK in Zusammenarbeit mit der KEK und mit Unterstützung einer lokalen Organisation unter Vorsitz von Erzbischof **Anastasios** (Yannoulatos) von Tirana, Durres und Elbasan, dem Oberhaupt der Autokephalen Orthodoxen Kirche von Albanien, 19 Repräsentanten der „orthodoxen Kirche von FYROM", der Römisch-katholischen Kirche, der jüdischen Gemeinde, der evangelisch-methodistischen kirchlichen Gemeinschaft und der Islamischen Union am Runden Tisch zu Morges (Schweiz). Auf der Tagung wurde eine Erklärung verabschiedet, in der sich die Teilnehmer „verpflichten, gemeinsam den Weg des Friedens, der Versöhnung und des Heiles zu gehen." (*ÖRK-Nachrichten* 6 [Juli 2001] 4)

Ökumenische Übersetzung des Neuen Testamentes in Polen publiziert

Ende September 2001 stellten Vertreter von elf Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Warschau eine ökumenische Übersetzung des Neuen Testamentes vor. Der Erzbischof von Warschau und Primas von ganz Polen, **Josef** Kardinal **Glemp**, erklärte, dass die Übersetzung „ein großer Schritt vorwärts in den ökumenischen Beziehungen in Polen" sei. Der orthodoxe Metropolit **Jeremiasz** (Anchimiuk) in Warschau meinte, dass „die Heilige Schrift immer aktuell sei". Ein evangelischer Kirchenführer erklärte: „Trotz vieler Unterschiede haben wir einen gemeinsamen Schatz des Glaubens, nämlich die Heilige Schrift." (*KNA-ÖKI* 40 [2.10.2001] 4)

Lutherischer Weltbund eine ‚Gemeinschaft'?

Ishmael Noko, Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, hält die Bezeichnung „Bund" als Bezeichnung „für nicht mehr zutreffend," da es sich um „eine Gemeinschaft" handle, was „weit mehr" sei als ein „Bund". Da seit 1984 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen den 133 lutherischen kirchlichen Gemeinschaften bestünde und 1990 die Vollversammlung den Lutherischen Weltbund als Gemeinschaft definiert und dies in seiner Verfassung kodifiziert habe, sei nun ein Name zu suchen, „der dieser neuen Wirklichkeit gerecht wird". Mit dieser Aufgabe, „das gegenwärtige Wesen der ‚Communio' der Mitgliedskirchen besser zum Ausdruck zu bringen", soll sich nun eine Arbeitsgruppe intensiv befassen. Des weiteren äußerte Noko die Hoffnung, dass auch die Römisch-katholische Kirche „eines Tages ohne Abstriche" am Leben des Ökumenischen Rates der Kirchen teilnehmen könne, wenn dort „Konziliarität, Beratung und Feier" im Mittelpunkt stünden. (*KNA-ÖKI* 30 [24.7.2001] 1; 35 [28. 8. 2001] 2)

ACK in Deutschland gedenkt des Völkermordes an die Armenier

Am 24. Oktober 2001 forderte die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) während ihrer Mitgliederversammlung in Bonn aus Anlass des 1700-jährigen Jubiläums der Einführung des Christentums als Staatsreligion in Armenien die Öffentlichkeit dazu auf, den Genozid am armenischen Volk im Jahre 1915 nicht zu vergessen. (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2001] 16)

Innerkatholische Kritik an Papstreisen

Im Hinblick auf die komplexe kirchliche Lage in der Ukraine bezeichnete P. **R. Hotz** SJ (Schweizer Ostkirchenreferat) die Reise von Papst **Johannes Paul II.** Ende Juni 2001 als „nicht fruchtbar". Es mache „die ökumenische Entwicklung nicht leichter", wenn durch einen Papstbesuch ein politisch umstrittener Präsident und unkanonische kirchliche Splittergruppen aufgewertet würden. Dadurch sei der Papst „Parteigänger geworden, was besonders das Mißtrauen des Moskauer Patriarchates geweckt haben dürfte". Außerdem habe der Papst ein „potemkinsches Dorf" vorgeführt bekommen, eine Papstvisite „dürfe aber nicht zum Blendwerk werden". Solange es „im ökumenischen Dialog keine Stimme der ‚Gesamt-Orthodoxie' gäbe, seien „Treffen mit einzelnen autokephalen Kirchen", die ausgeprägte politische Eigeninteressen verfolgen, „nicht hilfreich". (*Orthodoxie Aktuell* 7/8 [2001] 20)

Offene Diskussion über den Primat

Im Rahmen der im Oktober 2001 abgehaltenen Synode der katholischen Bischöfe lud Papst **Johannes Paul II.** dazu ein, das Papstamt zu überdenken und eine Stärkung der Lokalkirchen anzustreben. Der Papst gab zu, in der Vergangenheit sei der Primat ein Hindernis auf der Suche nach einer engeren Beziehung v.a. zu den Ostkirchen gewesen. Dieser müsse, so nun Kardinal **Jan Schotte**, sowohl innerhalb der Kirche als auch im Hinblick auf die anderen Konfessionen erörtert werden. (*Ecclesia Report* 174 [20. 10. 2001])

D. Sonstiges

Byzantinische Ikonenausstellung in Frankfurt am Main

Vom 25. September 2001 bis 27. Januar 2002 zeigte das Dommuseum der Stadt Frankfurt am Main in Zusammenarbeit mit dem dortigen Ikonenmuseum die Ausstellung „Der Glanz des Himmels - Sakrale Schätze aus byzantinischen Sammlungen und Museen Griechenlands". Die Kollektion, die hauptsächlich aus postbyzantinischen Ikonen des 15.-19. Jahrhunderts besteht, enthält unter den Exponaten auch eine Ikone des in Kreta geborenen Domenikos Theotokopoulos, der später in Spanien unter den Namen El Greco berühmt wurde. Diese Ikone des Jahres 1566, welche die Hauptattraktion der Ausstellung darstellte, trägt den Namen „Passion Christi - Leichnam mit drei Engeln". (*Orthodoxie Aktuell* 10 [2001] 16)

Bischofsweihe der Russischen Auslandskirche in der Münchener Kathedrale

Am 1. Mai 2001 wurde der Abt des Klosters des hl. Hiob von Pocaev zu Obermenzing (München), **Agapit** (Goracek), in der Münchener Kathedrale zum Bischof von Stuttgart (einem der verwaisten Bischofssitze der Auslandskirche in Deutschland) geweiht. Die Weihe nahm Erzbischof **Lavr** (Skurla) von Syracuse und dem Dreifaltigkeitskloster in Vertretung des Ersthierarchen gemeinsam mit Erzbischof **Ilarion** (Kapral) von Sydney, Australien und Neuseeland, Erzbischof **Mark** (Arndt) von Berlin und Deutschland und den Bischöfen **Amvrosij** (Cantacuzene) von Genf und Westeuropa und **Jevtichij** (Kurockin) von Isim und Sibirien vor. Bischof Agapit von

Stuttgart wurde 1955 in Frankfurt geboren, erhielt 1983 die Mönchs- und Diakonenweihe, 1991 die Priesterweihe und war seit 1995 Abt. (*Der Bote* 3 [2001] 1 f.)

Metropolit Vitalij zurückgetreten - Unruhen in der Auslandskirche

Am 10. Juli 2001 gab Metropolit **Vitalij** (Oustinoff), Erzbischof von Montreal und Canada und Ersthierarch der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, auf einer Sitzung der „Ständigen Synode" seiner Kirche zu Jordanville seinen Rücktritt bekannt. Beobachter sehen dieses Geschehen in Zusammenhang mit jenen Vorgängen, die zum Zelebrationsverbot für Bischof **Varnava** (Prokofieff) von Cannes und neun seiner Kleriker führten. Die Kleriker, die dem Vernehmen nach mittlerweile einer der griechischen Altkalendarierjurisdiktionen angehören, hatten sich geweigert, einen neuen, von der Synode eingesetzten Bischof anzuerkennen; außerdem sollen kirchenpolitische Fragen, so z. B. der Annäherung an das Moskauer Patriarchat, eine Rolle gespielt haben. Nachdem Bischof Varnava Kontakt zu Metropolit Vitalij aufgenommen und dieser versucht hatte, Maßnahmen zu ergreifen, gab die Ständige Synode am 10. Juli 2001 die Annahme des Rücktrittsgesuches Metropolit Vitalijs bekannt, setzte Erzbischof **Lavr** (Skurla) zum Stellvertreter des Ersthierarchen ein und ordnete deren gemeinsame liturgische Kommemoration an. Am 13. Juli erschien ein Sendschreiben der Synode, in dem dieser „angesichts der komplizierten Umstände, die sich entwickelt haben, [...] ein außerordentliches Bischofskonzil" vom 10. - 23. Oktober 2001 nach New York einberief.

Hier wurde Erzbischof **Lavr** (Skurla) von Syracuse und dem Dreifaltigkeitskloster mit 12 zu 3 Stimmen bei drei Enthaltungen zum neuen Metropoliten gewählt. Metropolit Lavr wurde am 1.1.1928 in Ladomirova (Karpathen) geboren, wurde 1950 zum Diakon geweiht und studierte in den darauf folgenden Jahren in Jordanville. 1954 zum Priester geweiht, empfing er 1967 die Bischofsweihe auf den Titel Manhattan, wurde 1976 auf den Stuhl von Syracuse versetzt und war seit 1981 Erzbischof.

Die Synode bestritt die Existenz einer „pro-Moskau Fraktion" in seinen Reihen, stellte fest, dass alle seine Mitglieder „die Häresien von Ökumenismus und Sergianismus kategorisch verdammten", und wies Anschuldigungen zurück, Synode oder Bischofskonzil seien taub für Kritik oder würden das Prinzip der Kollegialität innerhalb der Kirche verletzen. Dies und die Aufforderung der Synode an die Gläubigen, keinerlei „offenen Briefen, Stellungnahmen, Appellen [...] und Unterschriftensammlungen diverser Provokateure" Gehör zu schenken, läßt die Schwere der internen Spannungen in der Auslandskirche erahnen; zudem gibt es unbestätigte Gerüchte, denen zufolge der ehemalige Metropolit die Gründung einer „russischen orthodoxen Kirche im Exil" mit dezidiert antimoskovitischer Gesinnung erwogen haben soll. (*Der Bote* 3 [2001] 18f.)

Kirchentag und Ökumene

Auf dem 29. Deutschen Evangelischen Kirchentag äußerte sich der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken **Hans Joachim Meyer** zu dem unterschiedlichen Kirchenverständnis der verschiedenen Konfessionen und warnte davor, die Unterschiede zu ignorieren oder nur umzubenennen. Zugleich hoffte Meyer auf eine Belebung der Ökumene, die „schon freundlicheres Wetter" erlebt habe. Landesbischof **Wolfgang Huber** von der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg machte deut-

lich, dass das, was Protestanten und Katholiken verbindet, wichtiger ist als das, was sie trennt. Schmerzhaft bleibe für viele das „getrennte Feiern am Tisch des Herrn". Im Blick auf den 1. Ökumenischen Kirchentag solle untersucht werden, was auf dem Weg zur gemeinsamen Eucharistiefeier schon heute möglich sei. Eine Möglichkeit wurde in Frankfurt/Main bereits erprobt: Nach dem gleichzeitigen Stattfinden der Heiligen Messe in zwei katholischen und einer Bibelarbeit in zwei evangelischen Kirchen zogen alle Teilnehmer zum Frankfurter Römer, wo ihnen der eucharistische Segen erteilt wurde, anschließend wurde gemeinsam ein Agapemahl gefeiert. Ein wichtiges Thema für die Ökumene ist nach den Worten des Historikers **Rudolph von Thadden** der Zusammenhang mit der Vereinigung Europas. Er erklärte: „Man kann nicht die Überwindung der nationalstaatlichen Grenzen fordern und zugleich am Bestand der konfessionellen Grenzen unbeirrt festhalten". Bei den einzelnen Veranstaltungen des Kirchentages war die Zusammenarbeit von Protestanten und Katholiken „eine Selbstverständlichkeit." (*KNA-ÖKI* 25 [19.6.2001] 3-5)

Anglikanisch-lutherische Abendmahlsgemeinschaft in Kanada

Auf der Synode der Anglikanischen Kirche von Kanada in Waterloo wurde im Juli 2001 in der sog. „Waterloo-Declaration" beschlossen, die volle Abendmahlsgemeinschaft mit den Lutheranern aufzunehmen. Man wies darauf hin, dass die „historisch bedingten theologischen Differenzen [...] nie zu gegenseitigen Häresie-Zuweisungen geführt" und gemeinsame Erfahrungen in Kanada zur Überprüfung der Standpunkte angeregt hätten. Der Gesprächsprozeß beider kirchlicher Gemeinschaften hatte rund zwanzig Jahre in Anspruch genommen. *(KNA-ÖKI* 31 [31.7.2001] 9)

Journalisten zeihen deutsche Politiker der Feigheit

Der international wichtigste Zeuge für den Völkermord an den Armeniern war der evangelische Theologe **Johannes Lepsius** (1858-1926). Das frühere Haus von Lepsius in Potsdam, das zum UNESCO-Welterbe gehört, steht nun im Zentrum einer Kontroverse. Die Stiftung Preußische Schlösser bemüht sich seit 1996 intensiv, vom Förderverein Lepsius-Haus Potsdam seit Anfang 1999 unterstützt, dieses Haus zu rekonstruieren. Es ist geplant, dort unter der Ägide von Prof. Dr. Hermann Goltz (Halle) eine Forschungs- und Begegnungsstätte einzurichten, die sich mit Leben und Werk Lepsius beschäftigt. Potsdams Oberbürgermeister **Matthias Platzeck** hatte die Rekonstruktion des Lepsius-Hauses zunächst zur Sache der ganzen Stadt gemacht. Massive diplomatische Bemühungen des türkischen Botschafters und türkische Drohungen, Massendemonstrationen der 200.000 türkischen Gastarbeiter in Berlin und Umgebung vor dem für die Begegnungsstätte vorgesehenen Gebäude zu organisieren, führten dazu, daß die gefaßten Pläne vorläufig nicht verwirklicht werden. Brandenburgs Ministerpräsident **Manfred Stolpe** hatte bereits im Februar 2000 den türkischen Botschafter garantiert, daß das Lepsius-Haus auf keinen Fall mißbraucht werde. Auch das Auswärtige Amt habe klargestellt, hieß es, daß die Bundesregierung zum gegenwärtigen Zeitpunkt kein Interesse daran habe, das Projekt verwirklicht zu sehen. Vor diesem Hintergrund bezichtigten Journalisten der Sendung „Report Mainz" des Südwestrundfunks in diesem Politiker der Feigheit: „Es ist ein unwürdiges Spiel, das hier betrieben wird. Politiker, die so gerne mehr Zivilcourage fordern, sollten diese auch selbst an den Tag legen, vor allem gegenüber einer befreundeten Regierung, wie

der türkischen. Einfach wegsehen, die Wahrheit verschweigen, das hat noch keiner Freundschaft gutgetan." (*Armenisch-Deutsche Korrespondenz* 113 [08. 2001] 26; *Orthodoxie Aktuell* 9 [2001] 13-14)

Ansätze zu einem christlich-muslimischen Dialog in Bulgarien

Zum erstenmal trafen sich in Sofia der bulgarische Patriarch **Maksim** und der bulgarische Obermufti **Selim Mehmed** zu einem Gespräch über Fragen des Religionsunterrichts, das Problem der Rückgabe des von den Kommunisten konfiszierten Eigentums und den Aufbau eines fruchtbaren Dialogs zwischen den beiden Religionsgemeinschaften. Vor allem im sozialen Bereich könnten die Religionen heute „Schulter an Schulter" gehen, sagte der Obermufti - auf Wegen, welche die Gläubigen bereits gefunden haben und welche die Verantwortlichen nun bestätigen sollten. (*KNA-ÖKI* 46 [13. 11. 2001] 1)

Symposion der Katholischen und Evangelischen Akademien in Berlin

Vom 1. bis 3. November 2001 fand ein von der Katholischen und Evangelischen Akademie in Berlin gemeinsam veranstaltetes Symposion zu „Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert" statt. Ein Ergebnis war: die Ökumene befindet sich „am Rand der Rezession" (so **Joachim Track**, evang. Theologe). Die Ratlosigkeit wird auch von dem zunehmenden Widerstand gegen die Ökumene bestimmt, der in allen Kirchen spürbar ist. Allerdings hofft man, dass der erste bundesweite Ökumenische Kirchentag im Jahre 2003 in Berlin Schwung in die Beziehungen bringen wird. Das betonte auch der Kurienkardinal **Walter Kasper**, der Präsident des Päpstlichen Rates zur Einheit der Christen. Die Welt brauche nicht „unsere gemeinsamen Frustrationen", sondern „unsere gemeinsame Rechenschaft und unser gemeinsames Zeugnis von der Hoffnung", sagte er in seiner ermutigenden Rede. Zu den Referenden des Symposiums zählte auch Prof. Th. Nikolaou. (*KNA-ÖKI* 46 [13. 11. 2001] 5)

EU-Statistik zum Vertrauen in die Kirche

Eine in Berlin veröffentliche Untersuchung aus dem Sozialreport der EU-Kommission zeigt, dass aus allen 15 EU-Mitgliedsstaaten die Griechen das meiste Vertrauen (81% der Bevölkerung) der Kirche entgegenbringen. Damit liegt das orthodoxe Griechenland deutlich an der Spitze Europas, gefolgt vom katholischen Portugal mit 74% und den lutherischen Staaten Dänemark und Finnland mit je 69%. In Deutschland, genießt die Polizei das meiste Vertrauen, wobei die Kirchen nur noch bei 43% der Bevölkerung Vertrauen finden. (*Orthodoxie Aktuell* 11 [2001] 16)

Statistisches Jahrbuch der Bundesrepublik schweigt sich über Orthodoxie aus

Das aktuelle statistische Jahrbuch der Bundesrepublik Deutschland 2001, das Anfang Oktober 2001 in Berlin vorgestellt wurde, enthält bei 764 Seiten Gesamtumfang lediglich nur drei Seiten über sog. „Kirchliche Verhältnisse". Während unter dieser Rubrik die Römisch-katholische Kirche, die evangelischen kirchlichen Gemeinschaften und die jüdischen Gemeinden mitsamt der Telefonseelsorge (!) aufgeführt werden, fehlen jedwede Angaben über die Orthodoxe Kirche. Gleichfalls unberücksichtigt blieben die altkatholische kirchliche Gemeinschaft, der Islam und freikirchliche Gruppierungen. (*KNA-ÖKI* 42 [16.10.2001] 4)

E. Aus der Chronik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie im Jahr 2001

Der durch Beschluss des Akademischen Senats vom Jahr 1997 festgelegten Einschreibungsbefristung bis zum WS 2002/03 galt es, rechtzeitig und tatkräftig entgegenzuwirken. Bezugnehmend auf eine einschlägige Anfrage des Kultusministeriums an die LMU am 21. Februar, reichte die Ausbildungseinrichtung der Rechtsabteilung der Universität eine Stellungnahme bezüglich der sog. Experimentierphase und der auferlegten Immatrikulationsbeschränkung ein. Außerdem wurde auf der Basis der einstimmigen Entscheidung der Gemeinsamen Kommission vom 25. Januar und der oben erwähnten Stellungnahme am 21. April der Antrag auf Behebung dieser Einschreibungsfrist an den Rektor gestellt.

Angesichts der endgültigen Entscheidung über die Zukunft der Orthodoxen Theologie in München wurde seitens der Hochschulleitung eine externe Evaluation der Entwicklung und der bisherigen Arbeit der Ausbildungseinrichtung veranlasst. Es wurde beschlossen, dass die Evaluation von den Proff. Dr. **Hermann Goltz** (Halle), Dr. Dr. **Grigorios Larentzakis** (Graz) und Dr. **Georgios Martzelos** (Thessaloniki) durchgeführt wird. Zum Zweck der Evaluierung wurde vom wissenschaftlichen Personal der Ausbildungseinrichtung am 28. Juli ein detaillierter (78 S.) „Personen- und Forschungsprofil" über den gesamten Zeitraum 1996 bis 2001 erstellt und den Mitgliedern der Gemeinsamen Kommission, den Senatoren, dem Rektoratskollegium und den drei Evaluatoren zur Verfügung gestellt.

Im Rahmen des Evaluierungsprozesses ging bei der Ausbildungseinrichtung am 12. Dezember ein kurzer Bericht des Bayerischen Obersten Rechnungshofes vom 7. Dezember ein, der mit (zum Teil falschen) statistischen Zahlen ausschließlich der Studenten des Diplomstudiengangs argumentierte und aufgrund einer zielgerichteten Selektion und Auslegung von Daten den Alternativvorschlag eines „Ergänzungs- bzw. Aufbaustudiengangs" verbreitete. Noch am selben Tag erstellte die Ausbildungseinrichtung eine erste schnelle Stellungnahme-Antwort auf diesen Bericht und leitete sie an die Hochschulleitung weiter.

Die drei auswärtigen Evaluatoren besuchten die Ausbildungseinrichtung am 13. Dezember und im Rahmen einer ganztägigen Tagung hatten sie die Gelegenheit, mit dem Prorektor Dr. **Werner Schubö**, den Professoren, den wissenschaftlichen Mitarbeitern, den Studierenden der Ausbildungseinrichtung wie auch mit den nicht orthodoxen Professoren der Gemeinsamen Kommission und den Dekanen der beiden Theologischen Fakultäten ausführliche und intensive Gespräche zu führen. Das Gutachten der Evaluatoren sollte bis zu einer konkreten Frist beim Rektoratskollegium eingehen, damit der Akademische Senat dann entscheiden kann, ob die Orthodoxe Theologie ein Auslaufmodell bleibt oder verstetigt und erfolgreich weitergeführt wird.

a. *Personal:* Zum 31. Mai schied der wissenschaftliche Mitarbeiter Dipl. theol. **Andreas Wolf** aus dem Dienst am Lehrstuhl für „Orthodoxe Theologie" (Kirchengeschichte, Patrologie und Ökumenik) von Prof. **Nikolaou** aus und wechselte in die freie

Marktwirtschaft. Seine Stelle als wissenschaftlicher Assistent desselben Lehrstuhls übernahm zum 1. Juni Dr. **Anargyros Anapliotis.**

b. Gemeinsame Kommission: Der aus dem Dienst der Ausbildungseinrichtung ausgeschiedene Dipl. theol. **Andreas Wolf** wurde in der Gemeinsamen Kommission durch Dr. **Anargyros Anapliotis** ersetzt. Zugleich wurde Dr. **Anapliotis** von der Gemeinsamen Kommission an Stelle des ausgeschiedenen Herrn **Wolf** als neues Mitglied des Prüfungs- und Promotionsausschusses bestätigt.

c. Studenten: Die Gesamtzahl der Studierenden, die sich für Orthodoxe Theologie haben einschreiben lassen, betrug im WS 2001/2002 achtundvierzig (48) davon waren 34 für den Diplomstudiengang eingeschrieben, sechs hatten Orthodoxe Theologie im Nebenfach gewählt, und sieben waren Doktoranden in Orthodoxer Theologie.

Im Jahr 2001 haben zwei Studierende, Herr **Ioannis Sfiatkos** und Herr **Kliment Christov,** das Diplom der Orthodoxen Theologie erworben. Die Aushändigung der Diplome erfolgte am 23. Oktober während der Einführungsveranstaltung für das WS 2001/2002.

Sonstiges:

* Im diesem Jahr konnte das 15jährige Erscheinen der von Prof. **Nikolaou** herausgegebenen wissenschaftlichen Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie „Orthodoxes Forum" gefeiert werden. Anlässlich dieses Jubiläums wurde am Ende des 15. Bandes (*OFo* 15, 2001, 275-318) ein vom Herrn **Andreas Wolf** erarbeitetes Register aller bisher erschienenen Bände mit dem Titel „Fünfzehn Jahre ‚Orthodoxes Forum'. Ein Register (1987-2001)" veröffentlicht. Anstelle von **A. Wolf** gehört ab dem zweiten Heft 2001 Dr. **A. Anapliotis** zur Schriftleitung der Zeitschrift.

* Herausgabe des 4. Bandes der Reihe "**Liturgische Texte und Studien**", hrsg. von Th. Nikolaou: Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung. Zusammengestellt, übersetzt und eingeleitet von **Theodor Nikolaou**, München 2001, 84 S.

* Im Rahmen des Socrates-Programms „Dozentenmobilität" der Europäischen Union hielt sich Prof. **Ioan-Vasile Leb** (Universität Cluj-Napoca/Rumänien) von 8. bis 9. Mai in der Ausbildungseinrichtung auf, wo er eine Vortragsreihe über die Themen „Die Einheit der Kirche beim hl. Cyprian von Karthago", „Die Einheit der Kirche beim hl. Johannes Chrysostomos" und „Das Petrusamt in der neueren ökumenischen Diskussion" abhielt.

* Am 26. Juni wurde von den Professoren **Peter Neuner, Theodor Nikolaou** und **Gunther Wenz** das Gründungsprotokoll eines „Zentrums für ökumenische Forschung" (ZöF) der LMU München unterschrieben. Es handelt sich um eine überkonfessionelle Forschungseinrichtung, die im gesamten deutschsprachigen Raum etwas Einzigartiges darstellt: das ZöF beschränkt sich nicht auf die Römisch-katholische und Evangelische Theologie, sondern schließt auch die Orthodoxie ein, so dass die Ökumene ihre volle Dimension erfährt. Das ZöF wurde am 29. Oktober von **Friedrich Kardinal Wetter**, dem griechisch-orthodoxen Metropoliten **Augoustinos** und dem Landesbischof **Johannes Friedrich** feierlich eröffnet. Anwesend bei der Feier war auch der serbisch-orthodoxe Bischof **Konstantin.** (mehr dazu vgl. unten: Anhang zur Chronik I , S. 99).

* Von der Ausbildungseinrichtung wurde die 32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland vorbereitet und im Schloss Fürstenried/München vom 30. Oktober bis 2. November durchgeführt. Das diesjährige Thema der Priestertagung lautete: „Die Stellung der Frau in der Pfarrgemeinde". (Nachricht oben unter Ök. Patriarchat, S. 67)

* Der Eröffnungsgottesdienst der Ausbildungseinrichtung für das akademische Jahr 2001/2002 wurde bei panorthodoxer Zusammensetzung der mitzelebrierenden Geistlichen von S. E., dem Griechisch-Orthodoxen Metropoliten von Deutschland, Herrn **Augoustinos,** am 1. November in der griechischen Allerheiligenkirche gefeiert.

* Im WS 2001/2002 wurde von den beiden theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie anlässlich des 1550jährigen Jubiläums des Vierten Ökumenischen Konzils in Chalkedon (451 n.Chr.) eine Ringvorlesung über das Thema „Jesus Christus - Wahrer Mensch, wahrer Gott?" organisiert.

Prof. Theodor Nikolaou

Vorstellung des Theologiestudiums in München mit seinen ökumenischen Perspektiven für die angehenden Theologiestudenten am „Tag der Offenen Tür" der LMU, den 12. Februar, durch die Proff. **Peter Neuner, Theodor Nikolaou** und **Gunther Wenz.**

Teilnahme an der Sitzung der gemischten Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland in Würzburg, 1.-2. März.

Teilnahme an der Plenarsitzung der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste in Salzburg, 3. März.

Interview mit dem Rundfunk der Deutschen Welle am 9. März über den **„Besuch des Papstes in Griechenland"**, gesendet am selben Tag.

Interview mit Herrn **Göll** vom Bayerischen Rundfunk am 30. März über den **„Papstbesuch in Griechenland"**, gesendet am selben Tag und am 1. April.

Vorstellung des Bandes **„Museen in Bayern"** im Förderkreis des König-Otto-von-Griechenland-Museums" der Gemeinde Ottobrunn, 5. Mai.

Interview mit Herrn **Michalke** vom Bayernradio, Lokalredaktion, über den **„Papstbesuch in Griechenland"**, 3. Mai.

Teilnahme an der Berufungskommission der Orthodoxen Theologischen Fakultät in Presov, Slowakei, 25. Mai.

Interview mit Herrn **Göll** vom Bayerischen Rundfunk über den **„Besuch des Papstes in der Ukraine"**, 27. Juni.

Teilnahme an der 12. Begegnung des Theologischen Dialogs zwischen Vertretern des Ökumenischen Patriarchats und der Evangelischen Kirche in Deutschland, in Brandenburg, 30. Juni bis 4. Juli.

Interview mit Herrn **Göll** vom Bayerischen Rundfunk am 18. Juli über **„Die Orthodoxe Kirche in Bayern"**.

Interview mit der Redakteurin de Zeitschrift „Hela Jorden", Schweden, Frau **E. Wikström** am 22. Oktober über die Orthodoxe Kirche in Deutschland und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München.

Interview mit Herrn **Göll** vom Bayerischen Rundfunk am 27. Oktober über **„Das Zentrum für ökumenische Forschung der LMU"**.

Interview mit Herrn **Babanatsas** für die griechischsprachige Sendung des Bayerischen Rundfunks am 15. November über **„Das Zentrum für ökumenische Forschung der LMU"**.

Vortragstätigkeit:

Podiumsdiskussion der Proff. **Peter Neuner, Theodor Nikolaou** und **Gunther Wenz** über das Thema **„Ökumenische Perspektiven heute"** anlässlich der Emeritierung von **Prof. Dr. Heinrich Döring,** München, 23. Januar.

„Das Autokephalon der Kirche in Griechenland", Vortrag an der Universität Würzburg (Einladung von **Prof. Dr. Christian Hannick,** Lehrstuhl für Slawistik) Würzburg, 5. Februar.

„Die Orthodoxe Kirche - eine Einführung", Vortrag beim Förderkreis Städtepartnerschaften der Gemeinde Ottobrunn, Ottobrunn, 12. März.

„Die orthodox-katholischen Beziehungen. Eine Bilanz", Vortrag an der Theologischen Fakultät der Aristoteles-Universität Thessaloniki, Thessaloniki, 16. Mai.

„Das orthodoxe Eherecht", Vortrag in der Juristischen Fakultät der Universität Wien, Wien, 23. Mai.

„Zum gegenwärtigen Stand der ökumenischen Diskussion", Podiumsdiskussion der Proff. **Peter Neuner, Theodor Nikolaou** und Herrn OKR **Iwo Huber,** der Prof. Dr. G. Wenz vertreten hat, im Collegium Oecumenicum, München, 5. Juli.

„Die orthodox-katholischen Beziehungen - Schwesterkirchen auf dem Weg zur Einheit" in der Dom-Buchhandlung München, organisiert vom Münchner Bildungswerk, München, 12. Juli.

„Aspects of Religious Education in Greece" Kurzreferat beim Symposium "Religious Education in the Orthodox Church: Its Organisation and Methodology" (5.-9.9.2001) in Bialystok, Polen, 8. September.

„Byzanz - kulturelle und kirchengeschichtliche Betrachtungen im europäischen Kontext", Eröffnungsvortrag bei der Tagung der Katholischen Akademien von Berlin und Magdeburg, die anlässlich der Landes- und Europaratsausstellung „Otto der Große - Magdeburg und Europa" vom 28. bis 30. September 2001 in Magdeburg stattgefunden hat. Magdeburg, 28. September.

„Die orthodox-katholischen und die Orthodox-lutherischen Konsensdokumente", Kurzreferat bei der Eröffnungsfeier für das „Zentrum für ökumenische Forschung" der Ludwigs-Maximilians-Universität München in Anwesenheit des Erzbischof von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**, des Griechisch-Orthodoxen Metropoliten und Exarchen von Zentraleuropa, **Herrn Augoustinos** und des Evangelischen Landesbischofs, **Herrn Dr. Johannes Friedrich**, in München, 29. Oktober.

„Die Frage der Frauenordination aus orthodoxer Sicht" bei der 32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie mit dem Thema „Die Frau in der Pfarrgemeinde" in Fürstenried (30.10.-2.11.2001), in München, 30. Oktober.

„Gemeinschaft beim Herrenmahl? Probleme - Fragen - Chancen", Vortrag beim Symposium „Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert" vom 1.-4.11.2001 in der Katholischen Akademie„ in Berlin, 3. November.

„Die orthodox-katholischen Beziehungen. Stand und Perspektiven". Vortrag im Katholischen Pfarramt St. Benedikt in Gauting/ München, 13. November.

„Die Einheit der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der orthodox-altorientalischen Beziehungen", Vortrag beim Symposium „Begegnung als Herausforderung. Armenien und die Christenheit" (23.11.-24.11.2001) in Köln, 24. November.

„Bilanz und Perspektiven des ökumenischen Gesprächs zwischen der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirche", Vortrag beim Symposion „Anglikanische Kirche und Theologie" der Katholischen Akademie in Bayern (30.11.-1.12.2001) in München, 1. Dezember.

Prof. K. Nikolakopoulos

„Orthodoxe Weihnachten", Interview an den Bayerischen Rundfunk (Griechische Radioredaktion) mit der Journalistin Frau Eleni Torosi in München 24. Dezember.

Vortragstätigkeit:

„Zur Entstehung und Entwicklung der orthodoxen Hymnographie" im Rahmen der Konferenz „Der Gesang des christlichen Ostens", veranstaltet von der Serbischen Orthodoxen Diözese für Mitteleuropa in Hannover, 8. Februar.

„Zeugnisse des Neuen Testaments über die Stellung der Frau in der Apostolischen Kirche" im Rahmen der 32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland unter dem Motto: „Die Frau in der Pfarrgemeinde", veranstaltet in München, 31. Oktober.

„Der erste Anlauf zur Ökumene zwischen zwei christlichen Kirchen: der reformatorischen und der griechisch-orthodoxen Kirche" als Begleitveranstaltung zur Veranstaltungsreihe der Inneren Mission München mit dem Titel „Was ist evangelisch an der Evangelischen Kirche" in München, 22. November.

Prof. Athanasios Vletsis

Teilnahme am V. International Congress of Orthodox Theological Schools mit dem Thema **"Unity, Mission and Theology of the Church in the III. Millenium"**, als Vertreter der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, in Belgrad 26.-30. September.

Teilnahme am Podiumsgespräch mit dem Thema **„Du sollst Vater und Mutter ehren..."**, am 07.11.01 in der Evangelischen Stadtakademie München, in der „Reihe Glaube, Moral, ... alles egal?", München, 7. September.

Vortragstätigkeit:

„Religion, eine Private Angelegenheit? Theologische Relevanz des persönlichen und des gesellschaftlichen Lebens". Festrede anlässlich der Feier der drei heiligen Hierarchen, Schutzpatronen der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie in München, 30. Januar.

„Das Seufzen der Natur und die Gewalt des Bösen. Schöpfungstheologie und Theodizeefrage in der orthodoxen Theologie", Vortragsreihe des Seniorenstudiums "Grundkurs Religion" der LMU München, 24. Juni.

Bericht über den Besuch des Papstes in Griechenland, im Rahmen der **Philoxenia Begegnung** in München, 8. Juli.

„Die Herausforderung der Postmoderne auf die systematische Theologie", anlässlich des V. International Congress of Orthodox Theological Schools, Belgrad, 28. September.

„Das Amt des römischen Bischofs aus orthodoxer Sicht", in der Tagung der Katholischen Akademie in Hamburg mit dem Thema „Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie", Hamburg, 2. November.

Dr. Anargyros Anapliotis

„Der Einfluss der Bioethik auf die europäische Gesetzgebung", Interview an den Rundfunk der Metropolie von Piräus mit der Zahnärztin Frau Dr. **Kalliopi Vogianzi** in Piräus, gesendet 16. Oktober.

Teilnahme an der 30. Sitzung des Theologischen Dialoges zwischen der Griechisch-Orthodoxen Metropolie und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland mit dem Thema **„Die Gemeinschaft der Heiligen"**, in Bonn, 10.-11 Oktober.

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

IN MEMORIAM

Konstantinos Bas. Kallinikos (1910-2001)

von Athanasios Fourlas, Athen

In seiner Athener Wohnung starb am 14. Dezember 2001 der emeritierte Professor der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel **Konstantin Kallinikos**. In der Kirche des Heiligen Spyridon des Bistums Peristeri (Weststadtteil von Athen) hielt sein ehemaliger Schüler Metropolit von Peristeri Chrysostomos (Nikolaos) Zaphiris mit tiefer Rührung die Totenmesse. Zahlreiche Schüler wohnten mit großer Anteilnahme und Betroffenheit dem Gottesdienst für ihren Lehrer bei. Mit tiefem Mitgefühl wurden die Abschiedsworte auch von seinem Kollegen Prof. Basileios Anagnostopoulos und seinem Schüler, dem Archimandriten Nikolaos Xynos, gesprochen. Der Dekan der Athener Theologischen Fakultät, Prof. Christos Voulgaris, würdigte ebenfalls den Verstorbenen in seiner kurzen Ansprache. Beigesetzt wurde Kallinikos am 16. Dezember in der Familiengruft des Friedhofes "Horaiokastron" in Thessaloniki unter großer Anteilnahme vieler Schüler aus dem nordgriechischen Raum.

Wer war der Mensch Konstantinos Kallinikos? Ein väterlicher Freund und großer Lehrmeister, dem wir, seine Schüler, unsere ganze Aufmerksamkeit und Liebe schenkten. 1910 in Konstantinopel geboren, wurde er mit 7 Jahren Halbwaise. Nach dem Besuch der Grundschule in der griechisch-orthodoxen Gemeinde "Hagia Triada" zu Peran (Stadtteil von Konstantinopel) in den Jahren 1918-1923 studierte er (1923-1931) orthodoxe Theologie an der Theologischen Hochschule von Chalki/Konstantinopel und anschließend (1931-1936) klassische Philologie an der Philosophischen Fakultät der Aristoteles-Universität zu Thessaloniki. Von 1937 bis 1944 studierte Prof. Kallinikos in Berlin "Alte Kirchengeschichte" und "Neues Testament" als Stipendiat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Humbold-Stiftung. 1941 bekam er eine Assistentenstelle bei seinem Lehrer und berühmten Kirchenhistoriker Hans Lietzmann.

In Berlin heiratete Prof. Kallinikos die Deutsche Ella Volkmann, mit der er auch die turbulenten Jahre des Krieges dort verbrachte. Er wirkte in Berlin als Lehrer und Kirchensänger in der griechisch-orthodoxen Gemeinde. 1951 ging das Ehepaar von Berlin nach Thessaloniki, wo Kallinikos zum Dr. theol. promoviert wurde. Im Oktober 1951 bekam er seine Berufung an die Theologische Hochschule von Chalki/Konstantinopel. Seine 20jährige Tätigkeit dort wurde durch die Schließung der Hochschule im Jahr 1971 durch die türkische Regierung beendet. Seit 1976 lebte das kinderlose Ehepaar in Amarousion/Athen. Seit 1982 lebte der inzwischen verwitwete Emeritus dort inmitten seiner umfangreichen Bibliothek und erfreute sich der häufigen Besuche seiner Schüler.

Aufgrund der Schließung der Druckerei des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel durch die türkische Regierung Anfang der sechziger Jahre konnte das wissenschaftliche und religiös-kirchliche Schrifttum der Professoren der Theologischen Fakultät von Chalki nicht veröffentlicht werden. Das erklärt das geringfügige Vorhandensein von gedruckten Schriften des Verstorbenen. Prof. Kallinikos verfasste zahlreiche Scripta für jedes Fach, das er unterrichtete, sodass alle seine Schüler sein fachmännisches Wissen durch Vervielfältigung erhalten konnten.

Seine Herzlichkeit und menschliche Wärme haben wir, seine ehemaligen Schüler, während des Studiums als großes Geschenk erlebt und in unser eigenes Leben mitgenommen. Wir sind als Theologen, Geistliche und Laien, in der ganzen Welt der griechisch-orthodoxen Diaspora zerstreut. Allein in Deutschland wirken: Metropolit Augoustinos (Labardakis) von Deutschland und Exarch von Zetraleuropa (Sitz: Bonn); Bischof Wasilios (Tsiopanas) von Aristi und einige Gemeindepriester in den einzelnen Bundesländern.

Unter seinen Schülern und in Deutschland wirkenden Laien-Theologen seien hier genannt: Dr. Athanasios Basdekis, Orthodoxie-Referent in der Ökumenischen Centrale der ACK in Frankfurt/M; Dr. Christophoros Papakonstantinou, Referent für den orthodoxen Religionsunterricht beim Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen; der promovierte Theologe und praktizierende Zahnarzt Dr. Georgios Tapanci in Nordrhein-Westfalen; und last but not least Prof. Theodor Nikolaou. Prof. Kallinikos ermöglichte einigen von uns durch Vermittlung von Stipendien unsere Aufbaustudien und den wissenschaftlichen Werdegang in Deutschland und bleibt auch darum in wacher Erinnerung in unseren Gedanken und unseren Herzen.

Unser "καλὸς κἀγαθὸς διδάσκαλος" wird für uns alle unvergessen bleiben und wir rufen ihm nach: Αἰωνία σου ἡ μνήμη!

Anhang zur Chronik I

Zentrum für Ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München (ZöF): Eröffnungsfeier am 29. Oktober 2001

Zentrum für ökumenische Forschung. Ziele und Perspektiven

von Peter Neuner, München

Meine sehr geehrten Damen und Herren,

zur Eröffnung des Zentrums für ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München darf ich Sie sehr herzlich begrüßen. Ich tue es gleichzeitig im Namen der Kollegen, die dieses Zentrum mit gegründet haben, der Professoren Gunther Wenz von der Evangelisch-Theologischen Fakultät und Theodor Nikolaou von der Ausbildungseinrichtung Orthodoxe Theologie. Wir sind überrascht über das Echo, das diese Einladung findet, die Kleine Aula der Universität wäre fast zu klein geworden. Vor allem aber freuen wir uns über das Interesse, das Sie durch Ihre Anwesenheit bekunden.

Hochrangige Vertreter der Universität und der Kirchen sind gekommen. Ich darf einige wenige Gäste namentlich begrüßen. Ein herzlicher Gruß und Dank gilt den Repräsentanten der Kirchen, die durch ihre Theologie in der Arbeit dieses Zentrums eingebunden sind: Ich bleibe im Alphabet und begrüße Metropolit Augoustinos aus Bonn für die Orthodoxe Kirche, den Landesbischof Johannes Friedrich für die Evangelische und Kardinal Friedrich Wetter für die Katholische Kirche. Es ist uns eine hohe Ehre, daß Sie zu dieser Feier gekommen sind und daß Sie der Arbeit des Zentrums ein Grußwort mit auf den Weg geben. Seien Sie dafür sehr herzlich bedankt, wir wissen dieses Zeichen zu schätzen. Ich begrüße den Herrn Prorektor unserer Universität, Herrn Professor Liebich, der den Herrn Rektor vertritt, und den Altpräsidenten Wulf Steinmann. Im Programm sind die Vertreter der Universität nicht als Gastredner aufgeführt, mit gutem Grund: die Universität ist Träger dieses Zentrums. Sie bewegen sich also auf eigenem Boden und haben den Vorteil eines Heimspiels. Um so mehr:

herzlich willkommen. Ich begrüße die Damen und Herrn des Streichquartetts Neuhoff-Reichel, die durch eine musikalische Begleitung dem Ganzen einen gebührenden Rahmen verleihen. Seien Sie dafür sehr herzlich bedankt. Ich begrüße die Dekane, die Kolleginnen und Kollegen, die Vertreter befreundeter Institutionen, die Damen und Herren von Presse, Funk und Fernsehen und Sie alle, die Sie durch Ihre Anwesenheit Ihr Interesse bekunden und die Mär widerlegen, Ökumene finde kein Interesse mehr. Seien Sie alle herzlich willkommen, wir freuen uns, daß Sie hier sind.

Mit der Gründung des Zentrums für ökumenische Forschung findet eine langjährige und fruchtbare ökumenische Zusammenarbeit einen institutionellen Rahmen. Seit über dreißig Jahren, also seit der Gründung der beiden ökumenischen Institute an der Katholisch-Theologischen und der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München, ist es eine gute Praxis, daß die beiden Institute gemeinsame Lehrveranstaltungen durchführen. Die Professoren Heinrich Fries (kath.) und Wolfhart Pannenberg (evang.) haben als die Gründungsväter in den 60er Jahren diese Tradition eröffnet. Ich darf Herrn Kollegen Pannenberg sehr herzlich hier begrüßen. In diesen gemeinsamen Seminarveranstaltungen wurde Pionierarbeit geleistet. Es wurden ökumenisch brisante Texte erstellt, manche von ihnen wurden publiziert und sie sollten für die ökumenische Besinnung wegweisend werden, etwa ein Text über das Amtsverständnis, über Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft, zu den Zielvorstellungen der Ökumene, zu Einheit und Vielfalt. Zahlreiche wissenschaftliche Arbeiten sind in diesem Rahmen entstanden, in denen sich junge Theologen aus aller Herren Länder in Lehre und Forschung qualifiziert haben, die heute in allen Erdteilen lehren und das weitertragen, wozu sie in München einen Grund legen konnten.

Diese gemeinsame Arbeit ging über die Gründerväter der ökumenischen Institute hinaus weiter. Heinrich Döring - ihm ein besonderer Gruß - und Gunther Wenz griffen die Anregungen auf und trugen die ökumenische Lehre und Forschung weiter. Ich freue mich, daß ich mich nun in diese Stafette einreihen durfte. Eine neue Qualität bekam diese Arbeit durch die Gründung des Instituts für Orthodoxe Theologie an der Universität München. Damit waren an der LMU die drei großen und die Christenheit prägenden Kirchen und ihre Theologien versammelt. Das bot eine Chance für den ökumenisch-theologischen Diskurs, wie sie jedenfalls im deutschen Sprachraum einmalig ist, und durch die Einbindung der Theologie in die Universität auch darüber hinaus kaum eine Parallele hat. Mit Prof. Theodor Nikolaou fand sich ein Vertreter der Orthodoxie, der das Angebot zu einem solchen Dialog mit großer Bereitschaft angenommen hat. Das Gespräch zwischen den christlichen Theologien hatte damit eine tragfähige Basis. Das hat über die ökumenischen Institute und Lehrstühle hinausgewirkt und zu einem vertrauensvollen Klima zwischen den Fakultäten als ganzen geführt.

Im Rahmen der Umstrukturierung der Fakultäten und der Einrichtung von Departments wird derzeit eine engere Kooperation der theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie, zu der das orthodoxe Institut angewachsen ist, angestrebt. Es entsteht eine gemeinsame theologische Zentralbibliothek, in der die Bücherbestände beider Fakultäten eingebracht werden, die Fakultäten werden räumlich zusammengelegt. Im Rahmen dieses Prozesses haben nun die Fachbereichsräte der beteiligten Fakultäten jeweils einstimmig den Antrag auf die Errichtung eines „Zentrums für ökumenische Forschung" gestellt und Rektorat und Senat

der Universität haben diese Anregung positiv aufgegriffen. Die Verwaltung der Universität hat uns beispielhaft unterstützt. Damit ist ein institutioneller Rahmen geschaffen, der die ökumenische Arbeit auf Zukunft hin gewährleisten soll und sie von Personen weniger abhängig macht. Dieses Zentrum stellt also sich heute vor.

Es handelt sich um eine Forschungseinrichtung. Die theologische Ausbildung im Rahmen der Grundstudiengänge ist nach wie vor in der Verantwortung der Fakultäten. Sie werden wie bisher eine ökumenische Ausbildung für Studierende aller Studienrichtungen anbieten. Die konfessionsspezifische Prägung der Theologie ist also in keiner Weise tangiert. Niemand denkt daran, so etwas wie eine Ökumene des kleinsten gemeinsamen Nenners anzustreben, die immer Gefahr liefe, die Konturen des Christlichen selbst zu verwischen. Die Fakultäten als ganze werden aus ihrer Verantwortung für die Ökumene nicht entlassen, Ökumene ist und bleibt eine Dimension aller Theologie. Es werden auch keine bewährten ökumenischen Strukturen aufgelöst: an der Katholisch-Theologischen Fakultät gibt es auch weiterhin das Ökumenische Forschungsinstitut, an der Evangelischen Fakultät den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Ökumene, in der Orthodoxen Theologie den Lehrstuhl für geschichtliche Theologie und Ökumenik. In deren Kompetenzen wird nicht eingegriffen. Vielmehr sind sie die Gründungsmitglieder und die Träger dieses neu errichteten Zentrums.

Das Zentrum soll deren Zusammenarbeit fördern und einen institutionellen Rahmen für sie bieten. Synergie ist das Zauberwort. Wichtige Aussagen macht die Satzung. Sie nennt als Ziele die Zusammenarbeit in Projekten, die der theologischen Verständigung und der Überwindung von kirchentrennenden Lehrdifferenzen dienen; die Durchführung von gemeinsamen Projekten mit Wissenschaftlern, die einen Beitrag zur Annäherung der Kirchen zu leisten vermögen; die Erforschung der theologischen und nicht-theologischen Gründe, die zur gegenseitigen Verwerfung der christlichen Kirchen geführt haben und deren Bedeutung für die Gegenwart; die Bereitstellung von Hilfen, gegebenenfalls die Mitwirkung in kirchlichen Gremien, um deren ökumenische Ausrichtung zu fördern; die Zusammenarbeit mit ökumenischen Einrichtungen, z.B. den Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen in Deutschland und in Bayern, dem Ökumenischen Rat der Kirchen; die Darstellung ökumenischer Belange in der Öffentlichkeit, z.B. in evangelischen und katholischen Akademien; sowie die Förderung der Zusammenarbeit unserer Fakultäten sowie der ökumenischen Ausrichtung der Lehrangebote.

Als Mitglieder und Mitarbeiter sind willkommen: Hochschullehrer unserer Universität, die in der Zielsetzung des Zentrums selbständig Forschungsprojekte durchführen oder sich an gemeinsamen Projekten des Zentrums beteiligen, sonstige Wissenschaftler, die unter Aufsicht eines an der Universität München tätigen Hochschullehrers an ökumenisch relevanten wissenschaftlichen Projekten arbeiten, sowie Wissenschaftler anderer Universitäten und Hochschulen sowie weiterer wissenschaftlicher und kirchlicher Einrichtungen, soweit sie sich den genannten Aufgaben wissenschaftlich widmen. Das Hineinwirken in die kirchliche Öffentlichkeit ist also ein wichtiges Ziel. Es gilt, Verstehen zu fördern, Gemeinsamkeiten zu entdecken, aber auch Fremdes zu erkennen, es als Reichtum zu schätzen oder als Anderes zu tolerieren. Die Bedeutung ökumenischer Werte für das Leben in einer multikulturellen Gesellschaft und Welt liegt auf der Hand, heute wohl mehr denn je.

Nicht zuletzt ist es Sinn des Zentrums, für die Durchführung wissenschaftlicher Projekte Drittmittel einzuwerben, um vorwiegend jungen Wissenschaftlern die Möglichkeit zu eröffnen, sich an unserer Universität in ökumenischen Fragen zu qualifizieren. In Zeiten knapper werdender öffentlicher Mittel müssen diese Aufgaben auch im Rahmen der Universität und der Forschung mitbedacht werden.

In diesem Zusammenhang ist es uns eine besondere Freude, daß auf Initiative von Herrn Dr. Wahba eine Stiftung zu Ehren des Heiligen Athanasius zur Förderung ökumenischer Forschung eingerichtet werden soll, sie ist derzeit in der letzten Phase ihrer Gründung. Ich begrüße Herrn Dr. Wahba. Er kommt aus Ägypten, ist Mitglied der koptischen Kirche, und er hat zusammen mit ökumenisch begeisterten Freunden diese Stiftung an unserer Universität ins Leben gerufen. Sie soll, wie es in der Satzung heißt, Projekte im Sinne des Zentrums für Ökumenische Forschung fördern und insbesondere für junge Gelehrte aus den Ostkirchen die Möglichkeit eröffnen, sich an der Universität München in theologischem Studium und in der Forschung weiter zu qualifizieren. Die Stiftung ist so angelegt, daß jederzeit Zustiftungen möglich sind. Es wird wohl noch etwas dauern, bis Kapitalerträge anfallen und für den Stiftungszweck ausgeschüttet werden können. Zustiftungen können helfen, diesen Zeitraum abzukürzen und entsprechende Projekte zu fördern. Meine Damen und Herrn: Ich darf Ihnen diese Stiftung sehr herzlich empfehlen, sie ist für Zuwendungen jederzeit dankbar. Ich hoffe, Sie können sich heute überzeugen, daß diese Initiative einem guten Zweck dient. Jedenfalls einen sehr herzlichen Dank allen, die sich hier engagiert haben oder sich noch einbringen werden.

Das Zentrum beginnt seine Arbeit nicht vom Nullpunkt. Im vergangenen Sommersemester wurde in einem gemeinsamen Doktorandenseminar eine Stellungnahme zum neuesten lutherisch-katholischen Dialog-Dokument „Communio Sanctorum" erarbeitet, die nun in der Zeitschrift „Una Sancta" veröffentlicht werden soll. In diesem Semester bearbeiten wir Dialogdokumente der Orthodoxen Kirche mit der Evangelischen und der Katholischen Kirche. Eine Einführung in diese Arbeit und eine erste Rechenschaft über die Ergebnisse werden nun die Kollegen Wenz und Nikolaou geben. Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung"

von Augoustinos Labardakis, Bonn

Heute sind wir hier zur Eröffnungsfeier des „Zentrums für ökumenische Forschung" an der Ludwig-Maximilians-Universität München zusammengekommen. Es ist also ein ökumenischer, d.h. kirchlicher Anlass, der diese Versammlung zusammenführte, eine Versammlung, die ihre Wurzel hat in der Ekklesia als einer Versammlung der Herausgerufenen - so die Übersetzung des griechischen Wortes ins Deutsche. Denn in Christi Namen versammeln sich diejenigen, die an ihn glauben. Der kirchliche Charakter unserer Zusammenkunft wird noch deutlicher dadurch, dass die neue Institution auf theologische Verständigung und das ökumenische Gespräch zielt. Und

er wird verstärkt durch die Anwesenheit von Vertretern der drei großen Kirchen, für die die Ökumene eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Dafür danken wir dem dreieinigen Gott!

Auch die drittgrößte, jüngste christliche Kirche in diesem Lande, die Orthodoxe Kirche, kann auf eine lange Teilnahme an der ökumenischen Bewegung zurückblicken. Hier in Deutschland denke ich mit Freude und in Dankbarkeit als Metropolit des Ökumenischen Patriarchats und als „Erster unter Gleichen" unter den hiesigen orthodoxen Bischöfen an unsere jahrzehntelange Mitarbeit in der deutschen Ökumene. Willig wurden wir Orthodoxe als ökumenische Partner aufgenommen, als eine Bereicherung des zwischenkirchlichen Dialogs und eine ökumenische Erweiterung der kirchlichen Zusammenarbeit. Von der Errichtung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland im Jahr 1963 über ihre Anerkennung als Körperschaft des deutschen öffentlichen Rechts ab 1974 festigte sich die Stellung unserer Kirche hierzulande mehr und mehr. Sie integrierte sich in die deutsche Ökumene und beteiligt sich an den Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen auf allen Ebenen, an der theologischen Arbeit des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses - unser erster langjähriger Vertreter im Ausschuss war Prof. Nikolaou - und ab heute am Dienst des „Zentrums für ökumenische Forschung" an der Münchener Universität.

Die Eröffnung eines solchen Zentrums ist aber im Zusammenhang mit einer noch wichtigeren ökumenischen Entwicklung zu sehen. Das ist die Gründung der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, wozu die beiden Großkirchen in Deutschland ebenfalls beigetragen haben. Nun gibt es in München das einmalige Angebot eines vollständigen Studiums der Orthodoxen Theologie an einer staatlichen Universität Westeuropas. Diese Studienmöglichkeit kann von den orthodoxen Studenten mit dem Besuch von Lehrveranstaltungen an den beiden Theologischen Fakultäten in München verbunden werden. Das ist für unsere Kirche von großer Bedeutung, insbesondere für die Ausbildung von Geistlichen, Religionslehrern und Katecheten. Der Studiengang Orthodoxe Theologie bietet aber zugleich auch den evangelischen und katholischen Theologiestudenten Gelegenheit, ihren theologischen und ökumenischen Horizont zu erweitern. Diese in der ganzen Welt wohl einmalige Vertretung der Theologie aller drei Kirchen an derselben Universität ist ein sehr hohes Gut, das nicht nur bewahrt, sondern weiter gestärkt werden muss. Wie ich weiß, wird die gegenseitige theologische Bereicherung auch durch interdisziplinäre, ökumenische Lehrveranstaltungen gefördert. Die Einrichtung des „Zentrums für ökumenische Forschung" ist der ernsthafte Versuch, einmal die inzwischen lange ökumenische Praxis hier zu bündeln und nach außen hin durchsichtig zu machen; andererseits wird es außerdem darum gehen, das ökumenische Geschehen und die zwischenkirchliche Annäherung durch Projekte wissenschaftlich zu erforschen und voranzubringen. Das ist ein sehr wichtiges Ziel. Deshalb möchte ich den Gründern des Zentrums, den Herren Professoren Neuner, Nikolaou und Wenz, sehr herzlich zu ihrem Werk gratulieren. Für ihren Dienst wünsche ich ihnen Gottes Segen und jeden denkbaren Erfolg zum Wohle unserer Kirche auf ihrem Weg zur christlichen Einheit!

Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung"

von Johannes Friedrich, München

Sehr geehrter Herr Kardinal,
sehr geehrter Herr Metropolit,
sehr geehrte Herren Professoren,
meine sehr geehrten Damen und Herren!

Dies ist heute ein guter Tag im akademischen Leben der beiden Theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität! So wichtig es ist, dass die Theologie den Auftrag wahrnimmt, Studierende in der kirchlichen und theologischen Tradition der eigenen Konfession zu beheimaten und sie in diesem Sinne zuzurüsten, so unmissverständlich ist das Signal, das mit diesem „Zentrum für ökumenische Forschung" gegeben wird. Ökumene ist nunmehr nicht nur ein Thema, sondern gemeinsames Tun. Unsere Kirchen stellen immer wieder in Erklärungen fest, dass Ökumene nicht eine theologische Disziplin neben anderen ist, sondern eine Denkperspektive, die alle theologischen Disziplinen durchdringen will.

Warum dies so wichtig ist, dürfte auf der Hand liegen: Wir gehen gemeinsam auf ein künftiges Europa zu. Europa muss mehr sein als der Euro, Europa muss eine geistige Größe sein. Noch aber besteht Europa aus ganz verschiedenen Traditionen und Denkhorizonten. Wenn Europa zusammenwachsen soll, müssen diese Traditionen und Denkhorizonte miteinander ins Gespräch kommen. Ziel kann dabei nicht die Uniformierung des europäischen Geistes sein, sondern deren versöhnte Vielfalt. Das geht überhaupt nur so, dass wir uns bemühen, die je andere Tradition in ihrem Anliegen tiefer zu verstehen.

Dies gilt nicht zuletzt für die Theologie. Jahrhunderte lang hat die Theologie ihre Aufgabe darin gesehen, die eigene Denktradition gegen andere Denktraditionen im Schema von „wahre Lehre" und „falsche Lehre" zu verteidigen. In den letzten vier Jahrzehnten hat sich, jedenfalls in Deutschland, eine andere Zielrichtung herausgebildet: das war und ist der ökumenische Dialog. Er beruht auf einer Voraussetzung und einer Methode. Die Voraussetzung war die Bereitschaft, nicht vom Trennenden zwischen den Konfessionen auszugehen, sondern das Trennende auf dem Hintergrund dessen zu sehen, dass wir viel mehr gemeinsam haben, was uns eint. Die Methode, die bilaterale römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommissionen dafür entwickelt haben, ist der differenzierte Konsens, ein Konsens in Grundwahrheiten, der das, was uns trennt, nicht unter den Teppich kehrt, aber die jeweils andere Position daraufhin untersucht, ob sie in ihrem Anliegen der eigenen Konfession widerspricht und kirchentrennend ist oder ob sie von ihrem Anliegen als Ausformung des Christusevangeliums angesehen werden kann.

Von diesem Perspektivwechsel aus und mit dieser Methode ist immerhin fast auf den Tag genau vor zwei Jahren, am 31. Oktober 1999, gelungen, mit Unterschrift der Römisch-katholischen Kirche und der Kirchen des Lutherischen Weltbunds ein Recht-

fertigungsdokument zu unterzeichnen, das einen Weg aus einem Jahrhunderte alten Streit weist und die Beziehungen unserer Kirchen weltweit in eine neue Qualität gestellt hat.

Dies wäre nicht möglich geworden ohne die Theologie. Wir verdanken den ökumenischen Fortschritt weithin der theologischen Arbeit, wie sie von Universitätslehrern und an Universitäten geleistet wird. Darum bin ich gerade als Catholica-Beauftragter der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands sehr dankbar für dieses „Zentrum für ökumenische Forschung".

Profitieren werden wir schließlich davon, dass an dieser Gründung auch die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie beteiligt ist. Das kommende Europa bringt mehr Perspektiven ein als das, was in Deutschland Tradition hat. Orthodoxe Beiträge und orthodoxe Anfragen werden die Arbeit noch einmal neu bereichern. Und ich bin überzeugt: auch orthodoxe Theologie wird Frucht davon tragen, mit evangelischer und katholischer Theologie im Gespräch zu sein.

Profitieren wird schließlich die Ludwig-Maximilians-Universität, wird München, wird Bayern, denn das Gespräch, das durch das neue Zentrum Fakultäten übergreifend geführt wird, ist zugleich interkulturell und insofern exemplarisch für das, was in Europa auf allen Ebenen oben auf der Tagesordnung stehen muss. Ich wage sogar die Behauptung: Weil die kirchlich-theologische Ökumene den Perspektivwechsel vollzogen und eine geeignete Methode gefunden hat, kann sie ein Modell für das sein, was im politisch-gesellschaftlichen Raum insgesamt geleistet werden muss.

Meine sehr geehrten Damen und Herren: Wir erleben derzeit schmerzlich, wie verletzlich die globale Weltordnung ist. Wir haben es derzeit nicht mit einem „Kampf der Kulturen" zu tun, aber im schlimmsten Fall ist nicht auszuschließen, dass sich die Dinge dorthin entwickeln. Wir wissen längst, dass es dazu nur eine Alternative gibt, nämlich den Dialog und das glückende Zusammenleben. Genau dafür stellt das „Zentrum für Ökumenische Forschung" die Weichen. Ich danke den Initiatoren, den Professoren Neuner, Nikolaou und Wenz. Ich wünsche der neuen Einrichtung und allen, die hier leben und studieren werden, eine glückliche Zukunft unter Gottes Segen!

Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung"

von Friedrich Kardinal Wetter, München

Mit der Eröffnung des Zentrums für ökumenische Forschung an der Universität München soll der guten und qualitätsvollen Arbeit, die über Jahre hier an der Universität im Bereich ökumenischer Theologie bereits geleistet wurde, eine neue Möglichkeit eröffnet werden. Dieses Forschungszentrum erhält durch die ausdrückliche Beteiligung der orthodoxen Ausbildungseinrichtung sein besonderes und in Deutschland einmaliges Profil. Der Dialog wird breiter geführt und Themen nicht mehr nur innerhalb westlich geprägter Theologie erörtert. Das inzwischen geflügelte Wort von den zwei „Lungen Europas", das Papst Johannes Paul II. erst jüngst bei seinem Besuch in Armenien wiederholt hat, findet hier seinen wissenschaftlich-theologischen Niederschlag.

Ein Blick in die Kirchen- und Theologiegeschichte zeigt, dass der mangelnde theologische Austausch mit eine Ursache für die Trennung zwischen der Ost- und der Westkirche war. Sprachbarrieren sowie die geringen Möglichkeiten zur Begegnung und zum direkten Diskurs haben die Unkenntnis voneinander gefördert. Um so mehr ist es von Bedeutung, dass hier nun eine Einrichtung entstanden ist, die genau diesen Mangel ausgleichen kann. Die gemeinsame Forschung wird den Blick weiten, aber auch anspruchsvoller machen.

Die hier angestrebten Forschungsvorhaben werden gewiss nicht ohne Rückwirkungen auf die Lehre und das Leben der beteiligten Kirchen bleiben.

„Der Dialog ist das Herz der ökumenischen Zusammenarbeit und begleitet diese in all ihren Formen" (ÖD 172), heißt es im Ökumenischen Direktorium der Katholischen Kirche. Damit ist nicht nur der wissenschaftliche Dialog gemeint, sondern jede Form des Austauschs und Gesprächs, die gerade hier in München auf allen Ebenen und in allen Feldern kirchlichen Lebens intensiv gepflegt werden. Aber aus dieser Erfahrung, die viele Menschen in ökumenischen Begegnungen machen, erwächst die Verantwortung für den theologischen Dialog, der immer ein Dialog in der Wahrheit sein muss. „Der echte Ökumenismus", so Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint", „ist ein Gnadengeschenk der Wahrheit" (UUS 38).

Ziel dieses theologischen Diskurses ist es ja nicht, das Glaubensgut zu modifizieren oder die Wahrheit an den Zeitgeschmack anzupassen (UUS 18). Vielmehr soll der theologische Dialog uns immer tiefer erkennen lassen, wozu Christus uns in der einen Kirche berufen hat. „Die ernsten Fragen müssen gelöst werden", sagt der Papst in der gleichen Enzyklika, „denn wenn das nicht geschähe, würden sie zu einem anderen Zeitpunkt in gleicher Gestalt oder unter anderem Namen wieder auftauchen" (UUS 36). Die theologische Forschung ist also kein Hemmschuh der Ökumene oder Nebensache. Sie ist unentbehrlich dafür, dass der Weg zur vollen Kirchengemeinschaft zum Ziel führt.

"Für die Zukunft der ökumenischen Theologie wird es darum grundlegend sein, sich mehr als bisher als ‚fides quaerens intellectum', als denkerische Bemühung um den gemeinsamen Glauben zu verstehen. Billiger ist Ökumene nicht zu haben. Ein Ausweg aus der gegenwärtigen Krise ist ein neues Bündnis zwischen Glaube und Vernunft" (Kardinal Walter Kasper, Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen in seinem Tübinger Vortrag im Februar 2001).

Das Zentrum für ökumenische Forschung erfüllt schließlich im weiteren Kontext der Ausbildung derer, die später einmal im kirchlichen Dienst tätig sein werden, eine wichtige Rolle. In allen Dokumenten der Katholischen Kirche zur Ökumene in den vergangenen Jahren wird die Bedeutung der ökumenischen Bildung ihrer Priester und Mitarbeitenden besonders herausgestellt. Die Sorge um die Wiederherstellung der vollen Einheit ist nämlich nach Aussage des II. Vaticanums (UR 5) Sache aller Glieder der Kirche.

Um dieser Aufgabe aber gerecht werden zu können, braucht es Menschen, die über besonderen Sachverstand und Kenntnis sowohl der eigenen Lehre als auch der Lehre der ökumenischen Partner verfügen. Nun findet die ökumenische Perspektive sicher in allen Disziplinen der Theologie Aufnahme. Die besondere Chance hier in München besteht aber darin, in diesem Forschungszentrum eine intensive theologische Auseinandersetzung mit ökumenisch relevanten Themen führen zu können. Wir werden gerade in Zukunft, in der der Dialog eine immer wichtigere Rolle spielt, qualifizierte Mitarbeiter benötigen, die ihren hier erworbenen Sachverstand in ihre Kirche einbringen. Deshalb ist es nur zu wünschen, dass

diese neu geschaffene Einrichtung an der Universität München auch Interesse bei den Studierenden findet und angenommen wird.

Ihnen allen, die Sie hier im Zentrum forschen und arbeiten werden, wünsche ich, dass Sie in der gewissenhaften Auseinandersetzung mit zentralen Fragen des christlichen Glaubens nicht nachlassen und mit Engagement fortsetzen, was an guter Arbeit hier an den Fakultäten bereits geleistet wird. So wird uns Ihre Arbeit helfen, auf dem Weg zur Einheit und der Gemeinschaft unter uns Christen voranzuschreiten, einem Weg, von dem der Papst sagt, dass er zwar schwierig und anspruchsvoll, aber dennoch so reich an Freude ist (UUS 2).

Das "Zentrum für Ökumenische Forschung": Entstehung und Zielsetzung, erste Initiativen im Sommersemester 2001 und im Wintersemester 2001/02

von Gunther Wenz, München

Es gibt Tage und Wochen, die einen Monate und Jahre beschäftigen können. Für die ökumenische Forschung trat dieser Fall Anfang September 2000 ein. Am 3. September wurde Pius IX. selig gesprochen, jener römische Bischof, unter dessen Pontifikat auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870 das Dogma von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat des Papstes definiert wurde. Tags darauf, am 4. September, stellten der Ökumenebeauftragte der Deutschen Bischofskonferenz und der Präsident des Kirchenamtes der VELKD der Presse ein bilaterales Studiendokument zum Thema "Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen" vor, das bereits 1997 abgeschlossen vorlag, wegen seiner vermeintlichen oder tatsächlichen Brisanz aber lutherischerseits zurückgehalten wurde, um die Turbulenzen um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre nicht zu verstärken. Damit nicht genug: nur einen weiteren Tag später, am 5. September 2000, wurde von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre die Erklärung "Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche" veröffentlicht, in deren 17. Artikel den reformatorischen Kirchen attestiert wurde, dass sie nicht Kirchen im eigentlichen Sinne des ekklesiologischen Begriffs seien.

„Es gibt viel zu tun, packen wir's an", dachten meine Kollegen Neuner, Nikolaou und ich und beschlossen, nicht nur ein Zentrum für Ökumenische Forschung an der Münchener Ludwig-Maximilians-Universität zu gründen, sondern noch vor der heutigen Eröffnungsfeier eine erste Initiative der geplanten Einrichtung zu starten. Im Sommersemester 2001 wurde ein ökumenisches Oberseminar zu dem erwähnten Studiendokument "Communio Sanctorum" angeboten mit dem - die engen Grenzen einer Seminarveranstaltung überschreitenden - Ziel, dem ausdrücklichen Wunsch der Kirchen zu entsprechen und eine Stellungnahme zu dem bilateralen Text zu erarbeiten. Diese Stellungnahme liegt inzwischen vor und wird, nachdem sie den zuständigen Gremien unserer Kirchen zugegangen ist, voraussichtlich in der Zeitschrift "Una

Sancta" veröffentlicht werden. Neben einer Reihe von Kommilitoninnen und Kommilitonen nicht zuletzt aus dem Münchener Collegium Oecumenicum, dessen Ephorus zu sein ich die Ehre habe, waren an der Erstellung des Papiers vor allem die Seminarassistentinnen und -assistenten beteiligt: Dr. Anargyros Anapliotis, Dr. Franz Domaschke, Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister und Frau Miriam Rose. Ihnen sei an dieser Stelle für ihr Engagement sehr herzlich gedankt.

Was das Studiendokument inhaltlich betrifft, so schließt es an den 1984 erschienen Text "Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" der ersten Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD an, welcher die in der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründende "communio sanctorum" unter den Aspekten der Gemeinschaft im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gottesdienstlichen Feier und im apostolischen Amt mit dem Ziel behandelt hatte, der vollen Kirchengemeinschaft näher zu kommen. Damals offengebliebene Probleme, wie sie in den 1988 gemeinsam publizierten Stellungnahmen der VELKD (1985) und der Deutschen Bischofskonferenz (1987) angesprochen worden waren, sollten nun direkt in Angriff genommen werden.

Im einzelnen wird über folgende Themenbereiche gehandelt:

1. Von den Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen evangelischer Wahrheit. Konkret geht es dabei um das Verhältnis von Heiliger Schrift, kirchlicher Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt und wissenschaftlicher Theologie.

2. Um Dienst an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene. Zur Näherbestimmung mag es einstweilen genügen, die Stichwörter Petrusdienst und Papstamt zu nennen.

3. Von der Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus. Hier werden im Rahmen der allgemeinen Eschatologie Themen wie etwa Anrufung der Heiligen und Marienverehrung erörtert.

Um die Arbeit der Bilateralen Arbeitsgruppe, der ich übrigens selbst eine Zeit lang angehört habe, gerecht beurteilen zu können, muß zur Kenntnis genommen werden, daß die zu behandelnden Gegenstände nicht nach Belieben oder unter Gesichtspunkten dogmatischer Wertigkeit gewählt, sondern in Form eines Arbeitsauftrags vorgegeben waren. Man kann von evangelischer Perspektive her durchaus fragen, ob z.B. der Mariologie berechtigterweise ein zentraler dogmatischer Stellenwert einzuräumen ist. Daß ihr im ökumenischen Dialog mit dem römischen Katholizismus, aber auch mit der Orthodoxie nicht unerhebliche Bedeutung zukommt, wird niemand ernsthaft bestreiten wollen.

Vergleichbares trifft auch für die Papstthematik zu, die im zweiten Teil von "Communio sanctorum" erörtert wird und auf die sich unsere Seminardiskussionen und schließlich auch der vorliegende Kommentar bevorzugt konzentrierten. Für diese Konzentration gibt es eine Reihe von Gründen: Einen solchen Grund hat Papst Johannes Paul II. mit seiner in der Enyzklika "Ut unum sint" formulierten Aufforderung gegeben, den Petrusdienst zum expliziten Gegenstand ebenso kritischer wie konstruktiver ökumenischer Diskussionen zu machen. Ein weiterer Grund liegt in dem unbestreitbaren Öffentlichkeitsinteresse, das dem Papst und der Theorie und Praxis seines Amtes entgegengebracht wird. Mögen die Ausführungen über die Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen des Evangeliums theologisch noch so gewichtig sein, der interessierte Zeitgenosse findet in der Regel die Papstfrage spannender und zwar viel-

leicht gerade deshalb, weil er in dieser Frage über ein klares Urteil zu verfügen meint. Unsere Seminarteilnehmer machten in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Die Rezeptionsgeschichte der These des Landesbischofs der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, unter bestimmten Konditionen sei der Bischof von Rom auch evangelischerseits als Sprecher der Gesamtchristenheit denkbar, könnte als ein weiterer Beleg angeführt werden.

Schließlich waren es, um nur noch dieses zu nennen, die spezifischen Rahmenbedingungen der Veröffentlichung von "Communio sanctorum", die unsere Aufmerksamkeit auf die Problematik von Papstamt, Petrusdienst bzw. - wie ich zu sagen bevorzuge - universalkirchlichem Einheitsdienst fokussierten. Der selige Pius IX. zur Rechten, "Dominus Iesus" zur Linken oder auch umgekehrt, mittendrin jedenfalls "Communio sanctorum": man wird nicht sagen können, daß dieses Arrangement ein kirchendiplomatisches Meisterstück darstellte. Dennoch, bei genauerem Hinsehen ergeben sich bemerkens- und bedenkenswerte Bezüge. So gibt die Tatsache, daß die Seligsprechung Pius IX. zusammen mit derjenigen Johannes XXIII. erfolgte, u.a. zu der - auch papsttheologisch höchst relevanten - ökumenischen Forschungsfrage Anlaß, wie sich Vaticanum I und II präzise zueinander verhalten. Die Deklaration "Dominus Iesus" hinwiederum läßt, indem sie der Orthodoxie den Status einer Schwesterkirche ausdrücklich zuerkennt, vermuten, man könne - und zwar nach offizieller römisch-katholischer Ekklesiologie - eine Kirche im eigentlichen Sinne des Begriffs auch dann sein, wenn man dem Dogma von päpstlicher Infallibilität und universalem Jurisdiktionsprimat reserviert bis ablehnend gegenübersteht. Auch dieser Aspekt, so denke ich, verdient es, bemerkt und bedacht zu werden.

Wie auch immer: die einschlägigen Seminardiskussionen, deren Ergebnisse in dem vorliegenden Kommentar präsentiert werden, waren spannend, zuweilen auch hitzig, gelegentlich sogar heftig. Das liegt, wenn man so will, in der Natur der Sache, heute wie ehedem. Man erinnere sich: nach Tagen drückender Schwüle, in denen die Quecksilbersäule auf Temperaturen über 34 Grad Celsius stieg, ging am 18. Juni 1870 über Rom ein schweres Gewitter mit Sturm und Platzregen nieder und zwar just in jener Stunde, als in der 4. Öffentlichen Sitzung des I. Vatikanischen Konzils die Definition von Infallibilität und universalem Jurisdiktionsprimat feierlich bestätigt wurde. Blitze und schwere Donnerschläge unterbrachen immer wieder die Zeremonie, was alsbald zu - allerdings sehr konträren - Interpretationen und Kommentaren Anlaß gab. Deuteten einige, namentlich protestantische, Gegner das meteorologische Phänomen als theologisches Zeichen göttlichen Zorns gegen die, wie sie meinten, Vergötzung eines Menschen, so machte unter den Befürwortern der Spruch die Runde, das Vatikanische Dogma sei wie einst das göttliche Gesetz auf dem Sinai buchstäblich unter Blitz und Donner verkündet worden, um der ohnmächtigen Wut der Mächte der Unterwelt, die vergebens gegen den Felsen Petri wüteten, endgültig den Garaus zu machen.

Es wird Sie, meine Damen und Herren, nicht überraschen, wenn ich abschließend darauf hinweise, daß die Interpretationen und Kommentare unserer Vorlage bemüht sind, einen Standpunkt jenseits dieser Alternative einzunehmen. Ich danke für Ihre Aufmerksamkeit.

Das "Zentrum für Ökumenische Forschung": Die orthodox-katholischen und die orthodox-lutherischen Konsensdokumente

von Theodor Nikolaou, München

Eminenzen, Exzellenz,
meine sehr geehrten Damen und Herren!

„Tritt fest auf, mach's Maul auf, hör bald auf!"

Mit diesen Worten, die nach Auskunft eines evangelischen Pfarrers von Martin Luther stammen, will ich zu Beginn dieser Ausführungen nicht nur im Sinne christlicher Ökumene einen Gewährsmann aus einer anderen Kirche zitieren, sondern auch und vor allem andeuten, dass ich mich kurz fassen werde.

Seit meiner Berufung nach München im Jahr 1984 habe ich die Ehre und Freude gehabt, mit einer Reihe von Kollegen, z. B. Heinrich Döring, Wolfhart Pannenberg, Georg Kretschmar, Johannes Gründel und anderen, verschiedene ökumenische Oberseminare durchführen zu dürfen. Sie waren ökumenisch sowohl im weiteren Sinne, weil dort ein Thema aus der Sicht zweier bzw. dreier Kirchen behandelt wurde, aber auch im engeren Sinne, weil auch die Themen der Oberseminare selbst ökumenischen Inhalts waren. Im letzteren Sinne finden in den vergangenen Jahren die ökumenischen Oberseminare mit den Kollegen Prof. Peter Neuner und Prof. Gunther Wenz regelmäßig statt.

Im Rahmen dieser Oberseminare werden, wie bereits zu vernehmen war, verschiedene ökumenische Themen behandelt. Prof. Wenz hat soeben unsere Arbeit im vergangenen Sommer-Semester über das Dokument „Communio Sanctorum" vorgestellt. Mir fällt die Aufgabe zu, Sie in das Thema einzuführen, welches in diesem Winter-Semester 2001/02 im Mittelpunkt unseres Interesses steht. Das Thema lautet: „Die orthodox-katholischen und die orthodox-lutherischen Konsensdokumente".

Es ist wohl bekannt, dass die Orthodoxe Kirche aufgrund eines vom Patriarchen Athenagoras bereits in den sechziger Jahren des vorigen Jh.s entwickelten ökumenischen Programms eine Reihe „offizieller bilateraler theologischer Dialoge" führt. Dies bedeutet, dass sie neben ihrem vielfältigen Engagement in der ökumenischen Bewegung von Anfang an in den letzten Jahrzehnten besonderen Wert darauf legt, sich nach Möglichkeit mit einer jeden Kirche konkret zu verständigen. Diese bilateralen ökumenischen Dialoge sind offiziell, weil zum einen die Mitglieder der jeweiligen gemischten internationalen Kommission von ihrer Kirche offiziell delegiert wurden; zum anderen, weil sie das hohe Ziel der vollen Kirchengemeinschaft verfolgen. Aber gerade angesichts dieses großartigen Zieles einer sichtbaren Einheit ist auch die theologische Verständigung über die Lehrunterschiede mit der jeweiligen Kirche erforderlich. Dies führt zwar gelegentlich zu einer mühseligen Gestaltung dieser Dialoge. Aber dies darf nicht über ihre außerordentlich positive und starke Bedeutung hinwegtäuschen: Es entstehen nämlich gemeinsame Erklärungen über konkrete theologische Themen, die bislang und zum Teil als unüberbrückbare Lehrdifferenzen galten.

Unter den insgesamt sechs offiziellen, theologischen Dialogen, welche die Orthodoxe Kirche heute führt, zählen der orthodox-katholische und der orthodox-lutherische zu den wichtigsten und haben inzwischen eine Reihe von Konsensdokumenten vorzuweisen. Ich möchte ein paar Worte zu diesen beiden Dialogen sagen:

a. Zum orthodox-katholischen Dialog (zu dessen internationalen Kommission S. E. Friedrich Kardinal Wetter gehört):

In diesem Zusammenhang kann nicht näher auf eine Reihe von bedeutenden Ereignissen eingegangen werden (wie z. B. die Begegnungen zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I., die sogenannte "Aufhebung" des gegenseitigen Bannes, die Begegnungen zwischen Papst Johannes Paul II. und Patriarch Dimitrios I. usw.). Denn sie dürften allgemein bekannt sein und würden auch den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Diese Ereignisse, die als der „Dialog der Liebe" bekannt sind, haben zum heutigen Stand der orthodox-katholischen Beziehungen entscheidend beigetragen und werden zusammen mit den bisherigen Konsensdokumenten des offiziellen theologischen Dialogs auch für die Zukunft dieser Beziehungen bestimmend sein.

Die feierliche Eröffnung des orthodox-katholischen Dialogs fand 1980 auf den Inseln Patmos und Rhodos statt. Zwei Jahre später, 1982, entstand hier in München die erste gemeinsame Erklärung mit dem Titel "Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Trinität". Außerdem wurden inzwischen drei weitere Konsensdokumente verabschiedet: "Glaube, Sakramente und Einheit der Kirche" (Bari, Italien, 1987), "Das Sakrament der Weihe in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und die Einheit des Volkes Gottes" (Neu Valamo, Finnland, 1988) und „Der Uniatismus und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft" (Balamand, Libanon, 1993).

b. Zum orthodox-lutherischen Dialog:

Fast gleichzeitig mit dem orthodox-katholischen Dialog begann auch der offizielle orthodox-lutherische Dialog. Der Gesprächspartner der Orthodoxen Kirche in diesem Dialog sind Delegierte des Lutherischen Weltbundes aus der ganzen Welt. Die erste gemeinsame Sitzung der Gemischten internationalen Kommission, der ich als einer der beiden Vertreter des Ökumenischen Patriarchats angehörte, fand 1981 in Espoo/Helsinki (Finnland) statt. In der Zwischenzeit wurden in diesem Dialog insgesamt sieben gemeinsame Erklärungen verabschiedet: „Die göttliche Offenbarung" (Allentown/Pensylvania, USA, 1985), „Schrift und Tradition" (Kreta, 1987), „Kanon und Inspiration der Heiligen Schrift" (Bad Segeberg, 1989), „Die ökumenischen Konzile und die Autorität der Kirche und in der Kirche" (Sandjberg, Dänemark, 1993), „Die Autorität der Kirche und in der Kirche" (Limassol, Zypern, 1995), „Autorität der Kirche und in der Kirche im Lichte der ökumenischen Konzile" (Sigtuna, Schweden, 1998) und „Das Mysterium der Kirche, Wort und Sakramente (Mysteria) im Leben der Kirche" (Damaskus, Syrien, 2000).

Im gemeinsamen Oberseminar und beim Studium all dieser Konsensdokumente werden unter anderem folgende Ziele verfolgt:

Die Teilnehmer mit dem Inhalt dieser Texte vertraut zu machen. Es ist sicherlich kein Geheimnis, dass internationale Kommissionen zwar manchmal über Jahre arbeiten, aber der Ertrag ihrer Bemühungen nicht gebührend verbreitet und bekannt gemacht wird. Bedenkt man jedoch, dass die ersehnte Kircheneinheit nicht bloß eine Angelegenheit der am Dialog beteiligten Theologen und der Kirchenleitungen sein kann, so ist die Verbreitung dieser gemeinsamen Erklärungen unter den Gläubigen der beteiligten Kirchen eine conditio sine qua non auf dem Weg zur Einheit. Gerade die Theologiestudenten und speziell die Teilnehmer eines ökumenischen Oberseminars sind wichtige Adressaten und Multiplikatoren für die Verbreitung dieser Texte.

Die Beschäftigung mit diesen Konsensdokumenten in einem Oberseminar hat den Charakter einer theologischen Durchdringung und kritischen Würdigung dieser Texte. Die theologische Durchdringung und Besprechung der Texte wird nicht nur zu einem stärkeren Nutzen verhelfen, sondern auch eventuelle Schwächen verdeutlichen. Gerade die kritische Auseinandersetzung mit den Texten wird zeigen, ob z. B. eine Kommission nach einem Gesamtplan oder nach dem Prinzip Zufall Themen aufgreift und behandelt; oder ob die Dokumente den Dialog voranbringen und Fortschritt bedeuten bzw. einfach fromme und unverbindliche Aussagen enthalten. Oder, um ein konkretes Beispiel zu nennen, wird das Studium des Textes „Der Uniatismus und die derzeitige Suche nach der vollen Gemeinschaft" einen Einblick in die komplexe Frage der „Unia" geben und die redlichen Bemühungen zur Überwindung dieses Problems zeigen.

Die theologische Auseinandersetzung mit diesen gemeinsamen Erklärungen wird, wie ich meine, vor allem ihre Bedeutung unterstreichen, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Dies nicht nur, weil sie nach Jahrhunderten der Isolation, des Schweigens, aber auch der gelegentlichen gegenseitigen Polemik gemeinsam verfasst wurden, sondern auch, weil sie die ersten, wenn auch in mancher Hinsicht behutsamen Schritte in Richtung auf die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche Christi bilden. Ich will diese positive Einschätzung anhand von zwei Beispielen aus diesen Dokumenten verdeutlichen und damit auch meine Ausführungen beenden. Das Besondere dieser Beispiele besteht darin, dass sie zwar Aussagen im Rahmen eines konkreten bilateralen Dialogs machen, dass aber diese Aussagen ebenso für die nicht beteiligten Kirchen theologisch gewichtig, ja konsensfähig sind, zumal sie z. T. bislang strittige Gesichtpunkte berühren:

Das erste Beispiel ist der orthodox-katholischen Erklärung "Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Trinität" entnommen: „III. 1. Der Leib Christi ist ein einziger. Es gibt deshalb nur eine Kirche Gottes. Die Identität einer eucharistischen Versammlung mit einer anderen rührt daher, dass alle im selben Glauben dasselbe Gedächtnis feiern, dass alle durch das Essen desselben Leibes Christi und die Teilhabe am selben Kelch zu dem einen und einzigen Leib Christi werden, in den sie schon durch dieselbe Taufe eingegliedert wurden. Wenn es eine Vielfalt von Feiern gibt, so gibt es doch nur ein einziges gefeiertes Mysterium, an dem wir Anteil haben. Außerdem empfängt der Gläubige, wenn er am Leib und Blut des Herrn teilhat, nicht nur einen Teil Christi, sondern den ganzen Christus."

Das zweite Beispiel stammt aus dem orthodox-lutherischen Konsensdokument „Schrift und Tradition": „8. Die Heilige Tradition als fortwährendes Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche kommt im ganzen Leben der Kirche zum Ausdruck. Die Beschlüsse von ökumenischen Konzilen und lokalen Synoden der Kirche, das Lehren der

heiligen Väter, liturgische Texte und Riten sind besonders wichtige und verbindliche Ausprägungen dieses mannigfaltigen Wirkens des Heiligen Geistes. Allerdings ist nicht jede Synode, die orthodox zu sein behauptet, nicht jede Lehre eines kirchlichen Autors, sind nicht alle Riten Ausdruck der Heiligen Tradition; sie sind es nur, wenn sie von der ganzen Kirche angenommen worden sind."

Satzung des ZöF

Zentrum für ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München

§ 1 Organisation und Sitz

1. Gemäß Beschluß der Versammlung der Gründungsmitglieder vom 26. Juni 2001 wurde ein Zentrum für ökumenische Forschung (ZöF) an der Ludwig-Maximilians-Universität München eingerichtet.

2. Das ZöF ist eine von der Universität München getragene nicht-rechtsfähige Arbeitsgemeinschaft von Wissenschaftlern, insbesondere der Universität München.

§ 2 Aufgaben

Aufgaben des ZöF sind:

1. Zusammenarbeit in Projekten, die der theologischen Verständigung und der Überwindung von kirchentrennenden Lehrdifferenzen dienen;

2. Durchführung von gemeinsamen Projekten mit Wissenschaftlern, die einen Beitrag zur Annäherung der Kirchen zu leisten vermögen;

3. Erforschung der theologischen und nicht-theologischen Gründe, die zur gegenseitigen Verwerfung der christlichen Kirchen geführt haben und deren Bedeutung für die Gegenwart;

4. Bereitstellung von Hilfen, gegebenenfalls die Mitwirkung in kirchlichen Gremien, um deren ökumenische Ausrichtung zu fördern;

5. Zusammenarbeit mit ökumenischen Einrichtungen, z.B. AcK, ÖRK;

6. Darstellung ökumenischer Belange in der Öffentlichkeit, z.B. in evangelischen und katholischen Akademien;

7. Förderung der Zusammenarbeit der theologischen Fakultäten und der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie an der Universität München, sowie der ökumenischen Ausrichtung der Lehrangebote.

§ 3 Mitglieder

1. Mitglieder des ZöF sind

a) An der Universität München tätige

aa) Hochschullehrer, die in der Zielsetzung des ZöF selbständig Forschungsprojekte durchführen, sich an gemeinsamen Projekten des ZöF beteiligen;

bb) sonstige Wissenschaftler, die unter Aufsicht eines an der Universität München tätigen Hochschullehrers an ökumenisch relevanten wissenschaftlichen Projekten arbeiten.

b) Wissenschaftler anderer Universitäten und Hochschulen sowie weiterer wissenschaftlicher und kirchlicher Einrichtungen, soweit sie sich den in § 2 genannten Aufgaben wissenschaftlich widmen.

2. Die Mitgliedschaft wird auf Antrag durch Entscheidung des Vorstands begründet. Sie besteht für drei Jahre und kann auf Antrag des Mitglieds durch den Vorstand verlängert werden.

3. Ein Mitglied, das in einem Beamten- oder Angestelltenverhältnis an der Universität München tätig ist, erfüllt durch seine Mitarbeit im ZöF Dienstaufgaben, sofern gesetzliche Bestimmungen (insbesondere Art. 9 Abs.2 und 3 BayHSchLG, Art. 73 Abs. 1 Satz 3BayHSchG) sowie die Ausgestaltung des Dienst- und Arbeitsverhältnisses nicht entgegenstehen.

4. Die Mitglieder sollen nach Möglichkeit Spenden und Drittmittel für ZöF - Projekte einwerben. Alle dem ZöF zur Verfügung stehenden Mittel werden von der Universität unter einer eigenen Anordnungsstelle gesondert verwaltet.

§ 4 Organe

Organe des ZöF sind
1. die Mitgliederversammlung;
2. der Vorstand.

§ 5 Mitgliederversammlung

1. Der Mitgliederversammlung gehören alle in § 3 genannten Mitglieder des ZöF an.

2. Sie hat folgende Aufgaben:

a) Ausarbeitung von Empfehlungen für das Forschungsprogramm und die Aufnahme neuer Forschungsprojekte in das ZöF;

b) Beratung über die Tätigkeit des ZöF;

c) Empfehlung von Themen und Organisationsformen für ökumenische Symposien;

d) Entscheidung über die Weiterführung oder Auflösung des ZöF, erstmalig nach Ablauf von 5 Jahren seit dessen Gründung. Ein Beschluß über die Auflösung bedarf einer Mehrheit von zwei Dritteln der Mitglieder.

e) Beschlußfassung über Änderungen dieses Statuts; Buchstabe d) Satz 2 gilt entsprechend.

3. Die Mitgliederversammlung ist vom Vorstand mindestens einmal im Jahr einzuberufen. Der Sprecher führt den Vorsitz. Beschlüsse erfordern die Mehrheit der stimmberechtigten Mitglieder, unbeschadet § 5 Art 2 d und e. Stimmrechtsübertragung ist nicht zulässig.

§ 6 Vorstand

1. Der Vorstand besteht aus drei Mitgliedern: dem Vorstand des Forschungsinstituts für Ökumene an der Katholisch-Theologischen Fakultät, dem Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Abteilung für Fundamentaltheologie und Ökumene) der Evangelisch-Theologischen Fakultät sowie dem Inhaber des Lehrstuhls für geschichtliche Theologie und Ökumenik der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie.

2. Aufgaben des Vorstands sind:

a) Entscheidung über die Aufnahme von neuen Mitgliedern sowie die Verlängerung der Mitgliedschaft;

b) Entscheidung über das Forschungsprogramm und die Aufnahme neuer Projekte in das ZöF;

c) Entscheidung über die Vergabe von Mitteln, die dem ZöF zur Verfügung stehen;
d) Förderung der wissenschaftlichen Arbeit des ZöF in Rat und Tat;
e) Förderung des ökumenischen Bewußtseins in den Kirchen und in der Öffentlichkeit;
f) Durchführung eines jährlichen Kolloquiums, in dem u.a. Arbeiten aus dem Bereich des ZöF vorgestellt werden;
g) Erstellung eines jährlichen Tätigkeitsberichts;
3. Für den Geschäftsgang gelten Art. 48 Abs. l, Abs. 2 und Abs. 3 Satz l Halbs.l und Sätze 3 bis 6 BayHSchG entsprechend.

§ 7 Sprecher

1. Der Vorstand wählt aus seiner Mitte für die Dauer von zwei Jahren einen Sprecher. Die beiden anderen Mitglieder des Vorstands sind dessen Stellvertreter.
2. Der Sprecher hat folgende Aufgaben:
a) Ausführung der Beschlüsse des Vorstands,
b) Führung der Geschäfte des ZöF,
c) Vertretung des ZöF nach außen,
d) Einberufung und Leitung der Mitgliedsversammlung und der Vorstandssitzungen.

§ 8 Geschäftsstelle

Die Geschäftsstelle unterstützt den Vorstand und den Sprecher. Sie wird bis auf weiteres am Forschungsinstitut für Ökumene der Katholisch-Theologischen Fakultät in Zusammenarbeit mit der Abteilung für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Evangelisch-Theologischen Fakultät geführt.

§ 9 Auflösung

Beschließt die Mitgliederversammlung nach § 5 Abs. 2 d die Auflösung des ZöF, fallen die dem ZöF zur Verfügung stehenden Mittel nach einem vom Vorstand festzusetzenden Schlüssel der Katholisch-Theologischen Fakultät, der Evangelisch-Theologischen Fakultät sowie der Ausbildungseinheit für Orthodoxe Theologie zu. Der Sprecher informiert die Universitätsverwaltung umgehend über die Auflösung des ZöF.

Anhang zur Chronik II

Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. Th. Nikolaou

durch die „Babeş-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca (Klausenburg, Rumänien)

Nach vorangegangener Entscheidung der Orthodox-Theologischen Fakultät und ihrem entsprechendem Antrag beschloss der Akademische Senat der „Babeş-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca am 11. Januar 2002, Univ.-Prof. Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c. **Theodor Nikolaou** die Doktorwürde honoris causa zu verleihen.

Der Festakt der Verleihung fand im schönen und geräumigen Senatssaal der Universität von Cluj-Napoca am Mittwoch, den 13. März 2002, statt. Nach dem feierlichen Einzug und in Anwesenheit einiger Mitglieder des Senats, vieler Professoren und zahlreicher Studenten hielt der Rektor der ‚Babeş-Bolyai' Universität in Cluj-Napoca, Univ.-Prof. Dr. Andrei Marga, seine einführende Festansprache. Dann wurde die Ehrendoktorwürde dem ebenfalls in Westeuropa wirkenden und gut bekannten orthodoxen Theologen Prof. Dr. **Boris Bobrinskoy** und anschließend Prof. Nikolaou verliehen. Der Festakt wurde durch mehrere Lieder vom Chor der Theologischen Fakultät unter der Leitung von Univ.-Prof. Dr. **Vasile Stanciu** eingerahmt.

Die Laudatio auf Prof. Nikolaou sprach der Dekan der Theologischen Fakultät „Babeş-Bolyai" Universität von Cluj-Napoca, Univ.-Prof. Dr. **Ioan-Vasile Leb**, der u.a. ausführte:

„Wie man wohl weiß und im Einklang mit der Charta der Universität Babeş-Bolyai ist die Verleihung des hohen Titels ‚Doctor Honoris Causa' eine Ehrung, derer sich nur die großen akademischen Persönlichkeiten erfreuen, welche sich auf besondere oder herausragende Weise in einem bestimmten Forschungsgebiet hervorgetan haben oder authentische Schöpfer akademischer Schulen mit wichtigen Ergebnissen auf dem jeweiligen Gebiet sind. Was unsere Universität betrifft, so stellt sie bei der Verleihung dieses begehrten akademischen Titels das Wertprinzip über alles und setzt hohe Maßstäbe an, wenn es um die Aufnahme eines Professors von einer anderen Universität in den akademischen Corpus von Cluj-Naposa geht. Und insofern als eine der Hauptbedingungen für den Empfang des Titels ‚Doctor Honoris Causa' die internationale Anerkennung ist, so hat unsere Fakultät auch diesmal einen der berühmten orthodoxen Professoren vorgeschlagen, die alle Anforderungen der Verleihung des genannten Titels vereinen. Es geht um Prof. Dr. Theodor Nikolaou von der Ludwig-Maximilian-Universität in München". ...

Indem er die Rolle unterstreicht, welche die griechisch-christliche Kultur bei der spirituellen Entwicklung des alten Europa hatte, zeigt Herr Prof. Nikolaou, daß „gerade diese Kultur dem Europa von heute die latente, jedoch in Vergessenheit geratene

Vereinigungsbasis liefern würde". Und dies weil „die Kraft, die eine kulturelle Gemeinschaft zwischen den Völkern entstehen läßt, welche ihre eigene Kultur besitzen, vor allem die Religion ist. Im Fall Europas ist diese einende Kraft die christliche Religion, eine universale Form, so wie sie als Folge der Verschmelzung mit dem Hellenismus in den Schriften der Kirchenväter erscheint". ...

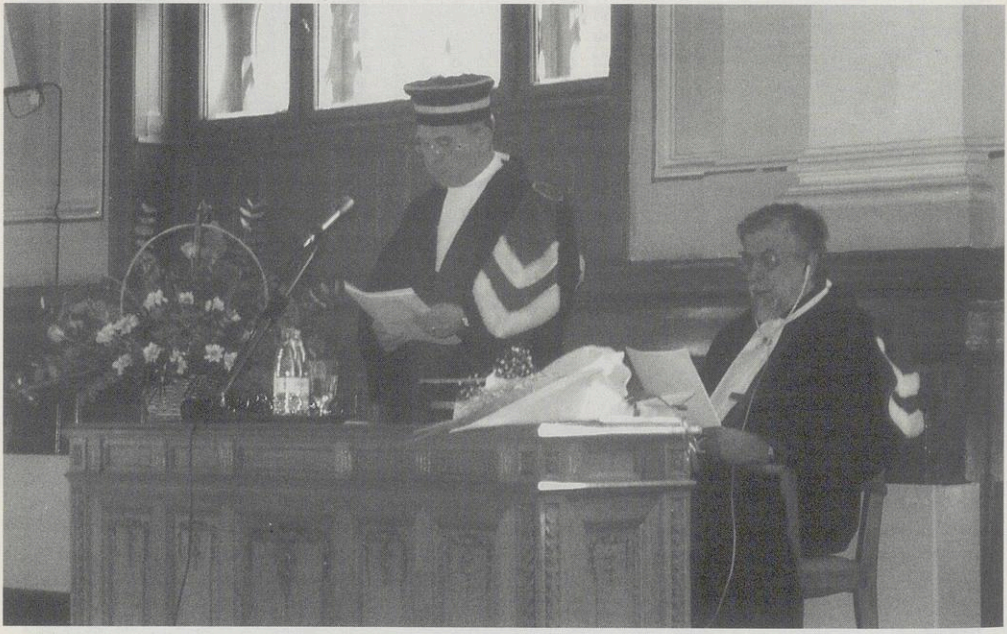
„Der Theologe Theodor Nikolaou ragt heraus sowohl durch die Forschungstiefe als auch durch die wissenschaftliche Genauigkeit, welche beide in den Dienst der Kirche gestellt werden. Die Mystik des Nikolaos Kabasilas, die Einheit der Kirche, die Wichtigkeit der heiligen Ikonen für die Kirche, die Theologie der Ökumenischen Synoden, die soziale Dimension der orthodoxen Spiritualität sind nur einige der von ihm vertieften Themen. All diese werden jedoch nicht nur der Forschungsliebe willen angegangen, sondern als Ökumeniker mit einer reichen Erfahrung, die in den Gesprächen anläßlich der Dialoge gewonnen wurde, an denen er als Mitglied der verschiedenen Kommissionen teilgenommen hat, erforschte sie Herr Theodor Nikolaou in der Hoffnung, der Auffindung der gemeinsamen Punkte, welche zur Annäherung der Kirchen beitragen könnten. ...

Wir glauben, daß das oben Gesagte hinreichende Argumente zugunsten des Vorschlags unserer Orthodox-Theologischen Fakultät darstellt, die Universität Babeş-Bolyai möge Herrn Prof. Dr. Theodor Nikolaou den Titel ‚Doctor Honoris Causa' verleihen, als Zeichen der Wertschätzung und Anerkennung eines bemerkenswerten wissenschaftlichen Werkes, einer beispielhaften Hingabe bei der Vorantreibung der historischen, patristischen und ökumenischen Studien. Dieser Akt trägt einmal mehr zur Festigung der Beziehungen zwischen unserer Universität und der Münchner Universität bei, sowie zur Intensifizierung des internationalen akademischen und ökumenischen Austausches. Indem sie so die großen Professoren ehrt, ehrt unsere Universität sich selbst".

Nach der Rede von Prof. Leb und nachdem Univ.-Prof. Dr. **Mircea Micle** (Kanzler der Universität) den Wortlaut der Urkunde vorgelesen hatte, überreichte der Rektor der „Babeş-Bolyai" Universität, Prof. Dr. Andrei Marga, Prof. Nikolaou die Urkunde:

UNIVERSITAS NAPOCENSIS
ROMANIA
Nos, rector, et omnis universitas Napocensis «Babeş-Bolyai» et nos, decanus theologiae orthodoxae facultatis huius universitatis, nostris prudentibus et egregiis collegis omnibusque, quibus expedit, salutem et gratiam.
hoc est in academico more necnon consuetudine praedecessorum nostrorum positum, ut ii, qui litterarum, artium scientiarumque studiis aut eximia in rempublicam diligentia ad communem erudition is thesaurum augendum plurimum valuerunt, honoris causa doctores creentur.
Cum ergo doctissimus dominus
prof. dr. THEODOR NICOLAOU
universitatis «Ludwig Maximilians» Munichensis acerrimo iudicio, eximia doctrina atque singulari ingenio ita ad promovenda theologiae studia se contulisset, ut decus atque ornamentum humani generis evaderet, nostro consensu creatus est
DOCTOR HONORIS CAUSA
universitatis Napocensis
statuimus, pronunciavimus et confirmavimus hoc praesentibus litteris munitis sigillo nostrae universitatis.
datum Napocae, ante diem tertium idus martias a. d. 2002.
RECTOR,
prof. univ. dr.
ANDREI MARGA
DECANUS,
prof. univ. dr.
VASILE LEB

Der Rektor der „Babeş-Bolyai" Universität, Prof. Dr. Andrei Marga, überreicht Prof. Nikolaou die Urkunde.



Prof. Nikolaou hält seine Dankesrede und seinen Vortrag.

Nach der Überreichung der Urkunde ergriff das Wort

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

Magnifizenz,
Spektabilitäten,
sehr geehrte Kolleginnen und Kollegen,
liebe Studierende,
meine verehrten Damen und Herren,

der Akademische Senat der „Babeş-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca hat am 11.. Januar 2002 beschlossen, mir die Doktorwürde honoris causa zu verleihen. Damit hat sie mich hoch geehrt.

Diese Ehrung erfüllt mich mit großer Freude, auch wenn ich weiß, dass die Bestimmung des Begriffs „Ehre" bereits in der griechischen Antike eher zum Nachdenken als zur Freude Anlass gibt. In diesem Fall kann ich weniger die Stoiker, die Spezialisten für Fragen der Ethik, heranziehen, welche die Ehre (τιμή) zu den Adiaphora (den ethisch indifferenten Gütern) zählten. Vielmehr denke ich an Aristoteles, der diesbezüglich einige auch heute noch gültige Bemerkungen machte: Nach ihm scheint man die Ehre zu suchen, „um sich selbst zu überzeugen, dass man gut sei; man strebt also danach, von den Verständigen und durch jene, die einen kennen, geehrt zu werden, wegen seiner Tugend (seiner Vortrefflichkeit, seiner ἀρετή). So ist eigentlich dabei die Tugend das höhere (Gut)". Dieses „höhere Gut", die Tugend, haben die Gremien Ihrer Universität an den Tag gelegt, da nach demselben Aristoteles „die Ehre eher dem Ehrenden als dem Geehrten gebührt" (*Aristoteles*, Ethica Nicomachea I 3, 1095 b 23 ff).

Im Wissen darum erfüllt mich die Anerkennung meines wissenschaftlichen Werkes durch die hiesige Theologische Fakultät mit tiefer Dankbarkeit. Ich möchte darum allen verehrten Kolleginnen und Kollegen, die an dieser Entscheidung mitgewirkt haben, ganz herzlich danken. Besonders danke ich den Kollegen der Theologischen Fakultät mit ihrem Dekan, dem geschätzten und lieben Kollegen, Herrn Prof. Dr. Ioan Vasile Leb an der Spitze, der in seiner Laudatio so viele Worte der Wertschätzung für meine Person fand.

Bei der heutigen Auszeichnung denke ich gerne an große und bekannte rumänische Theologen, die ich seit Anfang der 70er Jahre kennen- und schätzen gelernt habe: Angefangen von Isidor Todoran und Ioan Coman, die ich beim offiziellen orthodox-altkatholischen Dialog kennen lernte, bis zu Dumitru Staniloae, den ich im Jahr 1980 für einen Gastvortrag an der Universität Bonn, wo ich damals tätig war, gewinnen konnte. Solche Kontakte sind in den letzten Jahren, vor allem nach dem Aufbau der Orthodoxen Theologie in der Ludwig-Maximilians-Universität München, intensiviert worden. Seit einigen Jahren gibt es im Rahmen des Sokrates-Programms der Europäischen Union einen Austausch von Dozenten und Studenten zwischen der Theologischen Fakultät der „Babeş-Bolyai-Universität" und der Orthodoxen Theologie in

München. So konnte ich vor zwei Jahren hier eine Vortragsreihe halten, die inzwischen in rumänischer Sprache mit dem Titel „Teologie şi cultură" als Buch erscheint.

Die hohe Ehrung, die mir heute zuteil wird, bedeutet für mich Ermutigung, meine Arbeit mit allen meinen Kräften fortzusetzen. Dies gilt nicht nur für den Aufbau einer Orthodox-Theologischen Fakultät an der Ludwig-Maximilians-Universität München, sondern auch für die Verbreitung orthodoxen theologischen Schrifttums in Westeuropa. Beides dient meines Erachtens unmittelbar sowohl der Verständigung zwischen der Orthodoxen Kirche und den Westkirchen, als auch dem Austausch zwischen der Kultur und Geistesgeschichte in Ost und Südosteuropa auf der einen Seite und Deutschland bzw. Westeuropa auf der anderen Seite. Nur auf der Grundlage einer solchen religiös-kulturellen Annäherung kann auch die politische Einigung Europas gelingen und von Bestand sein.

Indem ich mich nochmals bedanke, komme ich nun zu meinem Vortrag

Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht

von Theodor Nikolaou, München

Die Kirche existiert kraft ihrer eucharistischen Dimension in erster Linie als Ortskirche, als die versammelte eucharistische Gemeinschaft. Daraus erwuchs in der Geschichte die Ortskirche auf Bistumsebene. Das Bistum ist somit die gewachsene, aber auch die grundlegende Form der Ortskirche. Der Vertreter par excellence dieser Ortskirche, des Bistums, ist der Bischof und die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels oder eines Staates stellt die Einheit der Ortskirchen, d. h. die Ortskirche im erweiterten Sinne, dar. Auf der Grundlage dieser ekklesiologischen Wahrheit ist die Orthodoxe Kirche in verschiedenen selbstständigen (autokephalen) Kirchen organisiert.

Die ekklesiologische Wahrheit, dass die Synode der Bischöfe einer Provinz bzw. eines größeren geographischen Sprengels oder eines Staates die Einheit der Ortskirchen - sprich der Ortskirche im erweiterten Sinne - darstellt, kam zum ersten Mal im Oströmischen Reich, dem „christlich gewordenen Reich griechischer Nation" (A. Heisenberg), d. h. in Byzanz, zur Geltung. Dort geschah dies mit einer gewissen Leichtigkeit, nicht nur, weil die Struktur und Organisation der Kirche als Ortskirche theologisch begründet ist, sondern auch, weil sie in Byzanz von Anfang an mit der "Vision"[1] von der Symphonie zwischen der Universalität des Staates und der Ökumenizität der Kirche vereinbar war. Gerade diese viel beschworene Symphonie, die insgesamt betrachtet eine zeitbedingte Vorstellung war, ermöglichte der Ortskirche auf Bistumsebene eine weitgehende Selbständigkeit und vermittelte gleichzeitig dem Ortsbischof als ihrem Vertreter par excellence das Gefühl, Mitglied des Episkopats in der Ökumene (οἰκουμένη = bewohnte Erde) zu sein. Dieses Gefühl fand auch konkreten Ausdruck in den großen Bischofsversammlungen, besonders jenen, die sich als "ökumenische Konzile bzw. Synoden" durchsetzten und die den Rahmen für das Verständnis der „christlichen Ökumene" gaben.

Eindrucksvoll wird diese Vision bereits in der Entstehungsphase des Oströmischen Reiches dokumentiert. Als Konstantin der Große nach seinem Sieg über Licinius im Jahr 324 als Alleinherrscher in Nikomedien eintraf, fand er die Kirche im Osten durch den arianischen Streit gespalten vor. Seine ursprüngliche Ansicht, dass es sich bei der Ursache der Spaltung um einen unbedeutenden Streitpunkt handelte[2], erwies sich als

[2] *Eusebios*, De vita Constantini 2, 58: *BEP* 24, 139: "διαλογιζομένῳ δή μοι τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν τούτων ἄγαν εὐτελὴς καὶ οὐδαμῶς ἀξία τῆς τοσαύτης φιλονικείας ἡ πρόφασις ἐφωράθη." *H. G. Opitz*,

Irrtum und musste sehr schnell der Erkenntnis weichen, dass die Angelegenheiten der Kirche für den Staat und seine Einheit von zentraler Bedeutung waren und darum besondere Beachtung erforderten. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses beschreibt der Kirchenhistoriker Eusebios[3], wenn auch ein wenig übertreibend, folgendermaßen: "Da ließ Konstantin die ökumenische Synode zusammentreten wie eine Streitmacht Gottes. Mit ehrerbietigen Briefen forderte er die Bischöfe allenthalben zu schneller Anreise auf. Er ließ es aber nicht bei dem blanken Befehl bewenden, sondern gab Anweisung, dass die Synodalen entweder die staatliche Post benützen konnten oder genügend Lasttiere gestellt bekamen. Als Versammlungsort war eine besonders geeignete Stadt bestimmt, die von der Νίκη (Nike, dem Sieg) ihren Namen hatte: Nikaia in Bithynien."

Die hier geschilderte Einberufung und der Ausgang dieses ersten Ökumenischen Konzils im Jahr 325 sind die Ouvertüre einer Gleichsetzung des Wirkungsfeldes von Staat und Kirche im Sinne, dass beide sich an demselben Menschen als Gläubigen und Bürger orientieren. Nach Eusebios "sprossen für die Menschen wie durch Gottes Zustimmung zwei Triebe des Guten gleichzeitig: Die Herrschaft der Römer und die fromme Lehre"[4]. Beides, Romanitas und Christianitas, sind Bestandteile der neuen religiös-politischen Vision. Nach dieser Vision, so wie derselbe Autor sie uns in idealisierender Weise überlieferte, verdankt Konstantin Gott seine königliche Würde und Gewalt (αἴτιον τῆς βασιλείας)[5] und er ist „eine Art Statthalter Gottes (οἱά τις μεγάλου βασιλέως ὕπαρχος)"[6], der die Aufgabe hat, „seine Untertanen seinem (sc. Gottes) Königreich passend vorbereitet zuzuführen"[7]. Nach den eigenen Worten ist der Kaiser der von Gott eingesetzte "Bischof für die Außenangelegenheiten" der Kirche (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός)[8]. Der Kaiser der damaligen Ökumene verwirklichte in der Tat von Anfang an eine radikal neue Haltung des Staates gegenüber der Kirche; von da an bis zum Fall von Konstantinopel im Jahr 1453 waren die Hingabe an die Kirche und die Beschäftigung mit ihr und der Theologie mehr oder minder Pflicht des Kaisers.

Die Kirche andererseits bewies, dass sie mit ihrer eschatologischen, an alle Menschen gerichteten Heilsbotschaft und ihrem synodalen Bewusstsein **die neue geistige**

Athanasius Werke, Bd. 3: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, Berlin und Leipzig 1934, (Nr. 17), S. 32.

[3] De vita Constantini 3, 6: *BEP* 24, 148.

[4] De laudibus Constantini 16: *BEP* 24, 273.

[5] De laudibus Constantini 1: *BEP* 24, 234 ff. Es gibt viele ähnliche Äußerungen auch aus späterer Zeit; vgl. Acta Conciliorum Oecumenicorum II, 1, 3: *Schwartz* 58: "Θεὸς τὸ βασιλεύειν ἡμῖν καὶ κρατεῖν τῶν ὅλων ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς οἰκουμένης καὶ εἰρήνῃ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν δικαίως δεδώρηται". *Agapeti*, Epistula ad Justinianun: *PG* 86, 1164 A: "ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας". Siehe auch *J. Karayannopoulos*, Konstantin der Große, *Historia* 5 (1956) 341 ff. *J. Straub*, Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt [2]1964. *Ders.*, Constantine as ΚΟΙΝΟΣ ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, *DOP* 21 (1967) 39 ff. *P. Christou*, Ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἱερεὺς εἰς τὸ Βυζάντιον, *Kleronomia* 3 (1971) 1 ff.

[6] De laudibus Constantini 3: *BEP* 24, 238.

[7] De laudibus Constantini 2: *BEP* 24, 236 τούτῳ τῷ θεῷ ... τοὺς ὑποχειρίους προσάγων ἐπιτηδείους πρὸς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν καθίστησιν

[8] De vita Constantini 4, 24: *BEP* 24, 183.

Kraft der Menschheit und speziell des neuen Reiches darstellte. Im Ansatz entstand somit Byzanz, das christlich geprägte Oströmische Reich.

Wenn in diesem Zusammenhang von der Entstehung des Oströmischen Reiches "im Ansatz" die Rede ist, so deshalb, weil hierzu zum einen auch die Gründung der Stadt Konstantinopel bzw. des Neuen Roms durch Kaiser Konstantin auf dem Boden des alten Byzanz gehört (Einweihung der Stadt am 11. Mai 330), welche eine "bewußte Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates"[9] darstellte. Zum anderen darf die Tatsache nicht übersehen werden, dass dieses christlich gewordene neue Römische Reich mit der Zeit die über den Osten hinaus weit verbreitete griechische Sprache und Kultur auch offiziell übernahm und nach der Spaltung zwischen Ost- und Westkirche sich mehr und mehr auf den Osten beschränken musste.

Die Neugründung des Römischen Reiches als eines christlichen Staates führte auch zu einer konkreten Bestimmung und Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche. Um dies zu verdeutlichen, müssen hier ein paar grundsätzliche Bemerkungen zu diesem Verhältnis angeführt werden: Staat und Kirche sind zwei verschiedene und voneinander unabhängige Größen. Die Kirche ist ein gottmenschlicher Organismus, deren ausschließliche Aufgabe die Rettung des „Volkes Gottes" ist. Bei dieser Aufgabe stützt sie sich auf göttliches, ewiges Recht. Der Staat als rein menschliches Gebilde nimmt dagegen seine Angelegenheiten durch gesetztes, vergängliches Recht wahr. Jeder Organismus regelt also das Eigene aufgrund eigener Gesetze. Die kirchlichen Gesetze werden im Lichte des Evangeliums und der heiligen Kanones verfasst, während den Rahmen für die staatlichen Gesetze die jeweilige Verfassung bietet.

Das zentrale Thema dieses Verhältnisses ist die Frage, **wie diese beiden Organismen zusammenleben können**, ohne dass der eine oder der andere seine Selbständigkeit aufgeben muss. Dies macht somit erforderlich, dass Staat und Kirche sich verständigen, zumal das Ziel beider der Dienst an den Menschen ist. Dieser Dienst ist jedoch ganz verschiedener Art und Ausrichtung: Erlösung des Menschen für die Kirche und geordnete und gerechte Gesellschaftsverhältnisse für den Staat. Weil gerade der Wirkungs- und Zuständigkeitsbereich für Staat und Kirche letzten Endes verschieden sind, ist es möglich, dass Zusammenstöße vermieden werden. Es genügt, dass die Kirche sich auf ihre kirchlichen und der Staat sich auf seine politischen Aufgaben auf der Basis der Nichteinmischung in die Angelegenheiten des anderen und der Achtung und Einhaltung der gegenseitig getroffenen Abmachungen beschränkt. Zwar darf man nicht übersehen, dass eine Regelung der Beziehungen der Kirche zum Staat oft nicht möglich ist, weil beispielsweise der Staat zuweilen feindlich gesinnt oder atheistisch ist. Ebenfalls ist eine Regelung nicht möglich, wenn der Staat eigene religiöse Vorstellungen hat. So wurden z. B. die Christen in den ersten Jahrhunderten der Geschichte der Kirche vor allem wegen der Verweigerung des Kaiserkultes verfolgt, auch wenn sie sich im Übrigen loyal verhielten. Die Kirche hat trotzdem ihren Auftrag zu erfüllen und muss sich bemühen, unabhängig von den äußeren Umständen das Richtige zu tun. Zu diesem Richtigen gehört auch der Umstand, dass sie ihre Vorstellungen den staatlichen Instanzen gegenüber kundtut, gegebenenfalls und mög-

[9] *B. Spuler*, Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt, Frankfurt ²1968, S. 171.

licherweise auf die Gesetzgebungsinstanzen Einfluss nimmt und sich überhaupt im Rahmen der bestehenden Gesetze für ihre Verwirklichung einsetzt (z. B. bei Fragen der Menschenrechte, der sozialen Gerechtigkeit, der Gentechnik etc.). Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hat die Kirche sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu wehren. Aber gleichzeitig muss sie, "wenn das Gebot Gottes nicht verhindert wird"[10], dem Staat gehorchen.

Anhand dieser Grundsätze und aus dem, was oben besonders über die religiöspolitische Vision im Oströmischen Reich gesagt wurde, definierte die orthodoxe Theologie und Kirche in Byzanz die für sie gewünschte und auch heute noch als theologisch richtig anerkannte Form der Beziehungen zwischen Staat und Kirche als **Synallilie (friedliches und geregeltes Miteinander) und als Gleichgewicht von Staat und Kirche, ein friedliches und geregeltes Miteinander unter Partnern** - im Griechischen wird sie als **συναλληλία** bzw. **ἁρμονία** oder **συμφωνία** bezeichnet. Nach der berühmten sechsten *Novella* des Kaisers Justinian vom Jahre 535 sind die größten Geschenke Gottes an die Menschen das Priestertum und das Königtum; während das Priestertum Gott dient, leitet das Königtum die menschlichen Angelegenheiten und trägt Sorge für sie; beides aber hat denselben Ursprung und „schmückt" das menschliche Leben, indem die Könige sich für die Würde der Priester einsetzen und die Priester für die Könige zu Gott beten. „Denn, wenn dieses (sc. das Priestertum) in jeder Hinsicht tadellos ist und freimütig vor Gott tritt, das andere aber (sc. das Königtum) richtig und angemessen den ihm übergebenen Staat ordnet, dann wird es eine gute Übereinstimmung (συμφωνία) sein, die dem Menschengeschlecht all das, was nützlich ist, schenkt" [11]. Die gleiche Sicht ist auch in der Epanagoge (Ἐπαναγωγὴ τῶν νόμων)[12], diesem für

---

[10] *Basileios der Große*, Moralia 79: *PG* 31, 860 B: "Ὅτι δεῖ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθαι, ἐν αἷς ἂν ἐντολὴ Θεοῦ μὴ ἐμποδίζηται".

[11] "Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα θεοῦ παρὰ τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας ἱερωσύνη τε καὶ βασιλεία, ἡ μὲν τοῖς θείοις ὑπηρετουμένη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρωπίνων ἐξάρχουσά τε καὶ ἐπιμελουμένη, καὶ ἐκ μιᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἑκατέρα προϊοῦσα, καὶ τὸν ἀνθρώπινον κατακοσμοῦσα βίον. ὥστε οὐδὲν οὕτως ἂν εἴη περισπούδαστον βασιλεῦσιν ὡς ἡ τῶν ἱερέων σεμνότης, εἴγε καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐκείνων ἀεὶ τὸν θεὸν ἱκετεύουσιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν ἄμεμπτος εἴη πανταχόθεν καὶ τῆς πρὸς θεὸν μετέχοι παῤῥησίας, ἡ δὲ ὀρθῶς τε καὶ προσηκόντως κατακοσμοίη τὴν παραδοθεῖσαν αὐτῇ πολιτείαν, ἔσται **συμφωνία** τις ἀγαθή, πᾶν εἴ τι χρηστὸν τῷ ἀνθρωπίνῳ χαριζομένη γένει": *R. Schoell und G. Kroll (Hgg.)*, Corpus Juris civilis, Bd. 3. Novellae, Berlin 1941, S. 35-36. Vgl. auch *D. Ed. Osenbrüggen*, Corpus juris civilis, Leipzig 1840, S. 34.

[12] Siehe besonders das Proömium sowie Titel 2 und 3: "Τίτλος δεύτερος: Περὶ Βασιλείας. α΄. Βασιλεύς ἐστιν ἔννομος ἐπιστασία, κοινὸν ἀγαθὸν πᾶσι τοῖς ὑπηκόοις .... β΄. Σκοπὸς τῷ βασιλεῖ τῶν τε ὄντων καὶ ὑπαρχόντων (sic) δυνάμεων δι' ἀγαθότητος ἡ φυλακὴ καὶ ἀσφάλεια, καὶ τῶν ἀπολωλότων δι' ἀγρύπνου ἐπιμελείας ἡ ἀνάληψις, καὶ τῶν ἀπόντων διὰ σοφίας καὶ δικαίων τροπαίων καὶ ἐπιτηδεύσεων ἡ ἀνάκτησις .... ε΄. Ἐπισημότατος ἐν ὀρθοδοξίᾳ καὶ εὐσεβείᾳ ὀφείλει εἶναι ὁ βασιλεύς ...". "Τίτλος τρίτος: Περὶ πατριάρχου, α΄. Πατριάρχης ἐστὶν εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος, δι' ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν. β΄. Σκοπὸς τῷ πατριάρχῃ, πρῶτον μὲν οὗς ἐκ θεοῦ παρέλαβεν εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι βίου διαφυλάξαι, ἔπειτα δέ, καὶ πάντας τοὺς αἱρετικοὺς κατὰ τὸ δυνατὸν αὐτῷ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν καὶ τὴν ἕνωσιν τῆς ἐκκλησίας ἐπιστρέψαι (...), ἔτι δὲ καὶ τοὺς ἀπίστους διὰ τῆς λαμπρᾶς καὶ περιφανεστάτης καὶ θαυμασίας αὐτοῦ πράξεως ἐκπλήττων μιμητὰς ποιῆσαι τῆς πίστεως. (...) η΄. Τῆς πολιτείας ἐκ μερῶν καὶ μορίων ἀναλόγως τῷ ἀνθρώπῳ συνισταμένης, τὰ μέγιστα καὶ ἀναγκαιότατα μέρη βασιλεύς ἐστι καὶ πατριάρχης διὸ καὶ ἡ κατὰ ψυχὴν καὶ σῶμα τῶν ὑπηκόων εἰρήνη καὶ εὐδαιμονία βασιλείας καὶ ἀρχιερωσύνης ἐν πᾶσι ὁμοφροσύνη καί συμφωνία.": *J. Zepi et P. Zepi (Hgg.)*, Jus Graeco-romanun, vol. II, Leges Imperatorum Isaurorum et Macedonum (2. Aufl., Nachdruck), Aalen 1962, 236 ff. Mehr über Symphonie vgl. *N. Milasch*, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, 2. Aufl., Mostar 1905. *M. St. Zankow*, Nation, Staat, Welt und Kirche im orthodoxen Osten als theologisches Problem, Sofia

die byzantinische Gesetzgebung wichtigen Dokument, zu finden. Danach kommt dem Kaiser nicht nur die Pflicht zu, sich für das Wohl der Bürger und die Ordnung im Staat zu sorgen, sondern er hat auch selber ein „hervorragender Zeuge der Rechtgläubigkeit und der Frömmigkeit zu sein", zumal er seine Gewalt Gott verdankt, wie in Anlehnung an Röm 13,1 von vielen byzantinischen Autoren betont wird[13]. Der Patriarch hat ebenfalls in Wort und Tat ein „lebendiges und beseeltes Bild Christi" zu sein. Vor allem hat er sich zum einen um den rechten Glauben und die Frömmigkeit der ihm anvertrauten Gläubigen und zum anderen um die vom Glauben abgefallenen (die Häretiker) und die Einheit der Kirche zu kümmern. „Da der Staat in Analogie zum Menschen aus Teilen und Gliedern zusammengesetzt ist, sind Kaiser und Patriarch die größten und notwendigsten Teile (sc. des Staates). Deshalb hängt der leibliche und der seelische Frieden und das Wohlergehen der Bürger **von der Einmütigkeit und Übereinstimmung in allem** (ἐν πᾶσι ὁμοφροσύνη καί συμφωνία) zwischen dem Königtum und dem Priestertum ab."

Es ist jedoch bekannt, dass dieses für die Kirche insgesamt und die Orthodoxie insbesondere „tatsächlich beste"[14] System der Beziehung von Staat und Kirche nicht immer und überall praktiziert wurde und wird. Was die Gestaltungsmöglichkeiten des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche angeht, kennt die Kirchengeschichte - vereinfacht gesagt - außer

der Synallilie noch folgende drei Modelle:
Herrschaft der Kirche über den Staat (Papocäsarismus)
Herrschaft des Staates über die Kirche (Cäsaropapismus oder Staatskirchentum) und
Trennung von Staat und Kirche.

Das Modell der **Trennung von Staat und Kirche** bzw. Religion wird bekanntlich erst in den letzten Jahrhunderten - nicht zuletzt im Zuge der Aufklärung - zunehmend

---

1937. *Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für Praktisches Christentum (Hg.),* Kirche, Staat und Mensch. Russisch - orthodoxe Studien, mit Beiträgen von *N. Alexejev u.a.*, Genf 1937. *M. St. Zankow*, 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. *G. Kolias*, Ἐκκλησία καὶ αὐτοκράτωρ εἰς τὸ Βυζάντιον, Athen, 1959. *Meletios, Metr. von Kythira*, Ἐκκλησία καί Πολιτεία, Ἀθήνα 1962. *Chr. Androutsos,* Ἐκκλησία καί Πολιτεία ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξων, Θεσ/νίκη ²1964. *K. Mouratidis,* Σχέσις Ἐκκλησίας καί Πολιτείας, Athen 1965. *J.Karmiris,* Ὀρθόδοξος Ἐκκλησιολογία. Δογματικῆς Τμῆμα Ε΄, Athen 1973, S. 705-757. *J. Kalogirou,* Ἔνοια τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ὀρθοδοξίας ἐν σχέσει πρός τάν ἐθνικάς αὐτοκεφάλους Ἐκκλησίας, *EEThSTh* 19 (1974) 179-254 (mit Zusammenfassung in Deutsch). *Stanley S. Harakas,* Church and State in Orthodox Thought, *Greek Orthodox Theological Review* 27 (1982) 5-11. *A. M. Wittig,* Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehungen zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977, (Das östliche Christentum, N.F. 37), Würzburg 1987, S. 48 ff. *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. *John H. Erickson,* The Challenge of our Past. Studies in Orthodox Canon Law and History, New York 1991. *Th. Nikolaou,* Mauers Einfluß auf die griechische Kirchenpolitik, in: Bayerns Philhellinismus, (*VIOTh* 1), München 1993, S. 47-67. *Th. Zissis,* Ἐκκλησία καί πολιτεία. Χωρισμός ἤ συναλληλία, *Θεοδρομία* 1(1999), Heft 4, S. 23-37.

[13] Vgl. z. B. *Agapetos Diakonos,* Capita admonitoria 61 und 68: *PG* 86, 1181 D-1184 CD. *Basileios I.,* Paraenesis ad Leonem filium: *PG* 107, XXV CD. *Nikephoros Blemmides,* Oratio de regis officiis 12: *PG* 142, 648 C. *Theophylaktos von Ochrid,* Institutio regia 2,12: *PG* 126, 273 D-276 A.

[14] *Nikodimos (Vallindras),* Ζητήματα ἐκκλησιαστικῆς δεοντολογίας. Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, *Ἐκκλησία* 44 (1967) 484.

diskutiert und setzt sich mehr und mehr durch. Dies ist inzwischen auch in mehreren Ländern mit überwiegend orthodoxer Bevölkerung der Fall, vor allem bei denjenigen, die im vergangenen Jahrhundert unter dem Joch des Kommunismus gelebt haben und dieses Modell zwangsweise übernehmen mussten. Trotz dieser Entwicklung bleibt die Synallilie für die orthodoxe Theologie und Kirche das zweifellos richtige Modell. Allerdings auf die Zukunft bezogen und unter demokratischen Verhältnissen wird Synallilie in der Regel konkret so viel wie enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. Religion heißen. Also, keine Synallilie im klassischen Sinne, etwa auf der Grundlage der oben erwähnten byzantinischen „Vision", sondern des geregelten Miteinander, wie etwa dies auch heute z. B. in der Bundesrepublik Deutschland praktiziert wird. Damit will ich andeuten, dass die Zukunft aller Voraussicht nach dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche gehört, aber eine Trennung, die den Nutzen des Bürgers, der gleichzeitig Mitglied der Kirche bzw. einer religiösen Gemeinschaft ist, nicht aus den Augen verliert. Damit hätten wir eine Art Mischung der beiden Modelle: Synallilie und Trennung von Staat und Kirche. Dass eine solche Mischung sich mit der Zeit höchst wahrscheinlich überall durchsetzen wird, dafür sprechen nicht nur die Demokratie und die zunehmend pluralistisch zusammengesetzten Gesellschaften von heute, sondern auch die Tatsache, dass das Modell der Synallilie oft und allzu gerne von den Politikern (und gelegentlich auch von kirchlichen Amtsträgern) missbraucht wird. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass einige orthodoxen Theologen und Bischöfe (z. B. in Griechenland) immer wieder die Trennung von Staat und Kirche als die bessere Lösung propagieren.

Die Gestaltungsmöglichkeiten **Herrschaft der Kirche über den Staat und Herrschaft des Staates über die Kirche** waren dagegen das Ergebnis eines langwierigen Prozesses der Westkirche. Zunächst galt selbstverständlich auch für sie, d. h. konkret auch für den Bischof von Rom, das Prinzip der Synallilie bzw. der Selbständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt wie in Byzanz, zumal das Alte Rom politisch über längere Zeit zum Oströmischen Reich gehörte. Das Prinzip der Selbständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt für die Kirche im Westen des Römischen Reiches geht beispielsweise eindeutig aus den Äußerungen zweier wichtiger Vertreter und Theologen des 4. Jh.s, der Bischöfe Hosius von Córdoba (+358) und Ambrosius von Mailand (+397), hervor. In seinem Brief von 356 schreibt Hosius[15] an Konstantios, den Sohn von Konstantin dem Großen: „Mische dich in die kirchlichen Angelegenheiten nicht ein, und befehle uns nicht darüber, sondern lerne eher diese (sc. die kirchlichen Angelegenheiten) von uns. Dir hat Gott das Königtum übergeben, uns hat er die Angelegenheiten der Kirche anvertraut. So wie derjenige, der dir deine Herrschaft heimlich entwendet, dem anordnenden Gott widerspricht, befürchte so, dass du eines großen Verbrechens schuldig wirst, wenn du die Angelegenheiten der Kirche an dich ziehst. ‚Gebt', steht geschrieben, ‚dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott

[15] Der Brief ist erhalten bei *Athanasios dem Großen*, 44: *BEP* 31, 266 (*PG* 25, 745 D): „μὴ τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ ἐκκλησιαστικά, μηδὲ σὺ περὶ τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλὰ μᾶλλον παρ' ἡμῶν σὺ μάνθανε ταῦτα. Σοὶ βασιλείαν ὁ θεὸς ἐνεχείρησεν, ἡμῖν τὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καὶ ὥσπερ ὁ τὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ, οὕτω φοβήθητι, μὴ καὶ σὺ τὰ τῆς ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἕλκων ὕπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένῃ. ‘ἀπόδοτε', γέγραπται, ‘τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ' (Mt 22, 21)".

gehört". Auch für Ambrosius galt, dass in der Kirche die Bischöfe über den Kaiser urteilen und nicht der Kaiser über die Bischöfe und dass der Kaiser in der Kirche nicht über der Kirche steht[16]. Derselbe Bischof hat, nach einem Bericht des Kirchenhistorikers Sozomenos[17], den Kaiser Theodosios I. (379-395) aus dem Altarraum hinter die Schranken zu den Laien verwiesen und von ihm wegen eines Blutvergießens in Thessaloniki öffentliche Buße verlangt. Eindeutiger ist die einschlägige Meinung des römischen Bischofs Gelasius, der 494 an Kaiser Anastasios I. schrieb, dass es zwei Gewalten gibt, die „heilige Autorität der Priester" (auctoritas sacrata pontificum) und die „königliche Macht" (regalis potestas), die sich - was für das Prinzip der Synallilie von entscheidender Bedeutung ist - gegenseitig unterzuordnen haben[18].

Aber dieses Prinzip von der Selbstständigkeit kirchlicher und politischer Gewalt und ihrer gegenseitigen Unterordnung erfuhr im Westen im Laufe der Zeit nicht zuletzt unter dem Einfluss des heiligen Augustin eine andere Entwicklung. In Entsprechung seiner dualistischen Vergangenheit unterschied Augustin in seinem bedeutenden Werk *De civitate Dei* zwischen der Civitas Dei (dem „Gottesstaat") und der Civitas terrena (dem Staat auf Erden, zu dem alle Bösen gehören = „Teufelsstaat"). Gerade diese Unterscheidung hat nämlich mit dazu beigetragen, dass der Staat schließlich abgeschafft wurde, während die Kirche als die alleinige „richtig" organisierte und von Gott gewollte Macht die politische Gewalt mit übernommen hat. Insbesondere nachdem die weltliche Gewalt im Westen nicht mehr präsent war, hat der Bischof von Rom angefangen, auch die weltliche Gewalt für sich in Anspruch zu nehmen. Man verfolgt diese Entwicklung ganz genau z. B. in den pseudo-isidorischen Dekretalien mit ihrem enormen Einfluss während des Mittelalters[19] und vor allem in der Verbreitung der „Zweischwertertheorie"[20] seit dem 11. Jahrhundert und im Investitur-Streit mit seinem bekannten Ausgang. Ihren Höhenpunkt fand sie wohl in der Bulle „Unam sanctam", die Papst Bonifaz VIII. am 18. November 1302 erließ: „Dass dieser (sc. der eine Hirte der Kirche, d. h. der Papst) über zwei Schwerter zu verfügen hat, ein geistliches und ein weltliches, das lehren uns die Worte des Evangeliums (Lk 22,38; Mt 26,52) ... Beide Schwerter hat die Kirche in ihrer Gewalt, das geistliche und das weltliche. Dieses aber ist **für** die Kirche (*pro* ecclesiae) zu führen, jenes **von** ihr (*ab* ecclesiae). Jenes gehört dem Priester; dieses ist zu führen von der Hand der Könige

---

[16] *Ambrosius,* Epist. 21,4: *PL* 16, 1046 A:"... in causa, inquam, fidei episcopos solere de imperatoribus Christianis, non imperatores de episcopis judicare". Sermo c. Auxantium 36: *PL* 16, 1061 B: "Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est". Siehe dazu *H. Rahner,* Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, S. 150-184. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist auch die Meinung von *Maximos dem Bekenner* (Relatio motionis 5: *PG* 90, 117 CD), dass in der Kirche der Kaiser zu den Laien zählt. Als Beweis dafür erwähnt er, dass während der Darbringung nach den Bischöfen, Priestern und Diakonen des Kaisers gedacht wird.

[17] Kirchengeschichte 7, 25: *PG* 67, 1493 f. Vgl. auch *Ambrosius,* Epist 51: *PL* 16, 1209 ff. De obitu Theod 28-34: *PL* 16, 1459 A.

[18] *H. Denzinger - A. Schönmetzer (Hgg.),* Enchiridion symbolorum et definitionum ..., Freiburg u. a. [36]1965, S. 120 (347). Vgl. auch *P. Charanis,* Church and State in the Later Roman Empire, (Byzantine Texts and Studies, 11) Thessaloniki [2]1974, 51.

[19] Vgl. *H. Fuhrmann,* Einfluß und Verbreitung der pseudo-isidorischen Fälschungen, 3 Bde, Stuttgart 1972-74.

[20] Insbesondere geht diese Theorie auf *Bernhard von Clairvaux* zurück (De consideratione ad Eugenium III., l. IV, c. 3: *PL* 182, 776 C).

und Ritter, aber nur wenn und solange der Priester es will ...; die weltliche Macht muss sich der geistlichen fügen"[21]. Parallel zu dieser theokratischen Auffassung, gemäß derer der Papst als Nachfolger Petri über beide Schwerter verfügte und die Einheit der Welt verkörperte, entstand der Kirchenstaat (nach 1929 als „Staat der Vatikanstadt" bekannt), der mit seinen Konkordaten und seinen diplomatischen Beziehungen zu anderen Staaten als Überbleibsel des verwirklichten „Papocäsarismus" auch heute noch existiert und somit eine theologisch fragliche Entwicklung dokumentiert.

Im Gegensatz zu dieser theokratischen Auffassung der Kirche von Rom setzte im Mittelalter die imperiale Deutung der Zweischwertertheorie an der Ranggleichheit beider Gewalten an und betonte, dass Gott das weltliche Schwert unmittelbar dem Kaiser verliehen hat. Daraus ergab sich besonders nach der Reformation die der hierokratischen Auffassung entgegengesetzte Theorie des Staatskirchentums und des Territorialismus der Könige und Fürsten (Cäsaropapismus). Dies bedeutet, dass die Religion bzw. Konfession eines Territoriums vom politischen Herrscher des betreffenden Gebiets bestimmt wurde, wie es im Augsburger Religionsfrieden (1555) und im Westfälischen Friedensvertrag (1648) festgelegt wurde (cuius regio, eius religio). Diese eher geschichtlichen Feststellungen bezüglich des Verhältnisses von Staat und Kirche für die Römisch-Katholische Kirche und den Protestantismus müssen heute differenziert[22] betrachtet werden.

Im Gegensatz zu der theokratischen Auffassung im Römischen Katholizismus und dem Prinzip des Territorialismus im Protestantismus wurde in Byzanz **die Existenz, zweier selbstständiger und gleichberechtigter Gewalten**, des Kaisers für den Staat und des Patriarchen für die Kirche, durchgehend - zumindest theoretisch - als Gottes Werk betrachtet. Aufgrund dieser prinzipiellen Einstellung trat die orthodoxe Theologie und Kirche in Byzanz für eine reibungslose Durchführung des Prinzips des geregelten Gleichgewichts (der Synallilie) ein. Es ist deshalb eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergangenheit durch den im Westen gebildeten Begriff des "Cäsaropapismus"[23] beschrie-

---

[21] *H. Denzinger - A. Schönmetzer (Hgg.)*, Enchiridion symbolorum et definitionum ..., Freiburg u. a. [36]1965, S. 280 (873).

[22] Für die Römisch-Katholische Kirche vgl. die Entscheidung des II. Vaticanum „Gaudium et Spes", Art. 76, in: *LThK*, Bd. 14, Freiburg u.a. 1968, S. 259 ff. Für den Protestantismus genügt in diesem Zusammenhang der Hinweis zum einen auf die dort eingebürgerte Ansicht, dass die gemeinsame Natur des Menschen die Grundlage für die politische Ordnung bildet, und zum anderen der Hinweis auf die Lehre Luthers von den zwei Regimenten bzw. auf die Lehre der Bekenntnisschriften mit ihrer Unterscheidung zwischen der potestas ecclesiastica und der potestas civilis (siehe hierzu *G. Wenz*, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung, Bd. 2, Berlin - New York 1998, S. 437 ff. *W. Pannenberg*, Staat und Kirche, *zur debatte* Sept.-Dez. 2000, S. 6). Trotzdem muss man im Rahmen des weiteren Protestantismus eine Vielfalt theologischer Ansichten feststellen, die z. B. das Verständnis der Königin von England als das Haupt der Anglikanischen Kirche heute noch zulässt.

[23] Besonders massiv wird Byzanz Cäsaropapismus vorgeworfen z. B. von *G. Podskalsky*, Cäsaropapismus, in: *LMA* Bd. 2, Sp. 1366. Selbst orthodoxe Theologen haben den Begriff verwendet; vgl. *B. Stephanidis*, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία, Athen [2]1959, S. 136, der aber den Ausdruck durch die an sich richtige Bemerkung relativiert, dass der Cäsaropapismus "den Personen und den Umständen entsprach und mal stärker mal leichter ausgeübt wurde". *Ham. Alivisatos*, Kirche, Staat und Gesellschaft in orthodoxer Sicht, *Lutherische Rundschau* 9 (1959) 179. Vgl. weitere Stimmen orthodoxer Theologen sowohl in derselben Richtung (des

ben wurde und wird. Denn die Existenz zweier gleichberechtigter Gewalten wurde auch von den Kaisern selbst immer wieder anerkannt und gewürdigt: Die oben angeführte Auffassung bei Eusebios über Kaiser Konstantin als den von Gott eingesetzten „Bischof für die Außenangelegenheiten" der Kirche lässt sich beispielweise trotz oder gerade wegen ihrer Eigenart nicht ohne Weiteres als Ausdruck des Cäsaropapismus deuten. Abgesehen davon ist diese Auffassung durch die Aussage im selben Zusammenhang zu ergänzen, dass die Bischöfe „für die inneren Angelegenheiten der Kirche"[24] zuständig sind. Einer Deutung in der Richtung des Cäsaropapismus widerspricht z. B. auch die Ansicht des Kaisers selbst, dass „alles, was in den heiligen Synoden der Bischöfe getan wird, sich auf den göttlichen Willen bezieht"[25]. Außerdem sind in diesem Sinne nicht nur die zitierten Gesetzestexte der Novella von Justinian (527-565) und der Epanagoge von Kaiser Basileios I. (867-886) zu verstehen, sondern auch die Bestimmung von Kaiser Justinian über die Äquivalenz von staatlichen Gesetzen und kirchlichen Kanones: „Auch unsere Gesetze wollen, dass die göttlichen Kanones nicht weniger als die Gesetze selbst gelten; bezüglich der Kanones bestimmen wir, dass das, was darin gemeint ist, so gilt, als ob es in den politischen Gesetzen geschrieben wäre"[26]. Schließlich sei hier die einschlägige Äußerung von Kaiser Johannes Tzimiskes (969-976) bei der Erhebung von Basileios I. zum Patriarchen angeführt: Außer der ursprünglichen, höchsten Macht, dem einzigen Gott, der alles ins Leben gerufen hat, „kenne ich in diesem Leben auf Erden zwei Gewalten, das Priestertum und das Königtum. Der ersten Gewalt (sc. dem Priestertum) hat der Schöpfer Gott die Fürsorge für die Seelen übertragen, der zweiten (sc. dem Königtum) die Führung der Leiber anvertraut. Wenn keine dieser Gewalten sich mangelhaft erweist, machen sie einen ganzen und vollständigen Organismus aus."[27]

Neben diesen eindeutigen Plädoyers der politischen Instanz für die Synallilie zählt für unser Thema insbesondere die Auffassung der Kirche in Byzanz selbst. Auch wenn es Vertreter der Kirche gegeben hat, welche gelegentlich die Einmischung des Staates herbeiführten, hat die Kirche das Bewusstsein ihrer Selbständigkeit vielfältig und wiederholt zum Ausdruck gebracht. Diese Autonomie wurde geltend gemacht vor allem im Hinblick:

erstens auf die Rechtgläubigkeit ihres Dogmas,
zweitens auf die Gestaltung ihres liturgischen Lebens und
drittens auf ihre Verwaltung auf der Grundlage des synodalen Systems.

Einen ausgezeichneten Beweis für die von der Kirche beanspruchte Eigenständigkeit liefert z. B. der dritte Kanon des siebten Ökumenischen Konzils (787), nach dem ein Bischof, Priester oder Diakon abgesetzt und exkommuniziert wird, wenn er mit

---

Cäsaropapismus) als auch solche, die sich für die Synallilie in Byzanz aussprechen, bei *Phil. Spyropoulos*, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, (Diss.), Freiburg 1981, S. 21 mit Anm. 18.

[24] *Eusebios*, De vita Constantini 4, 24: *BEP* 24, 183: "ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας".

[25] *Eusebios*, De vita Constantini 3,20: *BEP* 24, 154: "πᾶν γὰρ ὅτι δᾶν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττηται, τοῦτο πρὸς τὴν θείαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν."

[26] Cod. Just. 1, 3, 45: "τοὺς δὲ θείους κανόνας οὐκ ἔλαττον τῶν νόμων ἰσχύειν καὶ οἱ ἡμέτεροι βούλονται νόμοι, θεσπίζομεν κρατεῖν μὲν ἐπ' αὐτοῖς τὰ τοῖς ἱεροῖς δοκοῦντα κανόσιν, ὡς ἂν εἰ καὶ τοῖς πολιτικοῖς ἀναγέγραπτο νόμοις....". Vgl auch Novella 137 vom Jahr 545: *R. Schoell und G. Kroll (Hgg.)*, Corpus Juris civilis, Bd. 3. Novellae, Berlin 1941, S. 695.

[27] *Leon Diakonos*, Historia VI,7: *K. B. Hase* (*CSHB* 1828), S. 101-102.

Hilfe weltlicher Machthaber zu diesem Amt gelangt ist. Dieser Kanon wiederholt im Grunde mehrere Kanones gleichen Inhalts, deren Existenz die lange und feste einschlägige Tradition der Theologie und Kirche beweist[28].

Es ist deshalb - dies möchte und muss ich wiederholen - eine grobe Vereinfachung und Entstellung, wenn das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz vor allem in der Vergangenheit durch den im Westen gebildeten Begriff des „Cäsaropapismus" beschrieben wurde und wird oder der byzantinische Kaiser als „Oberhaupt der Kirche" gedeutet wird[29]. Dass der Begriff des Cäsaropapismus auf die Beziehung zwischen Staat und Kirche in Byzanz falsch angewandt wird, wird heute von führenden Byzantinisten unmissverständlich anerkannt. Dafür reichen hier folgende Belege aus:

Henry Grégoire[30]: „Wir haben schon gesagt, dass nichts unrichtiger ist als der gemeinhin gegen der Byzantinischen Kirche erhobene Vorwurf des Cäsaropapismus, daß sie sich in knechtischem Gehorsam den Befehlen des Kaisers untergeordnet habe - auch in der religiösen Sphäre. Zwar interessierte sich der Kaiser stets auch für religiöse Angelegenheiten; er bemühte sich, die Einheit des Dogmas zu bewahren oder auch anzuordnen, aber wie wir gesehen haben, wurden seine Ansprüche keineswegs immer untertänig anerkannt."

Hans-Georg Beck[31]: „Da es in Byzanz keine geschriebene Reichsverfassung gab, aber auch das kanonische Recht das Verhältnis zwischen Kaiser und Kirche nie grundsätzlich klärte ..., so reduziert sich das Problem von selbst zu einer Frage der Grundsätze und zu einer Personalfrage. Bei ersterer ist zu beachten, dass im theologischen und staatlichen Denken der Byzantiner Staat und Kirche keine getrennten oder auch nur trennbare Institutionen sind, sondern Erscheinungsweisen ein und derselben Christenheit, Erscheinungsweisen, die nicht ohne einander denkbar sind. So ist die Idee einer Zweigewaltenlehre in Byzanz nicht denkbar."

Peter Schreiner[32]: „Das Verhältnis zwischen Kirche und K(aiser) sowie der Einfluß der Kirche auf den K(aiser) bilden die speziell byz(antinische) Komponente, die das

---

[28] Vgl. die Kanones 3 und 12 des vierten ökumenischen Konzils; Kanon 10 des siebten ökumenischen Konzils; Kanones 6, 30, 81 und 83 der Apostel; Kanon 12 des Konzils von Antiochien und Kanon 11 des Konzils von 861. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist die Meinung von *Demetrios Chomatenos,* Bischof von Ochrid (Anfang des 13. Jh.s): *K. Rhalles - M. Potles,* Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 5, Athen 1852 [Nachdruck 1966], S. 429. Chomatenos unterstreicht zwar die Tatsache, dass priesterliche Handlungen dem Kaiser absolut untersagt und ausschließlich den Bischöfen vorbehalten sind. Gleichzeitig gesteht er aber den Kaisern „hohepriesterliche" Pflichten unter der Voraussetzung zu, dass sie gemäß den Gesetzen und den Kanones handeln. Unter solchen Pflichten führt er als Beispiel u. a. die Erhebung eines Bistums zu Metropolie an.

[29] So z. B. neulich *J. Hoffman* in seiner Rezension des Buches *G. Grimm u. Th. Nikolaou (Hgg.),* Bayerns Philhellenismus, (*VIOTh* 1), München 1993, in: *Ostkirchliche Studien* 46 (1997) 69, der mit Hinweis auf den Artikel von *G. Wirth,* Byzantinisches Kaisertum, in: *LThK* Bd. 5, ^{3}1996, Sp. 1132-1134, von „der Oberaufsicht des byzantinischen Kaisers über die Kirche bzw. seiner Stellung über der kirchlichen Hierarchie" spricht.

[30] Die Byzantinische Kirche, in: *N. H.* Baynes *u. H. St. L. B. Moss,* Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 175.

[31] Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München ^{2}1977, S. 36.

[32] Kaiser, Kaisertum, II. Byzanz, in: *LMA* Bd. 5, (Studienausgabe 1999), Sp. 854.

byz(antinische) Kaisertum vom röm(ischen) unterscheidet. Von der Genese her war die Kirche als Institution ein Teil des Staates und dem K(aiser) kam eo ipso ein Aufsichtsrecht zu, das jedoch nie liturg(ische) und nur teilw(eise) dogmat(ische) Belange berührte. Der Ausdruck Cäsaropapismus ist von der hist(orischen) Entwicklung her unberechtigt, und der K(aiser) stand nicht über dem Kanon. Trotz des von der chr(istlichen) Rhetorik entwickelten Gottesgnadentuns kamen dem Kaiser nie priesterl(iche) Rechte zu. Seit dem 7. Jh. versucht auch die Kirche, in den Interessenbereich des K(aiser)s einzudringen und ihn im Rahmen der kirchlichen Repräsentation zu verpflichten. So wird die Krönung durch den Patriarchen (obwohl staatsrechtl[ich] nicht relevant) obligator(isch), ihre Durchführung in der Patriarchalkirche (Hagia Sophia) zur Regel[33] und die Teilnahme des K(aiser)s an kirchlichen Zeremonien zur Pflicht. Die Einengung des kais(erlichen) Ermessensspielraumes durch die Kirche wird im Laufe der Jahrhunderte immer deutlicher."

Selbstverständlich gab es, wie oben angeführt, Zusammenstöße zwischen staatlichen und kirchlichen Machtträgern. Aber es waren Zusammenstöße von konkreten Personen und Machtträgern aus einem konkreten Anlass, nicht jedoch von den Einrichtungen selbst bzw. von einer von einem System vorgeschriebenen Einstellung. Dass der Kaiser in solchen Fällen am längeren Hebel saß und sich in Konfliktfällen, aber auch in der alltäglichen politischen Wirklichkeit nicht immer nach der Theorie der Synallilie richtete, dies braucht man nicht extra zu erwähnen. Im Gegenteil waren seine Einmischungen in die Angelegenheiten der Kirche sehr häufig und nicht unerheblich, wie z. B. das Faktum beweist, dass 36 der 122 Patriarchen, die zwischen 379 und 1451 gewählt wurden, aufgrund kaiserlichen Druckes von ihrem Amt zurücktreten mussten[34]. Aber die Kirche - und darauf kommt es meines Erachtens an - distanzierte sich in solchen kritischen Fällen immer wieder von der obengenannten religiöspolitischen Vision und folgte den eigenen Prämissen. Außerdem beeinträchtigt der eventuelle Missbrauch keineswegs die Richtigkeit eines Prinzips, so dass A. V. Kartaschov[35] mit Recht betonen kann: „Allein ‚abusus non tollit usum'. Durch den bloßen Hinweis auf Sünden und Fehlschläge wird ein System wesentlich nicht erschüttert."

---

[33] Vor der Krönung wurde ein Protokoll angefertigt, das der neue Kaiser unterschrieb und dem Patriarchen übergab. Darin waren außer dem Glaubensbekenntnis auch das Bekenntnis des Kaisers enthalten, dass er die „apostolischen und göttlichen Traditionen, aber auch die Anordnungen und Entscheidungen der sieben ökumenischen Synoden und der Lokalkonzile sowie die Privilegien und Gebräuche der heiligsten großen Kirche Gottes" akzeptierte und bestätigte. Die erste Krönung eines Kaisers durch den Patriarchen war die von Leon I. durch den Patriarchen Anatolios und erfolgte im Jahr 457. Vgl. *G. Kolias*, Ἐκκλησία καὶ αὐτοκράτωρ εἰς τὸ Βυζάντιον, Athen, 1959, S. 38-39.

[34] *E. Herman*, The Byzantine Empire. Government, Church and History, in: Cambridge Medieval History IV, 2, Cambridge 1967, S. 109. Mit Recht bemerkt *John Meyendorff*, The Byzantine Legacy in the Orthodox Church, Crestwood, New York, 1982, S. 15, dass dieser Wechsel "in the context of the permanent instability of the imperial office itself" verstanden werden muss. Es hat allerdings auch Fälle von Einmischungen seitens der Patriarchen in die staatlichen Angelegenheiten gegeben. Patriarch Michael I. (Kerullarios) hielt beispielsweise den Kaiser Isaak Komnenos "für seine Kreatur": *Fr. Tinnefeld*, Michael I. Kerullarios, Patriarch von Konstantinopel (1043-1058). Kritische Überlegungen zu einer Biographie, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 39 (1989) 121.

[35] Die Kirche und der Staat, in: *Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum (Hg.)*, Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien, Genf 1937, S. 82.

Die orthodoxe Theologie und Kirche bekennt sich zu dem Prinzip des Gleichgewichts, weil seine Prämissen sich einerseits aus der Heiligen Schrift ergeben: Beispielsweise aus Mt 22, 21: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." Apg 5, 29: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen." (vgl. auch Röm 12, 2). Röm 13, 1: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt." (vgl. auch Joh 18, 36 ff.). Aus diesen Stellen, besonders aus Mt 22, 21, ergibt sich, dass derselbe einzelne Mensch als Gläubiger und Bürger konkrete Pflichten Gott und dem Staat gegenüber hat. Er muss diesen Pflichten genügen und hat demnach zwischen diesen unterschiedlichen Pflichten eine Art persönliche Symphonie zu schaffen. Dies gilt entsprechend auch für die Gemeinschaft der Gläubigen als ganzes in einem organisierten Staat. Sie hat sich im Interesse der Gläubigen mit dem Staat zu verständigen und sich für ihr eigentliches religiöses Ziel vorbehaltlos einzusetzen.

Andererseits sind die Prämissen des Prinzips der Symphonie fester Bestandteil der kirchlichen Tradition, wie die oben angeführten Kanones eindeutig beweisen, aber auch einige Kirchenväter nachdrücklich unterstreichen. Nach Johannes Chrysostomos[36] stammen die staatliche und die kirchliche Gewalt direkt von Gott und „die Kraft der Märtyrer hat die Trennlinie zwischen Priestertum und Königtum gezeigt; ... sie hat den Königen beigebracht, ihre Vollmacht nicht über das ihnen von Gott eingeräumte Maß auszudehnen". Noch klarer formuliert seine Position Johannes Damaskenos[37]: „12. Es ist nicht die Angelegenheit der Könige, in der Kirche Gesetze zu erlassen. ... Den Königen obliegt die Ordnung im Staat, den Priestern und den Lehrern aber die kirchlichen Angelegenheiten. 16. Ich lasse mich nicht davon überzeugen, dass die Kirche durch königliche Verordnungen verwaltet wird, sondern (sc. sie wird verwaltet) durch die väterlichen Traditionen, die geschriebenen und ungeschriebenen." Und Theodoros Studites setzt diese Tradition fort und vertritt fest die Meinung, dass „die kirchlichen Angelegenheiten den Priestern und Lehrern gehören, während dem Kaiser die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten obliegt"[38]. Der Gehorsam dem Staat gegenüber, der sich aus diesen Prämissen ableitet, gilt darum in der Regel nur dann, „wenn das Gebot Gottes nicht verhindert" wird, wie bereits erwähnt wurde. Dies umso mehr, wenn man bedenkt, dass das Gebot Gottes, dem die Kirche treu zu bleiben hat, ein breitgefächerter Begriff ist und auch- wie bereits erwähnt - z. B. die Frage nach der Beachtung der Menschenwürde und -rechte oder nach der sozialen Gerechtigkeit umfasst. Bei Einmischungen des Staates in kirchliche Angelegenheiten hatte die Kirche nach diesem Grundsatz zu handeln und Ungehorsam zu üben, insbesondere dann, wenn der

---

[36] De s. Babyla, contra Julianum et gentiles 22: *PG* 50, 570-1: "ἡ τῶν μαρτύρων ἰσχὺς ... ἔδειξεν ὅσον ἱερωσύνης καὶ βασιλείας τὸ μέσον, ... ἐπαίδευσε τοὺς βασιλεῖς μὴ πέρα τοῦ δοθέντος αὐτοῖς παρὰ τοῦ Θεοῦ μέτρου τὴν ἐξουσίαν προάγειν".

[37] De imaginibus 2, 12 und 16: *PG* 94, 1296 C und 1304 A.

[38] *Michael Monachus*, Vita ... Theodori praepositi Studitarum 34: *PG* 99, 181 D: "τὰ τῶν Ἐκκλησιῶν τοῖς ἱερεῦσιν ἀνήκει καὶ διδασκάλοις, βασιλεῖ δὲ ἡ τῶν ἔξω πραγμάτων ἀνεῖται διοίκησις." Vgl auch *Theodoros Studites*, Epist. CXXIX (25): *PG* 99, 1417 C: Die Entscheidung über die Dogmen der Kirche obliegt ausschließlich den fünf Patriarchen (Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem). Die Könige und Kaiser haben hierbei nur „mitzuhelfen und mitzubestätigen" (Βασιλέων δὲ καὶ ἡγεμόνων τὸ συνεπικουρεῖν καὶ συνεπισφραγίζειν τὰ δεδογμένα).

rechte Glaube tangiert war. Der Kaiser besaß in Fragen des Glaubens keine „Unfehlbarkeit" und seine Orthodoxie unterlag voll und ganz der Beurteilung der Kirche. Die Kirchenväter, schreibt Maximos der Bekenner[39], „haben es vorgezogen, eher verfolgt zu werden und zu sterben als zu schweigen", wenn es um den rechten christlichen Glauben ging; „... kein König hat die gotttragenden Väter jemals durch Kompromissvorschläge zur Zustimmung zu den von ihnen (sc. den Königen) vertretenen Irrlehren bewegen können"; die Väter waren der festen Überzeugung, „dass die Suche und die Entscheidung über die Dogmen des Heils die Angelegenheit der katholischen Kirche ist", und nicht des Kaisers.

Einige Kaiser, die sich für die Irrlehre entschieden, wurden deshalb von der Kirche anathematisiert: So z. B. Konstantios (337-361), Leon III. (717-741), Konstantin V. (741-775) und Michael VIII. (1250-1282); andere wiederum, die sich bemüht haben, der Kirche Häresien aufzuzwingen, haben dies nicht erreicht: Von Konstantin dem Großen und Valens angefangen, die sich für den Arianismus aussprachen, bis Zenon (der sich gegen die Entscheidungen des vierten Ökumenischen Konzils wandte), Herakleios (der den Monotheletismus befürwortete) und den Kaisern, die sich für die Union mit der Westkirche unter Vernachlässigung der Lehre einsetzten. Dementsprechend zählen einige Patriarchen und Theologen zu den großen Helden des Glaubens, weil sie sich dem Kaiser widersetzt haben: z. B. Athanasios der Große (+373), Johannes Chrysostomos (+407), Maximos der Bekenner (+662), Johannes Damaskenos (+ ca. 749), Theodoros Studites (+829), Nikolaos Mystikos (+925), Markos Eugenikos (+1445); ganz zu schweigen in diesem Zusammenhang von den vielen namenlosen Märtyrern und Heiligen der Kirche, die in besonders groß angelegten, von Kaisern angeordneten Verfolgungen, wie etwa während des Ikonoklasmus, das Festhalten an der rechten Lehre mit ihrem Leben bezahlen mussten. Für diese komplexe Sachlage stellt, wie mir scheint, auch der von Hans-Georg Beck[40] bevorzugte Terminus der „politischen Orthodoxie" eher eine plakative und daher unzulängliche Beschreibung dar. Aber darauf kann ich hier nicht näher eingehen.

Aus der religiös-politischen Vision und der engen Verbindung von Staat und Kirche wird - dies sei in diesem Zusammenhang abschließend bemerkt - deutlich, *erstens,* dass die Kirche von Anfang an zu den Grundpfeilern des Byzantinischen Staates zählte. Sie machte sozusagen seinen inneren Logos, den Sinn und Grund des Lebens im Reich aus. Auch wenn dies nicht undifferenziert für jeden Zeitpunkt und für alle beteiligten Personen zutrifft, so lässt sich im Allgemeinen doch feststellen, dass die Kirche in Byzanz das gesamte politische, soziale und kulturelle Leben des Staates mitbestimmte. Es gibt kaum Bereiche des öffentlichen, aber auch des privaten Lebens, vor denen der Einfluss der Kirche halt machte. Selbst die „speziellen Probleme (sc. der Kirche) wurden zu Angelegenheiten des Staates; ihre Interessen, ihre Beschwerden oder Nöte, ihre Leiden wie ihre äußeren oder inneren Konflikte füllen die Geschichte und die Geschichtsquellen des Byzantinischen Reiches."[41] *Zweitens* hat sich die Kirche

[39] Relatio motionis 4: *PG* 90, 117 AB.

[40] Vgl. besonders *H.-G. Beck*, Das Byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 87-108.

[41] *H. Grégoire*, Die Byzantinische Kirche, in: *Norman H. Baynes - Henry St. L. B. Moss*, Byzanz. Geschichte und Kultur des Oströmischen Reiches, München 1964, S. 127.

in Byzanz - gemeint ist stets Klerus und Volk – unentwegt bemüht, den von alters her überlieferten rechten Glauben (die Orthodoxie) unverfälscht zu bewahren und dadurch dem Menschen das Heil zu vermitteln. Dazu gehörte auch das Ideal von der Synallilie bzw. Symphonie zwischen Staat und Kirche, d. h. eines geregelten und positiven Verhältnisses zum Staat. Diese Grundhaltung verkündete die Kirche von Konstantinopel auch jenen Völkern, die von dort aus missioniert wurden und heute die Welt der Orthodoxie ausmachen. *Drittens* wird – wie bereits angeführt, das Ideal der Synallilie in der Zukunft in den zunehmend pluralistischen Gesellschaften und unter demokratischen Verhältnissen in der Regel konkret so viel bedeuten wie enge Zusammenarbeit von Staat und Kirche bzw. Religion. Also, keine Synallilie im klassischen Sinne, sondern eine des geregelten Miteinanders auf der Grundlage einer Trennung zwischen Staat und Kirche. Damit hätten wir eine Art Mischung der beiden Modelle: Synallilie und Trennung von Staat und Kirche. Man könnte auch von einer Trennung im positiven Sinne sprechen, einer Trennung, die den Nutzen des Bürgers, der gleichzeitig Mitglied der Kirche bzw. einer religiösen Gemeinschaft ist, nicht aus den Augen verliert.

Mulţumesc !

Eingesandte Schriften

Akafist iwierskoj ironie Bozyjej Matiery, Hajnówka 2000 4r, 80 S. (ISBN 83-88325-55-8)

Allen, Joseph - L' Huillier, Peter - Viscuso, Patrick u.a., Vested in Grace: Priesthood and Marriage in the Christian East, edited by *Joseph J. Allen*, Brookline, Massachusetts 2001, XVII, 420 pp. (ISBN 1-885652-43-7)

Anapliotis, Anargyros, Η προστασία του περιβάλλοντος χώρου των ιερών μονών κατά την νομολογία του Συμβουλίου της Επ ικρατείας, *Εκκλησία* 72 (2001) 795-804

Baloglou, Christos P., Η διάθλαση και πρόσληψη των ιδεών του οικονομικού φιλελευθερισμού στην Ελλάδα κατά τα πρώτα χρόνια του Νέου Ελληνικού Κράτους, *Νεύσις*, Heft 10, 2001, S. 143-161 und engl. Zusammenfassung auf S. 245

Ders., The Diffusion and Reception of the Ideas of Economic Liberalism in Greece During the Period 1828-1837, Sonderdruck aus: *Spoudai* vol. 51, No. 3-4, July-December 2001,p. 1-22

Ders., Πληθώνεια οικονομικά μελετήματα, Athen 2001, 215 S. (ISBN 960-7931-69-6)

Basilopoulos, Christos K., Θρησκευτική αγωγή και αυτονομία του παιδιού, Athen 1996, 150 S. (ISBN 960-343-366-7)

Ders., Οι Κατηχήσεις του Κυρίλλου Ιεροσολύμων. Ψυχοπαιδαγωγική προσέγγιση, Thessaloniki 1998, 202 S. (ISBN 960-343-466-3)

Benakis, Linos, Ἡ παρουσία τοῦ Θωμᾶ Ἀκινάτη στὸ Βυζάντιο. Ἡ νεώτερη ἔρευνα γιὰ τοὺς ὀπαδοὺς καὶ τοὺς ἀντιπάλους τῆς Σχολαστικῆς στὴν Ἑλληνικὴ Ἀνατολή, Sonderdruck aus: Αφιέρωμα στον αρχιεπίσκοπο *Δημήτριο*, Athen 2002, S. 627-640

The Christian Theological Academy in Warsaw, Warsaw 1999, 19 S. (ISBN 83-909272-1-7)

Christians, Dagmar (Bearb.), Wörterbuch zum Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember, slavisch-griechisch-deutsch nach ostslavischen Handschriften des 12. und 13. Jh., mit einem Glossar griechisch-slavisch, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 107, Patristica Slavica 8), Wiesbaden 2001, XIX, 363 S. (ISBN 3-531-05128-8)

Diess., Die Notation von Stichera und Kanones im Gottesdienstmenäum für den Monat Dezember nach der Hs. GIM Sin. 162. Verzeichnis der Musterstrophen und ihrer Neumenstruktur, (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 108, Patristica Slavica 9), Wiesbaden 2001, XVIII, 170 S. (ISBN 3-531-05129-6)

Churches of the Anglican Communion in Continental Europe with addendum. London-Madrid-Paris u.a. May 1998 and July 1999, 41 pp.

Dissos, Eustratios, Το ιστορικό και τα θαύματα Ταξιάρχη Μανταμάδου, 2 Bde., Mytilini 1988 bzw. 1992

Ders., Ὁ θαυμαστός ἀρχάγγελος Μιχαήλ, Mytilini 1998, 144 S.

Elias, Die von den Bauleuten verworfenen Steine, o. A., 63 S.

Filimoniuk, Miroslaw - Kuzmiuk, Jerzy (Ks), Monastycyzm. Szkic historyczny, Bialystok 2000, 49 S.

Fotiou, Stavros, Ἱερά Μονή Χρυσορροϊατίσσης, Pafos 2000, 72 S.

Ders., Ἄνδρας καί γυναίκα: Ὁ ἄνθρωπος. Ἕνα μάθημα διαφυλικῆς ἀγωγῆς, Athen 2001, 77 S. (ISBN 960-328-169-7)

Ders., Ἀπό τό νερό στό κρασί καί ἀπό τόν ἔρωτα στήν ἀγάπη. Ὁ σκοπός τῆς διαφυλικῆς ἀγωγῆς, Athen 2001, 104 S. (ISBN 960-527-206-7)

Fraas, Hans-Jürgen, Sozialisation, Pluralität und Konfession, in: *Glaube und Lernen, Zeitschrift für theologische Urteilsbildung* 16, Heft 1 (2001) 40-52

Gazer, Hacik Rafi, Die Armenische Apostolische Kirche in Sowjetarmenien in den Jahren 1917-1941, Sonderdruck aus: *Christoph Gassenschmidt- Ralph Tuchtenhagen (Hgg.)*, Politik und Religion in der Sowjetunion 1917-1941, Wiesbaden 2001, S. 87-107

Kallinikos, Konstantinos, Εἰσαγωγὴ στὴν Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας, Athen 2001, 230 S. (ISBN 960-7579-35-6)

Larentzakis, Grigorios, „Καταλλαγή: Δωρεά Θεοῦ καί πηγή νέας ζωῆς". Ἡ ἑνωμένη Εὐρώπη, ἡ Δευτέρα Εὐρωπαϊκή Οἰκουμενική Συνέλευση στό Γράτς τῆς Αὐστρίας (23-29 Ἰουνίου 1997) καί ἡ Ὀρθοδοξία, Sonderdruck: Vortrag beim Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο Χανιά, 31

Ὀκτωβρίου - 2 Νοεμβρίου 1996, Χριστιανισμός καί Ευρώπη, Chania 1997, S. 39-77

Ders., Ὁ Ἅγιος Μάρκος ὁ Εὐγενικός καί ἡ ἑνότητα τῶν Ἐκκλησιῶν Ἀνατολῆς καί Δύσεως, Katerini 1999 (ISBN 960-356-071-5)

Ders., „Διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν" (Πρξ 16,10). Εὐθύνη καὶ συμβολὴ τῆς Ὀρθοδοξίας στὴ σύγχρονη εὐρώπη, Sonderdruck aus: Πρακτικὰ Διεθνοῦς Ἐπιστημονικοῦ Συνεδρίου „Ὁ Χριστὸς στὸ κήρυγμα τοῦ Ἀποστόλου Παύλου. 2000 χρόνια χριστιανικῆς ζωῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ", Beroia 2000, S. 147-168

Ders., Christentum und Politik im neuen Europa. Ein dringlicher Appell aus orthodoxer Perspektive an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, Sonderdruck aus: *Silvlia Hell (Hg.)*, Auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Festschrift für *Lothar Lies SJ*, Innsbruck-Wien 2000, S. 281-320

Lenczewski, Mikolaj, The Orthodox Church of St. Jan Klimak in Warsaw, Warsaw 2000 (ISBN 83-87122-19-X)

Liturgia Sw. Jana Zlotoustego. Tekst cerkiewno-slowianski w transliteracji alfabetu jezyka polskiego, Thessaloniki : o.J., 53 S.

Mantzaridis, Georgios I., Παγκοσμιοποίηση καὶ παγκοσμιότητα. Χίμαιρα καὶ ἀλήθεια, Thessaloniki 2001, 214 S. (ISBN 960-242-230-0)

Ministry of Press and Mass Media. Secretariat General of Information, About Greece, *George Douskas - Pericles Smerlas (editors)*, o.O. 2001, 530 S. (ISSN 1108-4871)

Nikolakopoulos, Konstantinos, Ζητήματα λογικῆς λατρείας καί λειτουργικῆς ἀγωγῆς, Thessaloniki 2001, 159 S. (ISBN 960-242-233-5)

Nikolakopoulos, Konstantin - Vletsis, Athanassios - Ivanov Vladimir (Hgg.), Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West. Festschrift für Prof. *Theodor Nikolaou*, Frankfurt a. M. 2002, 716 S. (ISBN 3- 87476-401-X)

Nikolaou, Theodor, Θεολογικές σταθερές στήν πατερική παράδοση καί ἡ ἑνότητα τῶν ἐκκλησιῶν, *Θεολογία* 72 (2001) 147-166

Oberdorfer, Bernd, Filioque. Werbeschrift für ein Problem. Beitrag, der auf dem 2. Postgraduiertentreffen des Theologischen Arbeitskreises Pfullingen in Neuendettelsaus zur Diskussion gestellt wurde, Nov. 1998, S. 117-137

Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Abschließender Bericht, Sonderdruck aus: *Theodor Schneider - Gunther Wenz (Hgg.)*, Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen ..., Freiburg i. Breisgau-Göttingen 2001, S. 399-456

Papadis, Dimitris, Die Ontologie als Grundaspekt der Philosophie von Heraklit, Sonderdruck aus *SPhV 4, n.s. 1 (2000) 73-82*

Ders., Regent und Gesetz in Platons Dialogen Politeia und Nomoi, Sonderdruck aus: *Anregung. Zeitschrift für Gymnasialpädagogik* 46 (2000) 320-327

Ders., Η πολιτική φιλοσοφία του Αριστοτέλη, Athen 2001, 266 S. (ISBN 960-354-111-7)

Ders., Das Problem des ‚Sklaven von Natur' bei Aristoteles, Sonderdruck aus: *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und Humanistische Bildung* 108 (2001) 345-365

Papathanasiou, Athanasios N., Is Mission a Consequence of the Catholicity of the Church? An Orthodox Perspective, Sonderdruck aus: *International Review of Mission*, vol. XC, no. 359, October 2001, pp. 409-416

Paulopoulos, Nikodimos, Προσκυνητάριον τῆς ἱερᾶς μονῆς Μυρσινιωτίσσης Καλλονῆς Λέσβου, Mytilini 2000, 39 S.

Puhle, Matthias (Hg.), Otto der Große. Magdeburg und Europa, Kurzführer, Mainz 2001, 133 S. + Abb. (ISBN 3-8053-2832-X)

Radziukiewicz, Anna, Grabarka. Góra krzyzy i modlitwy. The Mount of Crosses and Prayer, Bialystok 2001, 80 S. (ISBN 83-913796-1-2)

Dies., Prawoslawie w polsce. Orthodox Christianity in Poland, Bialystok 2001, 304 S. (ISBN 83-913796-2-0)

Sakwarelidse, Nino, Zur Übertragung einiger christlicher Termini in den altgeorgischen Übersetzungen Maximos des Bekenners, Sonderdruck aus: *Studia Patristica* Vol. XXXVI. Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999 ..., edited by *M.F. Wiles - E. J. Yarnold* with the assistance of *P. M. Parvis*, Leuven 2001, S. 87-93

Schmidt, Suanna (Hg.), Anstöße zum Glücklichsein. Was die Zehn Gebote heute bedeuten können, Ostfildern 2000, 239 S. ((ISBN 3-7966-1000-5)

Dass., „Familie in den Medien - Medien in der Familie". Familiensonntag 2002. 20. Januar 2002, (Arbeitshilfen 161), Bonn: o.J., 77 S.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Ohne Vergebung gibt es keinen Frieden". Welttag des Friedens 2002. 1. Jan. 2002, (Arbeitshilfen 162), Bonn: o.J., 71 S.

Stathopoulos, Stavros (Hg. f. das Ministerium für Medien. Generalsekretariat für Information), Athen 2004. Eine Olympiade für Körper, Geist und Frieden, Berlin 2001, 66 S. (ISBN 960-86862-1-0)

Thesing, Josef - Uertz, Rudolf (Hgg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, deutsche Übersetzung v. *Christiana Christova*, St. Augustin 2001, 196 S. (ISBN 3-933714-41-9)

Wenz, Gunther, Der Kulturprotestant. Adolf v. Harnack als Christentumstheoretiker und Kontroverstheologe, (Münchner Theologische Beiträge), München 2001, 141 S. (ISBN 3-8316-0038-4)

Ders., Quod non dilectio, sed fides iustificet: Zum bekenntnistheologischen Kontext von Luthers These, dass der Christ gerecht und Sünder zugleich sei, Sonderdruck aus: *Theodor Schneider - Gunther Wenz (Hgg.)*, Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen ..., Freiburg i. Breisgau-Göttingen 2001, S. 185-226

Wolf, Josef-Maria de, Mit der Ostkirche den Rosenkranz beten, Köln 2000 bzw. 2001, 72 S.

Zizioulas, John D., Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries, translated by *Elizabeth Theokritoff*, Brookline, Massachusetts 2001, 279 pp. (ISBN 1-885652-51-8)

Zographou, Paraskeva Anast., Κηρύγματα ἀληθείας καί ζωῆς. Τόμος Δ΄ Διάφορα θέματα, Thessaloniki 1998, 655 S.

Dies., Μυστικά γιά τήν Οἰκογενειακή Εὐτυχία, Thessaloniki 1999, 503 S.

Zywot I pouczenia Sw. Antoniego Wielkiego, Hajnówka 2000, 65 S. (ISBN 83-88325-60-4)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr.med., LL.M., Dipl. theol., Dipl.jur., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Augoustinos (Labardakis)
Metropolit von Deutschland
und Exarch von Zentraleuropa
Dietrich - Bonhoeffer - Str. 2, D- 53 227 Bonn

Basdekis, Athanassios
Dr. theol., Orthodoxie-Referent der Ökumenischen Centrale der ACK
Ludolfusstr. 2-4, D- 60487 Frankfurt a.M.

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Benga, Daniel
Dr. theol., Pfarrer, wiss. Mitarbeiter an der Theologischen Fakultät der Universität Bukarest
Str. Arieşul Mare Nr. 1, Bl. 34, Sc. A, Et. 2. Sectorul 6, R- Bukarest

Gahbauer, Ferdinand R.
Dr. phil., Dr. theol. habil., Byzantinisches Institut der Benediktinerabtei Kloster Ettal,
Kaiser Ludwig-Platz 1, D-82488 Ettal

Fahl, Dieter
Ass. iur. und Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Frey, Jörg
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für neutestamentliche Theologie der Evangelisch- Theologischen Fakultät der Universität München
Schützenstr. 5, D-83607 Holzkirchen

Fourlas, Athanasios
Dr. phil.
Ippokratous 6, GR- 10679 Athen

Friedrich, Johannes
Dr.theol., Landesbischof der evangelisch- lutherischen Kirche in Bayern
Meiserstr. 13, D- 80333 München

Kourembeles, Johannes
Dr. theol., Lektor an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki
Th. Kolokotroni 12, GR-56728 Thessaloniki

Müller, Andreas
Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Brunner Straße 41, D-80804 München

Neuner, Peter
Univ.-Prof., Dr. theol.
Zugspitzstr. 101, D- 85591 Vaterstätten

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

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

Staniloae, Lidia Ionescu
Wilmersdorferstr. 3
D- 79110 Freiburg

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Systematische Theologie an der Evangelisch- Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D- 80538 München

Friedrich Kardinal Wetter
Erzbischof von München und Freising, Dr. theol
Kardinal - Faulhaber - Str. 7, D- 80 333 München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

BEP	Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.
EEThSA	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.
EEThSTh	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς 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 Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.
VIOTh	Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

Orthodoxes Forum (OFo)

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

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 31,70 EUR. Einzelheft: EUR 17,90.

An den bislang erschienen Heften des OFo (15 Jahrgänge), die mehr als 5.000 Seiten umfassen, haben über 150 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen." **Ökumenisches Forum**

„Πρόκειται γιὰ μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιῶδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο." **Σύναξη**

„Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ..." **Revue des Etudes juives**

„Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen."
Zeitschrift für Katholische Theologie

„... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν ..." **Ἐκκλησία**

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D - 80539 München

Hefte des »Orthodoxen Forums« mit einheitlicher Thematik:

1) ***Th. Nikolaou** (Hg.)*, Bild und Glaube. Nikaia II. 787 - Ringvorlesung der Universität München im SS 1987, St. Ottilien 1987, 150 S., EUR 15,-
(„Orthodoxes Forum" 1, 1987, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

2) ***Ders.** (Hg.)*, Das Millennium der russisch-orthodoxen Kirche und die Bedeutung der Ortskirche, St. Ottilien 1988, 160 S., EUR 15,-
(„Orthodoxes Forum" 2, 1988, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

3) ***Ders.** (Hg.)*, Die orthodox-katholischen Beziehungen, St. Ottilien 1989, 161 S., EUR 15,-
(„Orthodoxes Forum" 3, 1989, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

4) ***Ders.** (Hg.)*, Die Synodalität der Kirche und das Heilige und Große Konzil, St. Ottilien 1991, 225 S., EUR 15,-
(„Orthodoxes Forum" 5, 1991, Heft 2, ISSN 0933 - 8586)

5) ***Ders.** (Hg.)*, Die Orthodoxe Theologie im Kontext Europas, St. Ottilien 1996, 175 S., EUR 15,-
(„Orthodoxes Forum" 10, 1996, Heft 1, ISSN 0933 - 8586)

Orthodoxes Forum (OFo)

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

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt DM 62,-. Einzelheft: DM 35,-

An den bislang erschienen Heften des OFo (14 Jahrgänge), die über 4.000 Seiten umfassen, haben über 150 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z.B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen." **Ökumenisches Forum**

„Πρόκειται γιὰ μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιῶδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο." **Σύναξη**

„Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ..." **Revue des Etudes juives**

„Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen."

Zeitschrift für Katholische Theologie

„... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν ..." **Ἐκκλησία**

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D - 80539 München

Orthodoxes Forum (OFo)

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

Diese wissenschaftliche Zeitschrift bildet ein hauptsächlich deutschsprachiges orthodoxes Veröffentlichungsorgan, welches in beschränktem Umfang auch für französisch-, englisch-, und griechischsprachige Beiträge offen ist. Sie dient vornehmlich der Verbreitung orthodoxer Theologie und Spiritualität. Dadurch trägt sie auch zur ökumenischen Verständigung bei.

Die Zeitschrift enthält Aufsätze aus dem gesamttheologischen Bereich sowie Dokumente, Rezensionen und Chronik, die insbesondere die Orthodoxie betreffen.

Sie erscheint seit 1987 zweimal im Jahr und umfasst ca. 300 Seiten jährlich. Das Jahresabonnement beträgt 31,70 €. Einzelheft: 17,90 €.

An den bislang erschienen Heften des OFo (16 Jahrgänge), die mehr als 5.000 Seiten umfassen, haben über 150 - hauptsächlich orthodoxe - Autoren aus dem In- und Ausland mitgearbeitet. Zu den bisherigen Verfassern zählen nicht nur hohe kirchliche Persönlichkeiten (wie z. B. das jetzige Ehrenoberhaupt der Orthodoxen Kirche, der Ökumenische Patriarch, Bartholomaios I.), sondern auch viele renommierte Wissenschaftler (Theologen, Historiker, Byzantinisten etc.).

Stimmen zum Orthodoxen Forum:

„Die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift von Orthodoxen für Orthodoxe und Nicht-orthodoxe ist zumindest in der Bundesrepublik Deutschland einstweilen einmalig ... Die Vielfalt der Beiträge hat sicherlich etwas für sich, weil in diesem Fall in ihr jeder etwas aus seinem Interessenbereich finden wird. ... Dem nichtorthodoxen Leser jedenfalls und den hiesigen Kirchen ist die Zeitschrift wärmstens zu empfehlen." **Ökumenisches Forum**

„Πρόκειται γιὰ μιὰ σπουδαία καὶ ἐπαινετὴ προσπάθεια, ... ποὺ καλύπτει ἕνα οὐσιῶδες κενὸ στὸ γερμανικὸ καὶ γενικότερα τὸ δυτικοευρωπαϊκὸ χῶρο." **Σύναξη**

„Cette publication d'Institut de théologie orthodoxe de Munich a de plus le double mérite d'être la première de ce type en Europe occidentale et de se recommander par une présentation soignée ..." **Revue des Etudes juives**

„Die Stimme der Orthodoxie ist im deutschen Sprachraum doch noch relativ schwach, auch im Raume katholischer Theologie und ihres Lehrbetriebes. Daher ist eine Zeitschrift wie die vorliegende mit dem entsprechenden Niveau nur zu begrüßen."
Zeitschrift für Katholische Theologie

„... ἐξαίρετον καὶ πλουσιώτατον εἰς ὕλην θεολογικὸν περιοδικόν ..." **Ἐκκλησία**

Bestellungen/Abonnements:

An den EOS-Verlag
c/o Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Ludwigstr. 29, D - 80539 München

ORTHODOXES FORUM

Zeitschrift des Instituts
für Orthodoxe Theologie der Universität München

Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination

16. Jahrgang 2002 Heft 2

Orthodoxes Forum

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

Schriftleitung: Prof. Dr. Dr. Dr. h.c. mult. Theodor Nikolaou
Prof. Dr. Konstantin Nikolakopoulos
Dr. Dr. Anargyros Anapliotis, LL.M

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 31,70 € zuzüglich Versandkosten. Einzelheft 17,90 €. Abbestellungen können mit dreimonatiger Kündigungsfrist nur zum Jahresende angenommen werden.

Gesamtherstellung: EOS Druckerei, D-86941 St. Ottilien

ISSN 0933-8586

INHALTSVERZEICHNIS

Geleitwort 153

Konstantin Nikolakopoulos, Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche 155

Ioannis Karmiris, Einige Gedanken zur Frage der Frauenordination (übers. von **Ioannis Sfiatkos**) 167

Theodor Nikolaou, Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht. Ein Playdoyer für den Diakonat der Frau 173

Elisabeth Behr-Sigel, L'ordination des femmes: un point chaud du dialogue œcuménique 193

Peter Hünermann, Die Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche und der Streit um die Frauenordination 203

Bernd Oberdorfer, Die Frauenordination in der lutherischen Kirche 213

DOKUMENTE

A. *Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK* 221

B. *Stellungnahme der Metropolitan-Synode von Transsylvanien (zur Problematik des Uniatismus)* 260

REZENSIONEN

Freundes-/Freundinnenkreis der Ökumenischen Centrale (Hg.), Das Vaterunser. Im Anrufen Gottes geeint. Eine ökumenische Auslegung (**Martin Seidnader**) 265

Ioan Chirilă, Fragmentarium exegetic (**Mircea Basarab**) 266

Barbara Müller, Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos" in den Apophthegmata Patrum (**Andreas Müller**) 268

René Gothóni, Hannu Kilpeläinen (Hgg.), Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, Vol. IX: 1997-1998; Vol. X, 1999-2000 (**Franz Tinnefeld**) 273

Coelestin Patock, Die Eparchien der Russischen Orthodoxen Kirche und die Reihenfolge ihrer Hierarchen in der Zeit 1885-2000 (**Gernot Seide**) 275

Paul Valliere, Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key (**Sigrun Bielfeldt**) 277

Alexander Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I. und II. (**Gunther Wenz**) 279

Vassilios Fanaras, Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή. Ἠθικοκοινωνική Προσέγγιση (**Miltiadis Vanco**) 283

CHRONIK 285

Anhang zur Chronik: Zum 60. Geburtstag von Professor Theodor Nikolaou. Dokumentation der Jubiläumsfeier (**Anargyros Anapliotis**) 309

EINGESANDTE SCHRIFTEN 317

AUTOREN 321

ABKÜRZUNGEN 323

Geleitwort

Den Anstoß für die einheitliche Thematik dieses Heftes **„Die Stellung der Frau in der Kirche und die Frage der Frauenordination"** gab die 32. Priestertagung der Griechisch-Orthodoxen Metropolie von Deutschland, die vom 30. Oktober bis 2. November 2001 mit dem Thema „Die Frau in der Pfarrgemeinde" in München stattgefunden hat. Während die Beiträge von Prof. Nikolakopoulos und mir bei dieser Tagung vorgetragen wurden, wurden die weiteren Aufsätze unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Frauenordination bei Vertretern der drei großen Kirchen (Frau E. Behr-Siegel, orthodox, und den Proff. P. Hünermann, römisch-katholisch, und B. Obersdorfer, evangelisch) erbeten. Darüber hinaus wurde ein älterer Artikel des früheren Professors für Dogmatik von der Theologischen Fakultät der Universität Athen aufgenommen, der extra von Herrn Dipl. theol. Ioannis Sfiatkos für das vorliegende Heft übersetzt wurde und die traditionelle orthodoxe Position wiedergibt. Diese Zusammenstellung sollte das ökumenisch stets aktuelle Thema der Frauenordination von verschiedenen Seiten beleuchten und eine weiter führende ökumenische Diskussion ermöglichen.

Der Herausgeber

Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche

von Konstantin Nikolakopoulos, München

1. Einführendes

Selbstverständlich ist eine bekannte Tatsache, dass die Problematik rund um die Stellung der Frau im Christentum keinen minderwertigen oder gar neulichen Beschäftigungsgegenstand aller christlichen Konfessionen darstellt. In der sogenannten modernen Zeit - seit der Aufklärung- und der industriellen Revolution her -, in der die gesellschaftlichen Strukturen sich rasch entfalten und die Emanzipation des weiblichen Geschlechts einen deutlichen Platz im sozialen Feld einnimmt, finden verschiedene Debatten über die Stellung und Mitwirkung der Frau in der Familie, der Gesellschaft, der Produktion, der Politik etc. ununterbrochen statt.

Konsequenterweise herrschen also auch im Bereich der christlichen Kirchen und weiteren kirchlichen Gruppierungen verschiedenartige Thesen und Antithesen, Stellungnahmen und Duelle über den theologischen Wert des weiblichen Geschlechts. Somit sind die Diskussionen über die Möglichkeit des Engagements und Dienstes der Frau im kirchlichen Leben ebenfalls von großem Interesse, wobei die schon bekannte Fragestellung bezüglich der Frauenordination bzw. der Weihe der Frau in liturgischen Ämtern als Höhepunkt gilt.

Im Rahmen solcher wichtiger Problemstellungen könnte ein Rückblick auf die ersten schriftlichen Quellen unseres Glaubens und des gesamten Christentums schlechthin effektiv und aufschlussreich auf die Behandlung weiterer Gesichtspunkte der Frauenfrage wirken. Noch konkreter, es wird eine Auslese grundlegender Zeugnisse des Neuen Testaments bezüglich unseres Themas unternommen, nachdem es zuerst auf die soziokulturellen Gegebenheiten dieser Zeit, und im Hinblick auf den alttestamentlichen Hintergrund, Bezug genommen worden ist. In einem weiteren Schritt wird die Frauenfrage im engen Verhältnis zu Lehre und gesellschaftlichem Benehmen Jesu behandelt, während im anschließenden Kapitel ich mich mit den interessanten und vieldiskutierten Zeugnissen und Stellungnahmen der apostolischen Kirche über die Frau befassen, so wie sie in den dem Apostel Paulus zugeschriebenen Briefen niedergeschrieben sind. Ein Nachwort mit Schlussfolgerungen wird diesen Aufsatz abrunden.

2. Das Neue im Verhältnis zum Alten Testament

Zweifelsohne wird die Stellung der Frau während der biblischen Zeitepoche vollständig in die damals geltenden soziokulturellen Regeln und Gegebenheiten eingeordnet. Beispielsweise können wir anhand der historischen Bücher des Neuen Testaments,

die rechtens in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert werden, automatisch feststellen, dass sowohl die vier Evangelien einheitlich als auch die Apostelgeschichte zahlreiche „Logien" und andere Erzählungen beinhalten, in denen Frauen nicht nur in den Fluß der Ereignisse eingeflochten werden, sondern manchmal sogar eine erste und entscheidende Rolle spielen. Solche Texte offenbaren uns aber gleichzeitig eine innere antithetische Dynamik, die aufgrund der Gegenüberstellung zwischen einer neuen anthropologischen Sicht des Christentums und der bislang geltenden moralisch-sozialen Anhaltspunkte der damaligen jüdisch-hellenistischen Welt verursacht wird.

Die grundsätzliche Sicht im Alten Testament bezüglich der Stellung und der Rolle der Frau konzentriert sich hauptsächlich auf die Bezeichnungen „Ehefrau" und „Mutter". Es handelt sich nämlich um jene Werte, die der Frau im Rahmen des familiären Bereichs zuerkannt wurden.[1] Allerdings sind uns solche Texte, die entweder romantische Liebeselemente enthalten (Hohes Lied) oder Heldentaten von Frauen in kritischen Zeiten des israelitischen Volkes beschreiben (Esther, Judith), in der alttestamentlichen Literatur auch nicht unbekannt. Im Hintergrund dieser alttestamentlichen Problematik taucht jedoch eine gewichtige zentrale Frage auf, die den Bibelforschern nicht ohne Grund den Kopf zerbricht: Wird denn im Alten Testament die Frau an sich gelobt oder werden vielleicht ihre Machenschaften in Anbetracht des sich ergebenden Nutzes für ihren Ehemann hochgeschätzt? Mit anderen Worten wird eine gewisse Fragestellung angesetzt, nämlich ob vielleicht letzten Endes das Kriterium für das Lob der Frau ihre Akzeptanz seitens ihres Mannes bildet[2]: in wie weit sie ihm passt, ihm gefällt oder sie ihm gebührend dient. Und es gibt eine allgemein unterstützte Behauptung, dass an Stellen, wo im Alten Testament eine Frau hochgelobt wird, dies mit Kriterium ihren Wert und ihre Würde für ihren Ehemann geschieht.[3]

Im Gegenteil erscheint in den neuen Dimensionen, die im Rahmen der Verkündung und Verbreitung des Evangeliums hervorsprossen, eine unterschiedliche Annäherung. Dies ergibt sich glasklar im Verhalten des Gottmenschen Jesus selbst, der der Frau ihren individuellen Wert nicht abspricht. Höhepunkt dieser Ansicht ist die Tatsache, dass Jesus Christus im eschatologischen Zusammenhang seiner Lehre keine Unterscheidungen sieht und vor dem Jüngsten Gericht Mann und Frau auf die selbe Stufe setzt.

Deutlich konnten also die ethisch-sozialen (sprich: anthropologischen) Gesichtspunkte des Christentums mit denen seiner Entstehungszeit, in der eine unterschiedlich ethische und soziale Weltanschauung und -ordnung herrschten, nicht in Einklang gebracht werden. In den neutestamentlichen Texten des 1. nachchristlichen Jahrhunderts sehen wir demzufolge, dass die urchristlichen Gemeinden -zumindest in einigen Punkten des Zusammenlebens- zu gewissen Kompromissen gezwungen waren. In mehreren Briefen des Neuen Testaments werden beispielsweise konkrete Formen des Zusammenlebens mit den staatlichen Behörden wie ebenfalls innerhalb der familiären oder freundlichen Umwelt und auch in Gemeinschaft mit den Knechten vorgeschlagen.

---

[1] Zu diesem Punkt siehe mehr bei *Pan. Trempelas*, Ἡ γυνὴ ἐν τῇ βίβλῳ, Athen 1940.

[2] Siehe dazu *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 83.

[3] Mehrere interessante Informationen befinden sich im Werk *Joach. Jeremias*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen ^{3}1963, S. 395-410.

Insbesondere in Anbetracht der Beziehungen in der Familie werden in neutestamentlichen Büchern die sogenannten „Haustafel" sowie gewisse Verhaltensempfehlungen zwischen den Eheleuten, den Eltern und Kindern oder den Knechten und deren Herren (Kol 3,18-22; Eph 6,1-9) angegeben.

Der „schweigende" dynamische Zweikampf zwischen der christlichen Weltaschauung und der damals sozial etablierten Ordnung wird auf einer interessanten Weise in unseren neutestamentlichen Texten niedergeschrieben. Die gläubigen Christen suchen in einer großen Spannung nach einer zufriedenstellenden Lösung, um innerhalb der damaligen -manchmal christlichfeindlichen- Struktur der Gesellschaft mit Respekt des Willens Gottes zu leben. Die neutestamentlichen Autoren waren sich ihrer göttlichen Aufgabe absolut bewusst, daher äußern sie sich nicht als soziale Reformatoren oder gesellschaftliche Revolutionäre, sondern als theologische Bestreiter der Wahrheiten, die ihre Werke enthalten. Genau diese Wahrheiten wurden in die Formen des konkreten Ortes und der konkreten Zeit eingegossen, so dass das Evangelium mit den soziokulturellen Strukturen jener Epoche gemischt wurde. An diesem Punkt wird allerdings die biblische Exegese aufgerufen, die genuin erlösenden Wahrheiten des Christentums von den damals relativen Gegebenheiten, die sich hie und da bekanntlich und beliebig ändern, auseinanderzuhalten.

3. Jesus und die Frau in der Urkirche

Wir können ohne Bedenken behaupten, dass Jesus „originell" gewesen ist, und zwar nicht nur in seinem sozialen Benehmen, sondern auf einer besonderen Weise in seiner theologischen Argumentation betreffs der Frau. Außer der unerschütterlichen Tatsache, dass Jesus Christus mit seiner Stellungnahme für die Frau mehrere soziokulturelle Anordnungen seiner Zeit missachtete, muss auch unterstrichen werden, dass seine Worte eine neue Färbung in bezug auf die bisherige Stellung und den damaligen Wert der Frau aufzeichnen. Im Rahmen der eschatologischen Bewertung des Glaubens in der neuen Welt, die gegründet wird, setzt Jesus Männer und Frauen gewiss auf die gleiche Stufe, indem er die Institution der Familie relativiert. Ein charakteristisches Beispiel bildet Mk 3,31-35, wo Jesus u.a. auch die Anwesenheit seiner Mutter unterlässt und den greifbaren Glauben als das hauptsächliche Kriterium proklamiert: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist mein Bruder, meine Schwester und Mutter." In dieselbe Richtung bewegt sich auch seine Erwiderung in Lk 11,27-28, als eine unbekannte Frauenstimme seine Mutter, die ihn geboren und gestillt hat, preislobt: „Selig sind jene, die das Wort Gottes hören und es befolgen." Genau die gleiche Relativierung der sozialen Strukturen in Anbetracht des kommenden Reiches Gottes predigt kurzum auch Paulus in der bekannten Taufformel in Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid 'einer' in Christus Jesus."

Jesus kommt in Kontakt mit Frauen seiner Zeit, inspiriert sie und unterhält sich mit ihnen manchmal in einer für die anderen -seine Jünger eingeschlossen- skandalösen Art und Weise. Der Herr über das Leben und den Tod bringt der Samariterin ewige Worte bei, wie „Gott ist Geist und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten" (Joh 4,24), während seine Jünger „wunderten sich, dass er mit einer Frau redete" (Joh 4,27). Er fordert ebenfalls die Syrophönizierin aus Tyrus mit-

tels seiner besonderen Beredsamkeit heraus, den universellen Charakter seiner messianischen Predigt auch den anderen Anwesenden offen zu legen: „Herr, auch die Hunde unter dem Tisch fressen von den Brotsamen der Kinder" (Mk 7,28). Er bringt weiter soziale Gegebenheiten auf den Kopf, indem er den Wert der Frau, die von der damaligen Macht der Männer unter Druck stand, in Schutz nimmt. In diesen Zusammenhang stellen sich das bekannte Logion Jesu aus der Bergpredigt hinein: „Ich aber sage euch: Wer eine Frau ansieht, sie zu begehren, der hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen" (Mt 5,28), wie auch die ganze synoptische Tradition über Möglichkeiten der Ehescheidung[4].

Jesus setzt sich außerdem für die Rehabilitierung von Frauen ein, die unter sozialen Ungerechtigkeiten gelitten haben (z. B. Witwen oder Frauen mit Geldschulden), und ebenfalls für die Unterstützung von Frauen, die Opfer von sexueller Ausnutzung gewesen sind (wie Dirnen auf Bezahlung). Somit zeigt er den Mut, sich bei der beinahe Steinigung einer Ehebrecherin einzumischen mit seiner zum Verstummen führenden Herausforderung: „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie" (Joh 8,7). Es ist charakteristisch, dass seine Unterstützung von sozialen Minderheiten nicht einfach irgendeine sozioreligiöse, sondern hauptsächlich eine tief theologische Bedeutung hat: die göttliche Liebe erscheint und setzt sich direkt am Schlund der Mühseligkeit und Verderbtheit einer unterdrückten Gesellschaftsklasse wie dieser der Frauen. Genau darauf zielen die rhetorischen Fragen Jesu Christi an die angeklagte Frau ab: „Frau, wo sind sie geblieben? Hat dich keiner verurteilt? Sie aber antwortete: Keiner, Herr. Dann sagte Jesus zu ihr: Auch ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr" (Joh 8,10-11). Zum selben Zusammenhang gehört auch die Erzählung über jene Sünderin, welche die Wohnung des Pharisäers Simon betrat und „weinend anfing, seine Füsse mit Tränen zu benetzen, ... und sie küsste und mit Salböl zu salben" (Lk 7,38). Christus überraschte alle und erregte Anstoß, als er, anstatt sich bei ihr zu bedanken, dieser Frau die Sünden verzieh, „denn sie hat viel Liebe gezeigt" (Lk 7,47).

Der beste Beweis für die neue radikale Art und Weise der Begegnung und Bewertung des weiblichen Geschlechts seitens Jesu liegt bei der Frage der Frauenjüngerschaft bei ihm. Selbstverständlich setzte sich der enge Kreis der Zwölf ausschliesslich aus Männern zusammen, was für die jüdischen Gewohnheiten etwas natürliches war.[5] Dennoch setzt sich Jesus gegen die damaligen gesellschaftlichen Gepflogenheiten und provoziert absichtlich die Sitten seiner Zeit, indem er in den Rahmen eines breiteren Jüngerkreises auch Frauen aufnimmt, denen die traditionelle Rolle der Hausfrauen, die sich ausschliesslich mit dem Hausherd beschäftigten, zugeschrieben wurde. Der Begriff „Jüngerin", der sich im Neuen Testament neben dem bekannten und vielbenutzten Termin „Jünger" findet[6], deutet genau auf die Bildung von Hilfskreisen von Frauen um Jesus Christus und seinen Aposteln hin.[7] In diesem Zusammenhang ist folgendes Zeugnis des apostolischen Apologeten Justin außerordentlich interessant:

---

[4] Vgl. dazu Mk 10,2-12; Mt 19,3-9; Lk 16,18.

[5] Siehe auch *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 84.

[6] Die beste Stelle Apg 9,36.

[7] Siehe mehr bei *L. Ch. Filis*, Τὸ πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ²1976, S. 51.

„Und es gibt mehrere Männer und Frauen, sechzig- und siebzigjährige, die seit ihrer Jugend Jünger bei Christus gewesen sind“[8].

Die Zeugnisse des Neuen Testaments über die Tatsache aber auch die Bewertung der Frauenjüngerschaft sind unzweideutig. Das Glaubensbekenntnis von Martha bei der Auferweckung ihres Bruders Lazarus „du bist der Christus, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (Joh 11,27) kann mit dem des Petrus „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16,16) als absolut gleichwertig bezeichnet werden. Ein exzellentes lehrreiches Beispiel für die Frauenjüngerschaft überliefert uns ebenso der Evangelist Lukas in seiner Perikope über den Besuch des Meisters beim Haus der beiden Schwestern Martha und Mariam (Lk 10,38-42). Die Jüngerin Mariam setzte sich von Anfang an zu den Füssen des Messias, seine erlösungsbringenden Worte beherzigend, genau wie die jüdischen Schüler bei ihren Lehrern weilten. In dem Moment, als sich Martha sogar bei Christus für die Untätigkeit Mariams bei der Bedienung der Gäste beschwerte, bekam sie die bestätigende Antwort über den Wert der Jüngerschaft: „Aber nur eines ist notwendig. Maria hat das gute Teil erwählt, das von ihr nicht genommen werden soll“ (Lk 10,42). Zu einem weiteren Mal betont also Jesus Christus seine Botschaft: Die Jüngerschaft einer Frau besitzt einen viel höheren Wert als ihre Arbeit und ihr Verdienst in der Hausküche.

Erwähnenswert ist die Tatsache, dass es einen gewissen Frauenkern gegeben hat, der Jesus beim größten Teil seiner Tätigkeit, sogar bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung treu gefolgt ist. Diese Informationen sind mit Variationen in allen Evangelien enthalten, die trotz ihrer Abfassung nach einigen Jahrzehnten nach dem Tod Jesu diese wichtige Frauentradition offensichtlich bewahrt haben, um auch den nachkommenden christlichen Gemeinden zu nutzen. Diesbezüglich trägt das Lukasevangelium aufgrund seiner Erzählungsbilder über die Missionstätigkeit Jesu und seiner Zwölfer durch Dörfer und Städte einen besonders lohnenswerten Charakter. Die redaktionelle Überarbeitung dieses Evangeliums, das sich auf dem Markusevangelium, der sogenannten Logienquelle Q und seinem Sondergut gestützt hat,[9] führte zu einer für unsere Thematik sehr interessanten Perikope (Lk 8,1-3), die sich einem differenzierten Zusammenhang als die parallele beider anderen Synoptiker zuordnen lässt. Das Wunderbare dieser Erzählung liegt nicht darin, dass ihn die Zwölf begleiteten, sondern „dazu einige Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren: Maria, genannt Magdalena, von der sieben Dämonen ausgefahren waren, und Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, und Susanna und viele andere“ (Lk 8,3). Ist die Jüngerschaft von Frauen bei einem Mann eine erstaunliche Tatsache - etwas Undenkbares für die Menschen in Palästina jener Zeit[10] -, um so überraschender und verwunderlicher ist die Information von Lukas, diese Frauen „dienten ihnen mit ihrer Habe“ (Lk 8,3).

Dass Frauen die Missionsnöte von Männern finanziell unterstützten, bildet wohl noch den Gipfel der Extremität und des Undenkbaren dieser Epoche, wenn wir doch

---

[8] *Justin*, Apologia 1,15: *PG* 6,349 B: „Καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαί, ἑξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ.“

[9] Bezüglich der lukanischen Methode siehe *E. Adamtziloglou*, Die Frauen in der Jüngerschaft Jesu nach der Redaktionsarbeit von Lukas, *OFo* 13 (1999) 151-161.

[10] S. auch *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 85.

wissen, dass die zyniker Philosophen oder die Wanderprediger ihre Unkosten durchs Betteln abdeckten. An dieser Stelle sei eine entsprechende Information aus der apostolischen Urkirche anzuführen, so wie sie von Lukas in seiner Apostelgeschichte überliefert wird. Ein typisches Beispiel von Frau, die ihre Habe der Verkündung des Evangeliums zur Verfügung stellte, bildet Maria, die Mutter des Markus. Ihr Haus in Jerusalem diente als ein geheimer Versammlungsort für liturgische oder andere Begegnungen der Christen. Dies geschah beispielsweise mit dem entkommenden und verfolgten Petrus, der Versteck gefunden hat im „Haus Marias, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, wo viele versammelt waren und beteten" (Apg 12,12).

Wenn wir auf die einschlägige Perikope des Evangelisten Lukas zurückkommen, müssen wir des weiteren die einheitliche Inhaltsstruktur in bezug auf die Frauen hervorheben. Dieselbe Frauengruppe, die die Wanderungen Jesu und seiner zwölf Jünger finanziert und ihnen von Galiläa bis Judäa folgt, befindet sich auch in den letzten Leidensstunden in seiner Nähe. „Und es waren viele Frauen dort, die von ferne zusahen; sie waren Jesus aus Galiläa nachgefolgt und hatten ihm gedient", erfahren wir im ersten Evangelium des neutestamentlichen Kanons (Mt 27,55). Diese ihm folgenden Frauen (αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας) waren auch bei der Kreuzigung anwesend „und sahen das alles" (Lk 23,49). Dennoch unterbricht Lukas sein global beabsichtigtes Bild über die weiblichen Begleiter Jesu nicht an diesem Punkt. Nach dem Tod, der Kreuzesabnahme und der Bestattung Jesu bleiben die Frauen bei den Geschehnissen dabei. „Es folgten aber die Frauen nach, die mit ihm gekommen waren aus Galiläa, und beschauten das Grab und wie sein Leib hineingelegt wurde. Sie kehrten aber um und bereiteten wohlriechende Öle und Salben zu" (Lk 23,55-56). Diese Frauen sind sogar die ersten Zeugen und Verkünder der Auferstehung des Herrn: „Und sie kehrten vom Grab zurück und erkündigten das alles den Elf und den anderen allen" (Lk 24,9)[11]. Auf diese Weise schreiben die Evangelien den Frauen eine wichtige und entscheidende Rolle zur Gestaltung der christlichen Tradition bezüglich der Auferstehung des Herrn zu.

An dieser Stelle könnte kurz angeführt werden, dass Paulus im Gegensatz zu den Erzählungen der Evangelien keine deutlichen Informationen über Frauen als Zeugen der Auferstehung im wesentlichen Abschnitt 1 Kor 15,5-8 überliefert. Somit passt er sich den damals geltenden soziokulturellen Gegebenheiten einer von Männern beherrschten Gesellschaft an und als bewusster und glaubwürdiger Autor beabsichtigt er die „Legitimierung" der Geschehnisse ausschließlich durch männliche Zeugnisse.[12] In deutlichem Abstand davon werden die in den Evangelien beschriebenen Taten und Gesten Jesu zu jenen sozialen Verhältnissen und Sitten deutlich entgegengesetzt. Der Heiland wendet sich gleichmässig an Mann und Frau seiner Zeit (und jeder Zeit) und öffnet ihnen genau gleich das göttliche Reich. Seine Kirche schliesst die Gemeinschaft aller Personen mit ein, unabhängig von Geschlecht, so wie Lukas die urchristliche Kirche beschreibt: „Diese alle waren stets beieinander einmütig im Gebet samt der Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und seinen Brüdern" (Apg 1,14).

---

[11] S. auch Mt 28,10; Mk 16,7.10; Joh 20,1.

[12] Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von *C. P. Thiede*, in: Carsten Peter Thiede [versus] Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu - Fiktion oder Wirklichkeit?, Basel 2001, S. 19.

4. Berichte über Frauen in den paulinischen Briefen

Nicht nur um Jesus Christus herum, sondern auch innerhalb der Mitarbeiterkreise des Apostels Paulus wirkten mehrere Frauen, die ihm beistanden und ohne Zweifel in den ersten christlichen Gemeinden eine wichtige Rolle spielten. Die fromme Lydia, eine Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira, nachdem sie die Predigt des Paulus an eine Frauengruppe in Philippi zugehört hatte, wurde samt ihrer Familie getauft und stellte ihr Haus dem Paulus und seinen Begleitern zur Verfügung (Apg 16,13-15). Einige wesentliche Elemente aus der Wirkung des Paulus in Philippi könnten wir ergänzend daraus schöpfen, wenn wir den Philipperbrief noch dazu studieren. In ihm herrscht die Bemühung des Autors, die dortigen Christen in Einmütigkeit zu führen. Charakteristischerweise wendet er sich im letzten Abschiedskapitel des Briefes, in dem merkwürdigerweise ganz wenige Männer genannt werden, an zwei offensichtlich führende weibliche Persönlichkeiten, Evodia und Syntyche. Beide Frauen, die zur Verbreitung des christlichen Glaubens ganz entscheidend beitrugen (ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι), werden von ihm gebeten, „einmütig zu sein im Herrn" (Phil 4,2-3). Trotz der angespielten Spannung zwischen beider Frauen und vielleicht auch innerhalb der Gemeinde in Philippi sollten hier die wichtige Anteilnahme und Wirkung der Frauen[13] bei der Verkündigung und Stabilisierung der christlichen Botschaft in Philippi hervorgehoben werden.

Eine Vielzahl erwähnenswerter Zeugnisse über die Mitarbeiterinnen des Paulus befindet sich in einem eindrucksvoll kompakten Abschnitt des 16. Kapitels seines Römerbriefes. Dort wird den Empfängern eine Frau im diakonischen Dienst, namens Phöbe, „unsere Schwester, die Diakonissin der Gemeinde in Kenchreä" (Röm 16,1-2) wärmstens empfohlen. Phöbe wird höchstwahrscheinlich auch den Brief von Korinth aus nach Rom übermittelt haben. Im selben Kontext des Römerbriefes werden weitere weibliche Gestalten der römischen Kirche gegrüsst, wie z. B. Priska, die wortwörtlich „Mitarbeiter(in)" des Paulus genannt wird (Röm 16,3), wie auch eine gewisse Maria, „die für euch viel Mühe auf sich genommen hat" (Röm 16,6). Einige Zeilen danach führt der Autor aus: „Grüsst Tryphäna und Tryphosa, die in dem Herrn arbeiten. Grüsst die liebe Persis, die sich viel gemüht hat im Dienst des Herrn" (Röm 16,12). Paulus zögert sogar nicht, gegen Ende seines Grussteils eine anonyme Frau als seine Mutter zu bezeichnen: „Grüsst Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, die auch für mich Mutter ist" (Röm 16,13).

Zweifellos können also eine intensive Tätigkeit und eine lebendige Teilnahme von Frauen am Missionswerk des Apostels Paulus in der apostolischen Kirche festgestellt werden; etwas, was sich, wie vorher bereits angeführt, nicht nur aus den paulinischen Briefen ergibt. Diese Synergie der Frauen bei der Verkündigung des christlichen Glaubens durch Paulus wird in einer besonderen Weise auch in der Apostelgeschichte des Lukas hervorgehoben, „der dieselbe Erzählungstaktik für alle Stationen des Paulus im griechischen Raum anwendet"[14]. Nach Philippi, wo die fromme Lydia (σεβομένη

---

[13] Siehe dazu auch *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 88.

[14] Ausführlicher dazu: *Joh. Galanis*, Οἱ „ἑλληνίδες γυναῖκες..." τῆς Βέροιας, in: *Hl. Metropolie von Veroia, Naousa und Kampania (Hg.)*, Akten des Internationalen Kongresses: Ὁ Ἀπόστολος Παῦλος καί ἡ Βέροια (27.-28. Juni 1995), Veroia 1995, S. 76.

τὸν θεόν) im Vordergrund steht (Apg 16,14), stehen in der nächsten Station des Paulus in Thessalonich wieder Frauen im Zentrum der Erzählung innerhalb der ersten Christen der Stadt: „Einige von ihnen liessen sich überzeugen und schlossen sich Paulus und Silas an, auch eine grosse Menge von gottesfürchtigen Griechen, dazu nicht wenige von den angesehensten Frauen" (Apg 17,4). Auch unter den wenigen Athenern, die sein Evangelium angenommen haben, wird eine Frau namens Damaris erwähnt (Apg 17,34), während ihm in Korinth Priszilla oder Priska, die Ehefrau von Aquila, vielfältig beistand; sie ist bereits in Rom eine enge Mitarbeiterin des Paulus gewesen, sie wurde jedoch während der Judenchristenverfolgung durch Klaudius zum Verlassen der ewigen Stadt erzwungen.

Außer dieser deutlichen Tatsachen ergibt sich dennoch in den paulinischen Briefen manchmal ein kompliziertes Bild bezüglich der Stellung und des Dienstes der Frauen in den urchristlichen Gemeinden; ein Bild, das in manchen Fällen sogar zu augenfälligen Widersprüchen führt. Man spürt nämlich eine klare Spannung zwischen dem Kerygma und der Paränese des Völkerapostels, wie beispielsweise aus folgenden zwei Stellen, von ihren Kontexten isoliert, zu entnehmen ist: „Es gibt nicht Mann und Frau" (Gal 3,28); und andererseits: „der Mann aber ist das Haupt der Frau" (1 Kor 11,3). An dieser Stelle möchte ich vorwegschickend die Bemerkung machen, dass diese Spannung zwischen der theologischen Lehre und der pastoralen Beratung des Paulus[15] von den Forschern und Exegeten mit den termini technici „kerygmatischer Indikativ" und „ethischer Imperativ" beschildert werden.

Der erste Fall des paulinischen Indikativs an die Galater hat eine intensive apokalyptische Färbung mit deutlich theologischem Hintergrund und zweifellos eschatologischen Anhaltspunkten. Im Gegenteil tragen die paulinischen Warnungen und Mahnungen im Imperativ einen wahrnehmbaren Charakter, denn sie beziehen sich nicht auf die Zukunft, sondern offenbaren die Bemühung zur Anpassung an die soziokulturellen Gegebenheiten der Zeit. Zu dieser zweiten Gruppe von paulinischen Stellen gehören manche Formulierungen, wie z. B. „der Mann ist das Haupt der Frau" (Eph 5,23) oder „die Frauen sollen in den Gemeindeversammlungen schweigen" (1 Kor 14,34) etc. Solche Stellen ergeben tatsächlich den oberflächlichen Eindruck eines Menschen, der die Unterordnung der angeblich minderwertigen Frauen predige. In Wirklichkeit geht es hier um die Anstrengung des Paulus um Erledigung konkreter pastoraler und liturgischer Problemfälle in den Gemeinden, die er selbst gegründet hat. Darum stellt er grundlegende Wahrheiten des Evangeliums jedoch unter Berücksichtigung der damals geltenden Gewohnheiten und jüdischen Anordnungen voran. Mit anderen Worten: Bei solchen Stellen sprechen wir von der Inkulturation des Evangeliums. Es folgen nun manch andere Beispiele:

In 1 Kor werden zwei charakteristische Abschnitte geortet (1 Kor 11,2-16; 14,26-40), die sich mit der Beilegung von liturgisch problematischen Umständen befassen und höchst interessante Mahnungen an Frauen enthalten. In der ersten Perikope erkennt Paulus zwar der Frau das mit dem Mann gleichwertige Recht zur aktiven Mitwirkung und prophetischen Rede bei den liturgischen Versammlungen zu, stellt er aber doch eine Differenzierung voran: „Eine Frau aber, die betet oder prophetisch redet mit unbedecktem Haupt, die schändet ihr Haupt" (1 Kor 11,5); dies wird aber

[15] Siehe weiter *H. Räisänen*, Jesus, Paul and Torah. Collected Essays, Sheffield 1992.

für den betenden Mann nicht vorausgesetzt. Gleichzeitig bringt Paulus diese eindeutig mit der damaligen kulturellen Umwelt zusammenhängenden Ausführungen mit einem wichtigen theologischen Hintergrund hierarchischer Ordnung in Verbindung: „Ich lasse euch aber wissen, dass Christus das Haupt eines jeden Mannes ist; der Mann aber ist das Haupt der Frau; Gott aber ist das Haupt Christi" (1 Kor 11,3). Sehr hilfreich in dieser Fragestellung könnte sicherlich der trinitarische Parallelismus sein, in den folgende hierarchische Ordnung eingeordnet wird: *Gott - Christus* - (ich würde hier auch *„Heiliger Geist"* hinzufügen) - *Mann - Frau.* In den innertrinitarischen Beziehungen schlussfolgert die Tatsache, dass die erste Person das Haupt, also der Anfang und die Ursache der zweiten ist, nicht automatisch die qualitative Subordination des Sohnes. Dementsprechend sollte also die ähnliche paulinische Formulierung nicht als eine Bejahung der angeblichen Unterordnung der Frau verstanden werden. Hierbei handelt es sich offensichtlich um die Bestätigung einer Hierarchie zwischen gleichwertigen Gliedern einer Familie, wie Paulus außerdem anschliessend andeutet: „Doch im Herrn gibt es weder die Frau ohne den Mann noch den Mann ohne die Frau; denn wie die Frau von dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau; aber alles von Gott" (1 Kor 11,11-12). Das trinitarische Muster wurde von den Schriftstellern und Vätern der Alten Kirche bezüglich des entsprechenden Verhaltens zwischen Mann und Frau auch auf einer anderen Weise aufschlussreich: nämlich durch die Entsprechung der Wesensgleichheit beider Paare. Wie der Vater mit dem Sohn, so ist auch die Frau wesensgleich mit dem Mann, was automatisch jedwede theoretische Spekulation über eine angebliche Subordination ausschließt[16]. Außerdem ist die Differenzierung beider Geschlechter nicht ontologisch zu verstehen, denn das Abbild Gottes ist das gleiche bei allen Menschen. Sehr treffend betont der hl. Athanasios: „weil wir Menschen gleich sind und eine Identität haben, sind wir miteinander wesensgleich"[17].

Wie der Abschnitt vom 11. Kapitel befasst sich auch die Perikope im 14. Kapitel mit der Erledigung praktischer Probleme des liturgischen Lebens in den korinthischen Gemeinden. In diesem zweiten Fall hören wir ein hochradikales Wort des Paulus, der sich aufgrund konkreter Ungebührlichkeiten sogar empört zeigt, so dass er in autoritativem Geist anspornt: „Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen" (1 Kor 14,40). Diese Mahnung wird sogar durch folgenden Ausdruck begründet: „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens" (1 Kor 14,33). Überraschend in diesem Kontext klingt jedoch seine extreme Behauptung über die Stellung der Frauen im Kultus. Diese Stellungnahme, die den übrigen einschlägigen Gedanken des Paulus auf dem ersten Blick widerspricht, hat manche Exegeten dazu geführt, die genuin paulinische Abstammung dieses Briefteils zu bezweifeln[18]: „Die Frauen sollen in den Gemeindenversammlungen schweigen; denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, sondern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt" (1 Kor 14,34). Weil diese Stelle unmittelbar mit rein praktischen Problemen von liturgischer Unordnung zu tun hat, sollte sie nicht als ein allgemeines Verbot interpretiert werden, sondern vielmehr als einer konkrete Befehl oder eine Ermahnung, die sich an die konkrete Gemeinde von Korinth richtet, wo die unordentliche Mitwirkung mancher Frauen mit

---

[16] Vgl. noch *G. Larentzakis*, Die Überwindung des Nationalismus in der orthodoxen Tradition. Die Beziehungen des Ökumenischen Patriarchats zu den anderen Konfessionen in Europa heute, *OFo* 15 (2001) 190.
[17] *Athanasios der Grosse*, Ad Serapionem II, 3: *PG* 26,612B.
[18] Vgl. auch *E. Behr-Siegel*, Le ministère de la femme dans l' Eglise, Paris 1987, S. 75.

verschiedenen Gaben (Gesang, Prophetie, Lehre, Zungenreden etc.) offensichtlich zu störender Unordnung und Undisziplinliertheit bei den Gottesdiensten geführt hatte. Obwohl Paulus hier das theologische Dogma[19] über die Gleichwertigkeit zwischen Mann und Frau nicht in Frage stellt, sieht er sich wegen konkreter Umstände der Ortsgemeinden gezwungen, mit den sozialen und kulturellen Gegebenheiten seiner Zeit Kompromisse zu machen und sich derer je nach den Nöten der Gemeinden zu bedienen.

Dieselbe soziologische Auslegung könnte zum Verständnis einer weiteren, für unsere Thematik grundlegenden Perikope in 1 Tim 2,9-15 vorgeschlagen werden. Es handelt sich hier um einen Text, der, wenn er nicht zwei oder drei Generationen nach dem Tod des Paulus geschrieben worden ist -wie die westliche Exegese aus Überzeugung behauptet-, auf jeden Fall praktische Problemstellungen eines zumindest weiter entwickelten christlichen Lebens und Kultus widerspiegelt. Brennende Punkte der liturgischen Ordnung ansprechend, rügt der Autor mit deutlichen Worten eine Gruppe von Frauen, die sowohl durch ihre schwere Ausschmückung mit luxuriösen Kleidern und goldenen oder perlenreichen Juwelen als auch durch ufrommes Geschwätz den Vollzug der Gottesdienste störten. Auch in diesem Fall benutzt Paulus den verstummenden Imperativ: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Einer Frau gestatte ich nicht, dass sie lehre, auch nicht, dass sie über den Mann Herr sei, sondern sie sei still" (1 Tim 2,11-12).

Auch in späteren patristischen Texten finden sich klare Zeugnisse über Störung der Gottesdienste durch unschickliches Benehmen von Frauen.[20] Dies zwingt Paulus, sich mit jüdisch-hellenistischen Sitten und Gewohnheiten, nach denen den Frauen nicht nur das Lehren in den Versammlungen, sondern in manchen harten Fällen auch das Gut der Bildung verboten waren, zu assoziieren. Die angeordnete Unterordnung der Frauen kann und darf nicht verallgemeinert werden; sie sollte bloss bei problematischen, durch freche und lästige Frauen verursachten Umständen angewandt werden. Auf der anderen Seite gab es aber in jener Zeit auch konträre, leuchtende Beispiele von Frauen, wie es z. B. Hieronymus bezeugt. Er schreibt, dass es damals auch Frauen gegeben hat, die besser als ihre Männer waren, und in einem ironischen Ton überlässt er dem freien Urteil des Lesers zu entscheiden, „ob diese Frauen über ihre Männer herrschen oder sich ihren Ehemännern unterordnen sollen"[21].

Wir können nicht behaupten, dass dies alles der theologischen Lehre des Paulus über die Gleichwertigkeit beider Geschlechter widerspricht. Um so deutlicher wird diese Feststellung auch anhand der höchsttheologischen Perikope in Eph 5,21-33, die als liturgische Apostellesung für das orthodoxe Sakrament der Eheschliessung gilt. Auch dieser Text, der als die goldene Regel der christlichen Familie bezeichnet werden kann, bedient sich einer theologisch begründeten hierarchischen Ordnung: *„Christus - Kirche"* und *„Mann - Frau"*. Den Höhepunkt bildet aber auch hier das grundlegende Prinzip der Gleichwertigkeit und des Respekts miteinander: „Ordnet euch einander

---

[19] Vgl. *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 93: „Das apokalyptische Dogma des Paulus wird den verschiedenen lokalen Situationen der Kirchen je nach ihren bestehenden Nöten und Möglichkeiten angepasst."

[20] Wie z. B. *Johannes Chrysostomos*, In Epist. I. ad Timoth. Cap. II. Homilia 9,1: PG 62,543 f.: „νυνὶ δὲ παρ' αὐταῖς πολὺς ὁ θόρυβος, πολλὴ ἡ κραυγή, πολλὴ ἡ διάλεξις, οὐδαμοῦ ἀλλαχοῦ τοσαύτη, ὅση ἐνταῦθα. πάσας διαλεγομένας ἴδοι τις ἄν, ὅσα οὔτε ἐν ἀγορᾷ, οὔτε ἐν βαλανείοις."

[21] *Hieronymus*, Commentariorum in epist. ad Ephes. Lib. III. Cap. VI.: *PL* 26,536f.

unter in der Ehrfurcht Christi" (Eph 5,21). Das theologische Modell der Beziehung „Christus-Kirche" schliesst m.E. auch in der Beziehung „Mann-Frau" jeden Verdacht auf Diskriminierung irgendeines Geschlechts oder auf einen angeblich antifeministischen Charakter aus. Und dieser letzte Verdacht könnte in manchen Stellen, wie „denn der Mann ist das Haupt der Frau" (Eph 5,23) oder „Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen" (Eph 5,24) wie auch „die Frau aber ehre (ἵνα φοβῆται) den Mann" (Eph 5,34), zu unrecht erhoben werden.

5. Nachwort

Die schriftstellerische Intention der neutestamentlichen Bücher gibt uns das Bild einer intensiven Mitwirkung der Frauen sowohl während der irdischen Tätigkeit Jesu als auch in den nächsten apostolischen Generationen wieder. Es wird von Frauen berichtet, die Jesus Christus und die Zwölf umgeben; von Frauen, die den Messias vom Norden bis zum Süden begleiten; von Frauen, die grosse Teile oder ihre ganze Habe (Geld, nützliches Material, Lebensmittel, Häuser etc.) für die Verbreitung des Evangeliums zur Verfügung stellen. Es sind zahlreiche Zeugnisse im Neuen Testament über die lebendige Tätigkeit von Frauen nicht nur im missionarischen, sondern auch im kultischen Bereich der apostolischen Kirche überliefert worden. Mehrere Frauen nahmen aufgrund ihrer unterschiedlichen Gaben am Vollzug der urchristlichen Gottesdienste teil: beim Singen, beim Gebet, bei der Lehre und der Katechese; eine Frau wird sogar „Diakonissin" genannt (Röm 16,1). Allerdings muss hier erwähnt werden, dass, obwohl es in der apostolischen Zeit sogar auch Prophetinnen gegeben hat[22], keiner Frau noch aus dem Kreis der Jüngerinnen Jesu der Titel „Apostel"[23] zuerkannt wurde. Diese Feststellung gilt dennoch trotz der wichtigen Rolle, die viele Frauen für die Urkirche gespielt haben, und trotz der Tatsache, dass manche von ihnen die ersten und wahrhaften Zeugen der Auferstehung Jesu geworden sind.[24]

In der tatsächlichen Dynamik der christlichen Lehre einerseits und des Versuchs ihrer Anwendung in einer kulturellen Atmosphäre mit verschiedenen (manchmal sich widersprechenden) Weltanschauungen andererseits zeigt sich in allen Texten des Neuen Testaments eine wesentlich zentrale theologische Linie: Theologisch-eschatologisch wird die Frau als eine mit dem Mann gleichwertige Person angesehen, während speziell Paulus ergänzend sich bemüht, eine Hierarchie zwischen den Geschlechtern zu signalisieren, die keineswegs als eine von ihm angeblich propagierte Unterordnung der Frau eingestuft werden darf.

---

[22] Vgl. beispielsweise die Prophetin Isebel in der Stadt Thyatira: Offb 2,20-23. Siehe weiter *S. Agouridis*, Die Frau und kirchliche Dienste - ein exegetischer Beitrag zum Neuen Testament, *IKZ* 28 (1998) 90-91.

[23] Der wahrscheinliche Fall einer „Apostelin" in Röm 16,7 sollte m.E. nicht als geltend betrachtet werden, da die Schreibweise Ἰουνίαν oder Ἰουνιάν auf den Akkusativ eines männlichen Namens deutet. Ausserdem wird diese Person neben Andronikus als Mitgefangener (συναιχμάλωτος) des Paulus bezeichnet und zu den angesehenen Aposteln zugezählt, die sich schon vor Paulus zu Christus bekannt haben. Daher kann die Bemerkung des deutschen Textes der Luther-Revision von 1984, dass der Name ursprünglich (weiblich) Junia lautete, nicht stimmen (siehe *Nestle-Aland*, Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch, Stuttgart ^{27}1998, S. 439).

[24] Vgl. noch *L. Filis*, Τὸ πρόβλημα τῶν Ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ^{2}1976, S. 116 und 225.

Selbstverständlich mischt sich das Kerygma des Evangeliums auch in den neutestamentlichen Texten mit konkreten, zu jener Zeit geltenden sozialen und kulturellen Gegebenheiten. Bei diesem Punkt ist eine dauerhafte Wachsamkeit angesichts der lauernden Gefahr geboten, die göttliche Offenbarung an sich mit ihren unterschiedlichen, in den verschiedenen Epochen sich verändernden Ausdrucksweisen zu verwechseln. Das ist ein Grund mehr für die Bibelinterpretation (und wohl auch für die im Osten teilweise missverstandene historisch-kritische Methode), entscheidend beizutragen, so dass manche von den jeweiligen soziokulturellen Gegebenheiten jeder Epoche abhängende Formulierungen der biblischen Texte nicht als verbindliche, angeblich dogmatisch schwerwiegende Wahrheiten der Kirche verstanden werden.

Einige Gedanken zur Frage der Frauenordination*

von Ioannis Karmiris (†)

Wie es bekannt ist, stellte sich weder die neue Frage der Frauenordination für die alte, vereinte und ungeteilte Kirche noch beschäftigte sie diese in irgend einer Weise (abgesehen von einigen unwichtigen alten Sekten wie z. B. die Gnostiker, die Montanisten usw.), oder auch die aus den kirchlichen Spaltungen hervorgegangenen Kirchen oder Konfessionen der neueren Zeit.

In den letzten Jahrzehnten aber gingen einige protestantische Gruppen, vor allem lutherischen und presbyterianischen Bekenntnisses zur Ordination von Frauen über, desgleichen taten auch die Anglikaner. Die große Mehrheit der christlichen Welt jedoch (mit der Orthodoxen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche an erster Stelle), schließt die Frauen grundsätzlich vom Priesteramt aus, befolgt die einstimmige Lehre der Heiligen Schrift und der ehrwürdigen Tradition und die kanonische Praxis der alten Katholischen (ungeteilten) Kirche. Es ist umso selbstverständlicher, dass die Orthodoxe Kirche, in völliger Übereinstimmung mit dem Herrn und Seinen Aposteln, die Frauen nicht in das Priesteramt aufnehmen kann, so wie sie es immer sowohl in der Vergangenheit praktiziert hat, als auch weiterhin unbeirrt tut.

Diese Haltung der Orthodoxen Kirche den Frauen gegenüber bedeutet aber nicht deren Abwertung, da ihre Stellung in ihr sich nicht von der Stellung der Männer unterscheidet. Das erklärt sich dadurch, dass alle getauften Gläubigen ohne Unterscheidung, Männer und Frauen, Glieder des Leibes Christi, Kinder Gottes und Erben seiner Verheißungen sind. Sie alle sind eingeladen, in harmonischer Zusammenarbeit den Aufbau und das Anwachsen der Kirche - des Leibes Christi -und die Erfüllung ihres erlösenden Werkes in der Welt zu ermöglichen. Folglich haben auch die Frauen dieselben Pflichten und Rechte in der Kirche, welche auch die Männer haben. Eine Ausnahme davon macht ihr Ausschluss von Priestertum und Altar. Aber wir wiederholen nochmals, dass dieser Ausschluss in keinem Fall eine Abwertung der Frauen bedeutet, dass sie etwa minderwertiger wären im Vergleich zu den Männern, denn das Christentum erkennt die Ebenbürtigkeit der zwei Geschlechter an. Die Heilige Schrift lehrt schon im Alten Testament diese Ebenbürtigkeit und zwar im Schöpfungsbericht (Gen 1,26-31; 5,1-2), wo nicht etwa eine Minderwertigkeit der Frau sichtbar wird, sondern die Wesensgleicheit ihrer Natur mit der des Mannes und sowohl die gegenseitige Ergänzung als auch Abhängigkeit.[1] Im Neuen Testament erscheinen Männer und Frauen ohne Unterscheidung als ebenbürtige Glieder des Leibes Christi, sie nehmen denselben Ruf und die Entsendung zur Bezeugung des Menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Gottmenschen und seines erlösenden Werkes in der Welt an. Der Sohn und Logos Gottes ist Mensch geworden, um den ganzen Menschen zu retten, als Mann

---

* Titel im Original: *Ioannis Karmiris*, Τινὰ περὶ τὸ πρόβλημα τῆς ἱερωσύνης τῶν γυναικῶν, *Ekklesia* 55 (1978) 160-161 und 187-190.

[1] *Johannes Chrysostomos*, In Cap. II. Genes. Homil. 16,4: *PG* 53, 130.

und Frau in einer Einheit verstanden, den Träger des „Bildes Gottes", denn „Gott will, dass alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2,4).

Besonders der Apostel Paulus lehrt, dass „es nicht Mann und Frau gibt" vor Gott und dass folglich die Frauen nicht minderwertiger als die Männer, sondern ihnen gleichgestellt sind. Aus dem gleichen Grund wie bei der Schöpfung sind auch in Bezug auf die Heilsökonomie „alle in Jesus Christus", da „alle Söhne Gottes durch den Glauben in Jesus Christus" sind (Gal 3,26). In der Taufe des Volkes Gottes darf es keine Unterscheidung aufgrund der Herkunft oder des Geschlechts geben (1 Kor 12,13; Kol 3,9-11; Gal 3,27). An anderer Stelle nennt der Apostel einerseits den Mann „Haupt der Frau", die Frau andererseits „Ruhm des Mannes, aber in dem Herrn ist weder die Frau etwas ohne den Mann noch der Mann etwas ohne die Frau; denn wie die Frau aus dem Mann, so kommt auch der Mann durch die Frau, alles aber (kommt) von Gott" (1 Kor 11,3.8.11-12; Eph 5,23). Deswegen legt er den Männern auch auf, „die eigenen Frauen zu lieben, wie den eigenen Leib", und vergleicht die Vereinigung zwischen Mann und Frau mit der Vereinigung zwischen Jesus und der Kirche (Eph 5,25 f.). Genau auf dieser christlichen Lehre stützt sich das Streben nach der Ebenbürtigkeit der beiden Geschlechter in der heutigen Welt, die Erhöhung der Frauen in ihr und die Anerkennung aller ihrer Menschenrechte. Hier möchte ich feststellen, dass auch die Frauen die gleiche Stellung in der Orthodoxen Kirche einnehmen wie auch die Männer und die gleichen Rechte und Pflichten innehaben, mit der einzigen Ausnahme, dass die geheiligten Ämter schon seit der Zeit der Gründung der Kirche und Seiner Apostel den Männern übergeben worden sind, was „des Herrn Gebot ist" (1 Kor 14,37).

Aber obwohl die Frauen vom konkreten mystischen Priestertum ausgeschlossen wurden, wurde ihnen aufgrund der Taufe und des damit verbundenen allgemeinen (königlichen) Priestertums die Mitwirkung am lehrenden, katechetischen, missionarischen, sozialen, philanthropischen und allgemein jedem Werk der Kirche erlaubt, ganz nach dem Vorbild der heiligen Frauen, die dem Apostel Paulus halfen (Röm 16, 2 f.; Apg 18,26; 21,9). Die umfassende, aktive und verantwortungsvolle Mitwirkung von Frauen an allen anderen - abgesehen von den Pflichten des Priesteramtes - Aktivitäten der Kirche ist heute mehr denn je erforderlich aufgrund ihrer Erhöhung, Gleichstellung und tatsächlich höheren Stellung in der heutigen Gesellschaft, der höheren Bildung vieler Frauen - vor allem im theologischen Bereich -und ihrer gänzlich relativ bewiesenen anthropologischen und biologischen „Schwäche" und letztlich des zwingenden Bedürfnisses nach fähigen männlichen und weiblichen Mitarbeitern zur Verkündigung des Evangeliums in der nicht-christlichen Welt und erneuten Bekehrung eben dieser christlichen Gesellschaft und damit zum Aufbau und zum Anwachsen „des Leibes Christi" (Eph 4,12). Somit sind die Frauen, genauso wie die Männer, Personen und gleichwertige Mitglieder der Kirche, von Gott geschaffen, von Christus erlöst, sie sind in seinem Körper getauft und haben ihn angezogen, sie sind eingeladen zum Dienst in der Kirche, entsprechend ihren „verschiedenen Gaben" (Röm 12,6-8; 1 Kor 12) und ihren vielen Möglichkeiten auf den verschiedenen Gebieten kirchlicher Aktivitäten und des Lebens allgemein.

Auf so eine Stellung und Tätigkeit in der Kirche können die heutigen orthodoxen Frauen als unzertrennliche Glieder der Struktur der Kirche einen Anspruch erheben, indem sie bei der Ausübung ihrer Tätigkeit dem Beispiel der Frauen in den ersten christlichen Gemeinden nacheifern, natürlich unter den heute gegebenen Umständen.

Wie aus dem Neuen Testament bekannt ist, gehörten Frauen schon von Anfang an zu den Zuhörern der christlichen Botschaft und gleichzeitig zu den Helfern Jesu: „er wanderte von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf, predigte und verkündete das Evangelium vom Reich Gottes; und die zwölf waren mit ihm und einige Frauen..." (Lk 8, 1-3). Weitere Frauen werden namentlich von Matthäus aufgeführt in Mt 27,56.61; 28,1; s. auch Mk 15,40.47; 16,1; Lk 8, 2-3; 24,10; Joh 4,8 f; 19,25). Darüber hinaus waren am Kreuze Jesu „Frauen da, die von weitem zusahen... die mit ihm hinaufgegangen waren nach Jerusalem" (Mk 15,40-41). Diese haben auch die Grablegung Jesu beobachtet, danach kamen sie, „als der Sabbat vorbei war", zum Grab, hörten vom Engel „die freudige Kunde von der Auferstehung", die sie voller Freude den Aposteln verkündeten, nachdem auf dem Weg der Auferstandene Herr „ihnen begegnete" (Mt 28,1-10; Mk 16,1-11; Lk 24,1-11; Joh 20,1-2. 11-18). Dieselben Frauen waren es wahrscheinlich, welche mit anderen und gemeinsam mit den Jüngern im „Obergemach" nach der Himmelfahrt Jesu „verharrten" (Apg 1,14). Der Erlöser hat ohnehin die Ehe gesegnet und geheiligt und die Monogamie festgelegt. Er ging noch weiter und missbilligte schlussendlich das mosaische Gesetz, indem er die Gleichheit der Rechte und Pflichten von Mann und Frau im ehelichen Leben bestimmte (Mt 19,3-9; Mk 10,2-11). Insbesondere hat er sich für die Erlösung der Seele der Frau als Persönlichkeit und Bild Gottes interessiert. Aus diesem Grunde pflegte er auch den Umgang mit Sünderinnen (Lk 7,40 f.; Joh 8,3 f.), unter ihnen die Samariterin und anderer Frauen, welche Demut zeigten und gläubig wurden, denen er zuliebe auch Wunder tat, wie z. B. die Auferweckung des Sohnes der Witwe in Naïn, der Tochter des Jairus und des Lazarus auf die Fürbitte dessen Schwestern Martha und Maria hin, oder im Fall der „verkrümmten" Frau (Lk 13,10 f.) und anderer. Generell hat sich der Herr nicht beeinflussen lassen von der herabgewerteten Stellung der Frau und der relativen Bräuche und Vorurteile seiner Zeit, was unter anderem bei Matthäus sichtbar wird in 9,20 ff.; Lk 7,37ff. Joh 4,8 ff. und 8,3 ff., und natürlich auch nicht von den Religionen der alten Völker, welche im Gegensatz zum Christentum Priesterinnen kannten. Es sollte hinzugefügt werden, dass viele fromme Frauen auch zum späteren Zeitpunkt den Aposteln halfen, selbst Paulus, den neuentstandenen christlichen Gemeinden oder auch den bedürftigen Christen (Röm 16,1-15; Apg 9,36.39; 12,12; 16,14-15; Phil 4,2). Insbesondere hörten sie die Lehre des Apostels Paulus und viele Frauen wurden gläubig (Apg 17,4.12.34.), welche an den Notleidenden „viele gute Werke und Wohltätigkeit verrichteten" (Apg 9,36.39; 12,12; 16,14-15). Deshalb richtet Paulus im 1. Korintherbrief 16,1-15 einen besonderen Gruß an acht Frauen und „Helferinnen Jesu Christi", welche „viele Mühe auf sich genommen haben im Namen des Herrn" und gemeinsam mit den Aposteln bei der Verkündigung der frohen Botschaft und der Verbreitung der christlichen Religion gearbeitet haben (Röm 16, 3-12; Phil 4,3).

Trotz der Gleichstellung von Männern und Frauen in der Urkirche findet sich nirgendwo im Neuen Testament ein Hinweis darauf, dass der Herr und die Apostel kirchliche Ämter oder die damit verbundenen Pflichten Frauen anvertraut haben. Es ist von entscheidender und grundlegender Bedeutung, dass der Herr selbst, als er die Kirche zur Fortführung seines Erlösungswerkes gründete, das einzigartige priesterliche und liturgische Amt nur an Männer weitergegeben hat und nicht an Frauen, d. h. an die Apostel und durch diese an deren Nachfolger, die Bischöfe und alle anderen im Priesteramt, welche durch die Handauflegung der Bischöfe und die Herabrufung des

Heiligen Geistes die „Gnade Gottes" empfangen (2 Tim 1,6), d. h. die priesterliche, didaktische und pastorale Gabe zur Ausübung ihrer heiligen Berufung. Dabei haben sie (die Apostel) nur Männer zu diesem apostolischen Amt berufen und nicht Frauen, wodurch sie diese vom mystischen Priestertum ausschlossen. Nicht nur unter den zwölf Aposteln, aber auch unter den 70 werden keine Frauen aufgezählt, ebenfalls wurden auch keine Frauen vorgeschlagen, um die Lücke zu schließen, die durch den Abfall des Judas entstanden war, obwohl jene schon den auferstandenen Herrn gesehen hatten und von ihm ausgesandt worden waren, um den elf Aposteln seine Auferstehung zu verkünden. Somit haben auch die Apostel, dem Beispiel des Herrn folgend, keine Frauen geweiht, weder zu Beginn noch im Verlauf der Ausübung ihres apostolischen Dienstes, obwohl sie zahlreiche würdige Mitarbeiterinnen und Helferinnen bei dieser ihrer Arbeit hatten. In der Folgezeit haben weder die den Aposteln nachfolgenden Bischöfe noch die alte Katholische Kirche im allgemeinen dem Zutritt der Frauen zum Priesteramt zugestimmt, indem sie auch konkrete, verbietende Kanones verfassten.

Den Frauen aber wurde nur erlaubt, in den Kirchen zu beten und zu prophezeien, nicht aber in ihnen zu sprechen oder gar zu predigen, wie der Apostel Paulus lehrt. Die gesamte diesbezügliche Lehre ist in den Briefen 1 Kor 11,3-15 und 14,34-40, sowie 1 Tim 2,11-14 enthalten. In diesen Perikopen wird gelehrt, dass „die Frauen in den Kirchen zu schweigen haben, das Reden ist ihnen nicht gestattet" und auch „das Lehren ist ihnen nicht gestattet". Folglich waren diese vom Amt des Bischofs und des Priesters ausgeschlossen, welche genuin das Recht haben, zu lehren und den kirchlichen Gemeinden vorzustehen, die Gläubigen pastoral zu betreuen, wie es gelehrt wird in eben diesem 1. Brief an Timotheus 3,2-5 und 5, 17. Es ist charakteristisch, dass, obwohl der Apostel einerseits die Gleichwertigkeit und Gleichstellung der zwei Geschlechter durch das für seine Zeit revolutionäre „es gibt weder Mann noch Frau" (Gal 3, 28) verkündet und das Recht der Frau auf Gebet und Prophezeiung anerkannt hat, er andererseits gerade ihr die öffentliche Predigt in den Kirchen und jede segnende oder pastorale Handlung, folglich das mystische Priestertum verboten hat, „denn es ist ein Gebot des Herrn" (1 Kor 14,37). Folglich bezieht sich das Verbot allein auf das offizielle Amt des Lehrens und Predigens in den Zusammenkünften der Christen in den Kirchen und zur Feier der Mysterien, was mit dem schöpferischen Plan Gottes verbunden wird (Gen 2, 18-24, 1 Kor 11,7-12).

Aufgrund dessen waren die Erben der Apostel im geistlichen Amt ausschließlich Männer und niemals und nirgendwo sind in der alten Katholischen Kirche Frauen zu Bischöfen oder Priestern geweiht worden, da es ihnen verboten war, die Mysterien zu feiern und allen voran das Mysterium der Heiligen Eucharistie. Denn, wie die Apostolischen Konstitutionen III, 9,3 vorschreiben: „wenn diesen schon in der Vergangenheit das Lehren nicht gestattet wurde, wie soll ihnen dann jemand in unnatürlicher Weise das Priesteramt zugestehen? Dies ist die Unkenntnis der Gottlosigkeit der Griechen, weibliche Priesterinnen zu weihen, aber nicht das Gebot Christi."[2]

Ohnehin haben die orthodoxen Frauen selbst niemals den Zugang zum Priestertum gewünscht, da sie einerseits den mystischen Charakter des Priestertums verstehen und sich andererseits mit der großen und ehrenvollen Aufgabe ihrer Diakonie in der Or-

[2] *BEP* 2, 64.

thodoxen Kirche zufrieden geben. Hier nehmen sie den zentralen Platz im kirchlichen Leben ein und werden der Ehre teilhaftig, welche der Mutter des Erlösers entgegengebracht wird, da sich viele von ihnen durch einen unerschütterlichen Glauben und ein gesegnetes, geheiligtes Leben hervortun und wie Heilige verehrt dieses Zeugnis für Christus abgeben. Sie leisten somit einen wertvollen Beitrag und verrichten viele große Werke der Nächstenliebe, entweder in der äußeren Mission oder auch in der christlichen Familie etc. Sie versuchen also im Glauben mit Demut und Heiligkeit nach ihren Kräften derjenigen, welche „...ehrwürdiger ist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim...", nachzueifern, welche zum ersten Mitglied der Kirche geworden ist und, obwohl sie aufs engste mit dem Mysterium der Erlösung verbunden war und sich im Zentrum der neuentstandenen apostolischen Kirche befunden hat, nicht zur Verrichtung der priesterlichen Pflichten berufen, jedoch zum Vorbild und Beispiel für die orthodoxen Frauen wurde.

Aus diesem Grund ist für die orthodoxen Frauen z. B. die Feier der göttlichen Eucharistie durch eine Frau undenkbar, denn sie kann nur von einem Man vollzogen werden, einem Bischof oder Presbyter, als einem Stellvertreter für Christus. Es ist wirklich undenkbar für die orthodoxen Frauen, dass sie z. B. imstande wären den Bischof zu ersetzen, der nach den Heiligen Kirchenvätern ein „gemeinsamer Vater und Lehrer" seiner Herde ist,[3] Christus stellvertretend und „nach der Maßgabe Jesu Christi" wirkend als „Vorsteher nach dem Vorbild Gottes" und „Typos des Vaters"[4], als derjenige, der sichtbar die Stelle des unsichtbaren Christus als Erzhierarch, Lehrer und Hirte einnimmt.[5] Es ist offensichtlich, dass diesen Platz nur Männer einnehmen dürfen und nicht Frauen.

Zu den oben kurz dargestellten biblischen und traditionell bedingten Gründen hat Seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch Dimitrios I. in Seinem Grußwort, das er zum offiziellen Besuch des anglikanischen Erzbischofs von Canterbury Donald Coggan im Ökumenischen Patriarchat verlas, Stellung genommen, indem er sagte, dass wir panorthodox die festgestellte neue Strömung der nicht-apostolischen Weihe von Frauen in die Weihegrade des Bischofs und des Presbyters verwerfen, weil wir unserer Orthodoxen Kirche gegenüber die Pflicht haben, in aller Demut und Genauigkeit alles nicht nur zu bewahren, sondern auch der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und auch der Apostolizität der Kirche zu dienen, getreu dem Symbol von Nikaia-Konstantinopel, auf das auch alle unternommenen Versuche zur Einheit unter den Christen zielen sollen. Indem wir all das offiziell und verantwortungsvoll als Vertreter der Orthodoxie sagen, möchten wir nicht „Mann und Frau" (Gal 3,8), voneinander scheiden, oder die Ehrwürdigkeit der Menschenrechte vermindern, welche wir ehrlich und mutig unterstützen. Wir ehren und respektieren die christliche Frau, und in unserem Gottesdienst bringen wir Maria, der Mutter unseres gemeinsamen Herrn, eine besondere Ehre entgegen.

Wir wünschen uns, dass anstatt der Bewegung zum Thema der Frauenordination, die Verehrung der Gottesgebärerin von Seiten aller Christen wachse, und dass unsere

---

[3] *Johannes Chrysostomos*, De sancta Pentecoste 1, 4: *PG* 50, 458.

[4] *Ignatios v. Antiochien*, Epistola ad Magnesios 3, 2: *PG* 5, 668; Epistola ad Smyrnaeos 8: *PG* 5, 713; Epistola ad Trallianos 3, 1: *PG* 5, 780.

[5] *Johannes Chrysostomos*, In epist. II. ad Timoth. 2,4: *PG* 62, 612; *Cyprian*, Epist. 63, 14: *PL* 4, 386; *Ambrosii*, In Psalmum 38 Ennaratio 25-26: *PL* 14, 1051-1052.

geschätzten christlichen Frauen gemeinsam mit den durch die christliche Kirche verehrten tausenden Märtyrerinnen und Heiligen Frauen, die ihren Glauben bezeugt haben, bei der Gottesgebärerin und wie die Gottesgebärerin verbleiben. Er selbst, ihr Gott, S ohn und unser Herr hat sie von den Aposteln emporgehoben, und ihr daselbst das Gebet anvertraut, das durch den Apostel Paulus als besonderer Auftrag und als einzige apostolische Weihe unseren Schwestern, den Frauen, zum Geschenk bewahrt ist: „Die Frauen sollen in der Kirche schweigen; es ist ihnen nicht erlaubt zu sprechen..." (1 Kor 14,34).

(Übersetzt aus dem Griechischen von **Ioannis Sfiatkos**)

Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht

Ein Plädoyer für den Diakonat der Frau

von Theodor Nikolaou, München

Die Frauenordination ist zwar eine ökumenisch höchst aktuelle Frage, aber zugleich eine der umstrittensten der letzten Jahrzehnte. Die Palette theologischer Publikationen und kirchlicher Stellungnahmen zu diesem Problem reicht von der unbefangenen Befürwortung bis zur rigorosen Ablehnung. Es gibt einerseits Kirchen, die bereits Frauen ordinieren, und andererseits Kirchen, deren Vertreter offensichtlich nicht einmal bereit sind, sich in die Diskussion ernsthaft einzulassen. Es wäre zu vereinfacht, diese Haltungen bloß mit dem Vorwurf fortschrittlichen Zeitgeistes bzw. der Rückständigkeit abzutun. Die unterschiedliche Handhabung weist unverkennbar einerseits auf die unterschiedliche Lehre über die Kirche allgemein und das Priestertum insbesondere und andererseits auf die innere Lage der jeweiligen Kirche hin. Als Ergebnis dieser unterschiedlichen Handhabung zeigt sich jedenfalls eine theologische Argumentation, die meistens oberflächlich bleibt. Es wäre deshalb nicht verfehlt zu sagen, dass das Problem der Frauenordination bislang theologisch unterentwickelt ist. Wegen der verhärteten Fronten wird sich offensichtlich auch in den nächsten Jahrzehnten kaum etwas daran ändern können. Die Frauenordination, ebenso wie die Kommunion am gemeinsamen Kelch, wird für lange Zeit ein ökumenisches Problem und eine ökumenische Aufgabe ersten Ranges bleiben[1].

Im vorliegenden Artikel will ich die orthodoxe Sicht hinsichtlich der Frauenordination darlegen. Eine solche Darstellung erfordert aber in einem ersten Schritt eine kurze Darstellung und Auseinandersetzung mit zwei entgegengesetzten Positionen, welche die theologische Debatte weitgehend mitbestimmen: Es handelt sich nämlich zum einen um die De-facto-Lösung des Protestantismus und zum anderen um die „lehramtliche" Entscheidung des Papstes. In einem weiteren Schritt werde ich die offizielle orthodoxe Position beschreiben und zum Schluss einige theologische Überlegungen anstellen und den Diakonat der Frauen als einen weiterführenden Vorschlag darstellen.

I. Zwei entgegengesetzte Positionen: Die De-facto-Lösung des Protestantismus und die „lehramtliche" Entscheidung des Papstes

Es ist bereits angedeutet worden, dass die unterschiedliche Lehre der verschiedenen Kirchen über die Kirche und das Priestertum den hauptsächlichen Grund für die

[1] Zu diesem Ergebnis kommt mit Recht *Anne Jensen* in ihrem Aufsatz „Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?", *IKZ* 84 (1994) 228: „Ganz gewiss - aber vor allem eine ökumenische Aufgabe!".

unterschiedliche Handhabung des Problems bildet. Dies gilt vor allem in bezug auf die westlichen Kirchen, die Römisch-katholische einerseits und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen andererseits, deren Amtsverständnis in einem ursächlichen Zusammenhang steht. Auf den Ausbau der Ansprüche des Papstes und die Klerikalisierung des Priesteramtes bzw. die Bevormundung und Entmündigung der Laien durch den Klerus im Mittelalter folgte bekanntlich die Ablehnung fast jeglicher Autorität in der Kirche, die Überbetonung des Priestertums aller Gläubigen und letztendlich die Leugnung des Sakramentscharakters des Priestertums durch die Reformatoren. Dadurch entstanden also zwei Extrempositionen, die sich seitdem im Westen fast unversöhnlich gegenüberstehen und sich auch auf die Frage der Frauenordination auswirken.

In der Tat entspricht der Umgang des römischen Katholizismus und des Protestantismus mit der Frage der Frauenordination diesen beiden Extrempositionen. Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen - angetrieben auch von der sogenannten „feministischen Theologie" - haben das Problem der Frauenordination durch Schaffung von Fakten schon „gelöst". Diese De-facto-Lösung lässt sich in groben Zügen folgendermaßen skizzieren:

1. In den Evangelischen Kirchen werden seit den ersten Jahrzehnten des 20. Jh.s Frauen ordiniert (in Deutschland seit 1927). Zwar fehlen auch heute noch vereinzelte Einwände und Proteste dagegen nicht gänzlich[2], aber im Großen und Ganzen handelt es sich mittlerweile um eine gefestigte Praxis. Eine der letzten Hürden ist wohl durch die Wahl von Maria Jepsen und ihre Einführung in ihr Amt als erste lutherische Bischöfin am 30. August 1992 in Hamburg genommen worden, was der damalige Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, Gunnar Staalsett, einen „epochemachenden Augenblick" nannte.

2. In der Anglikanischen Kirchengemeinschaft hat die Frage der Frauenordination über Jahrzehnte für heftige Kontroversen gesorgt. Ihren Höhepunkt haben diese Streitigkeiten der Anglikaner wohl überschritten, nachdem die Generalsynode der Anglikanischen Kirche von England der Ordination von Frauen zum Priesteramt zugestimmt hat, so dass am 13. März 1994 in Bristol 32 Frauen die Priesterweihe gespendet werden konnte. Bekanntlich hat dies zum Rücktritt vieler anglikanischer Priester oder zum Übertritt in eine andere Kirche geführt. Dennoch geht der Streit gewissermaßen weiter. Bezeichnend dafür ist z. B. die Tatsache, dass die Anglikanische Kirche von Wales sich noch im selben Jahr (1994) gegen die Frauenordination ausgesprochen hatte. Ebenfalls charakteristisch ist die vor kurzem abgegebene Erklärung des noch bis Ende Oktober 2002 amtierenden Erzbischofs von Canterbury George Carey, der die Differenzen und Alleingänge von Ortskirchen bezüglich der Zulassung von Homosexuellen und Frauen zum Priestertum als Gefahr für die Einheit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft betrachtet[3].

3. In diesem Zusammenhang sei auch die Altkatholische Kirche erwähnt. Zwar ist sie nicht aus der Reformation hervorgegangen, aber sie weiß sich von Anfang an mit

---

[2] Von besonderem Interesse ist hierbei das ausführliche Papier der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) mit dem Titel „Die wesentlichen Argumente zur Frage einer Ordination von Frauen zum Amt der Kirche, soweit sie bisher in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) geäußert wurden", das am 14. November 2000 an alle Pfarrer und an alle Gemeinden der SELK gerichtet wurde.

[3] Vgl. *KNA-Ökumenische Information* 40 (1.10.2002) 2.

den protestantischen Kirchen bezüglich des Protestaktes gegen Rom einig. Es überrascht darum nicht, dass die deutschen Altkatholiken in mancherlei Hinsicht und insbesondere in der Frage der Frauenordination als erste eine unübersehbare Nähe zum Protestantismus an den Tag gelegt haben (vgl. auch ihre Eucharistievereinbarung mit der EKD). Auf ihrer 51. Synode (am 10. Mai 1994) haben sie mit der Mehrheit von 124 zu 10 Stimmen beschlossen, künftig Frauen zum Priesteramt zuzulassen[4]. Zu diesem Beschluss nahm die Internationale Bischofskonferenz der Utrechter Union (IBK) in ihrer Versammlung vom 28. August bis 2. September 1994 Stellung und ließ die Mitgliedschaft des deutschen Bischofs in der Konferenz ruhen[5]. Die Internationale Bischofskonferenz hatte übrigens viele Jahren zuvor lapidar erklärt: „Sie kann, in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche, einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen."[6] Der Alleingang der deutschen Altkatholiken führte zu weiteren Diskussionen innerhalb der IBK und in der Sitzung vom 6. bis 16. Juli 1997 zu der Erklärung von Wislikofen, „dass in der Frage der Frauenordination zur Zeit keine einstimmige Entscheidung möglich ist"[7]. In derselben Erklärung wurde darüber hinaus festgehalten, dass diese Frage „die volle kirchliche Gemeinschaft unter den Kirchen der Urtechter Union gefährdet, beeinträchtigt oder gar schon zerstört hat. Damit ist der Sinn und das Wesen der Utrechter Union in Frage gestellt"[8]. Trotzdem folgten noch im selben Jahr (1997) die Altkatholiken in Österreich und im darauffolgenden Jahr (1998) die Altkatholiken in den Niederlanden und in der Schweiz dem Beispiel der deutschen Altkatholiken. Dagegen lehnen die Kirchen in Nordamerika, Polen und der Tschechischen Republik die Frauenordination weiterhin ab, „weil sie das alleinige Priestertum für Männer als gottgewollt und zum Wesentlichen des Glaubens gehörend betrachten" (so die Begründung in der Homepage der Christkatholischen Kirche der Schweiz im Internet, Oktober 2002). Wie es nun in der Altkatholischen Kirche weitergehen wird, lässt sich schwer voraussagen.

Diese De-facto-Lösung der genannten Kirchen bedeutet zunächst eine direkte Herausforderung vor allem an die Römisch-katholische Kirche, weil ihre Gläubigen mit den evangelischen Christen am stärksten denselben Lebensraum teilen; außerdem findet die „feministische Theologie" nicht zuletzt aufgrund dieses Zusammenlebens auch in ihren Reihen Anklang. Den herausfordernden Fakten des Protestantismus setzt die Römisch-katholische Kirche immer wieder die kategorische Ablehnung der Frauenordination entgegen. Den römisch-katholischen ekklesiologischen Prinzipien entsprechend geschieht dies unter Berufung auf das „ordentliche Lehramt" des Papstes. Unter den einschlägigen Stellungnahmen scheinen mir in diesem Kontext die „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt"[9] vom 15. Oktober 1976 und vor allem das „Apostolische Schreiben

---

[4] Auf der Grundlage dieses Beschlusses wurden am 27. Mai 1996 in Konstanz zum ersten Mal zwei Frauen zu Diakoninnen ordiniert.

[5] Vgl. das Communiqué in: *IKZ* 84 (1994) 252-253.

[6] *Alt-Katholische Kirchenzeitung* 21 (1977) 19.

[7] Vgl. die Homepage des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland im Internet, Stand: 09.02.2000.

[8] Vgl. die Erklärung in: *IKZ* 87 (1997) 225-240, hier 234-237; die zitierte Zusammenfassung in: *IKZ* 88 (1998) 71.

[9] Dokumentiert in: *Herder Korrespondenz* 31 (1977) 151-157. Vgl. auch Verlautbarungen des Apostolischen

von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe" vom 22. Mai 1994 erwähnenswert (ähnlich argumentiert auch das Dokument über die „... Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester" vom November 1997; vgl. auch eine sogenannte Notifikation der Glaubens-, der Klerus- und der Sakramentenkongregation vom September 2001, nach der „Kurse, die *Frauen* in der katholischen Kirche auf ein angestrebtes *Diakonat* hin ausbilden, nicht erlaubt seien"[10]).

Obwohl diese Dokumente auch einige bemerkenswerte Argumente liefern, ist besonders auffallend, dass der Papst in seinem Schreiben von 1994 die Erklärung „die Kirche (habe) keinerlei Vollmacht ..., Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche **endgültig** an diese Entscheidung zu halten haben", „**kraft seines Amtes**" abgibt[11]. Diese Erklärung baut somit theologisch auf einer römisch-katholischen Besonderheit auf, einem höchsten Lehramt in der Kirche, welches einer Person, dem Bischof von Rom, zugestanden wird. Da es aber nach der Lehre der Alten Kirche und entsprechend nach orthodoxer Auffassung dieses Amt in der Kirche ohnehin nicht gibt und es auch aus ekklesiologischen Gründen nicht geben kann, liegt darin - zumindest formal - eine neue Extremposition. Den Fakten der protestantischen Kirchen wird nämlich das Machtwort des Papstes entgegengesetzt. Beides hat aber wenig mit einer theologischen Argumentation zu tun und schwächt überdies etwaige Sachargumente, wenn und soweit sie geltend gemacht werden. Jedenfalls überrascht es deshalb nicht, dass die Medien nach Bekanntgabe des päpstlichen Schreibens von dem Riegel „Roma locuta, causa finita"[12] zu berichten wussten. Diese Macht (oder vielleicht Ohnmacht?) des päpstlichen Machtwortes lässt sich auch einem mit dem päpstlichen Schreiben gleichzeitig veröffentlichten Kommentar im *Osservatore Romano* entnehmen. Danach handelt es sich bei dieser Entscheidung „um eine vom ordentlichen Päpstlichen Lehramt **in endgültiger Weise** gelehrte Doktrin" und eine „mit Sicherheit wahre Lehre"[13]. Demnach war seitens der Römisch-katholischen Kirche das Problem ein für allemal erledigt und jegliche Diskussion um die Frauenordination überflüssig.

Es ist aber meines Erachtens mehr als problematisch, ob so komplexe und viele Gläubigen bewegende Fragen sich schon heute, aber auch und vor allem in der Zukunft durch ein Machtwort beantworten lassen. Das Beispiel der sieben Frauen, die sich am 29. Juni 2002 zu Priesterinnen haben weihen lassen und anschließend exkommuniziert wurden, zeigt die andauernde Brisanz und besonders die Komplexität der Frage nach der Frauenordination. Die Komplexität wird auch dadurch deutlich, dass immer mehr Gläubige Verständnis für eine stärkere Anbindung von Frauen an den kirchlichen Dienst aufbringen. Dieser Tendenz kann man nicht mit Anordnungen und Verboten entgegentreten. Vielmehr werden den Kirchen Dialogbereitschaft und Flexibilität abverlangt. In der Frage der Frauenordination wäre Flexibilität möglich, wenn z. B. die Römisch-katholische Kirche - trotz der oben genannten Notifikation der Glaubens-, der Klerus- und der Sakramentenkongregation - den Diakonat der Frau

---

Stuhls, 117, *hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1994, S. 11-29.

[10] Vgl. *Christ in der Gegenwart*, Nr. 39/2001, S. 335.

[11] Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 117, *hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 1994, S. 6.

[12] Vgl. *Süddeutsche Zeitung* vom 1.6.1994, S. 4.

[13] Zitiert in: *Süddeutsche Zeitung* vom 31.5.1994.

wieder einführen würde, zumal dies der alten Tradition der Kirche im Osten und im Westen entspricht und ohnehin auch von prominenten katholischen Theologen befürwortet wird[14].

Was nun die beiden oben beschriebenen Positionen der Römisch-katholischen Kirche und der protestantischen Kirchen zu Extrempositionen macht, ist offensichtlich ein gestörtes Verhältnis zum Amt. Für die römisch-katholische Position liegt die Störung in der Inanspruchnahme eines aus orthodoxer Sicht nicht existenten „ordentlichen päpstlichen Lehramtes" in der Kirche. Für den faktischen Übergang zur Praxis der Frauenordination bei den Protestanten liegt die Störung in der Leugnung des Sakramentscharakters des Priestertums - in klaren Worten heißt das: In der theologisch oberflächlichen Betrachtung und mithin weitgehenden Leugnung des Priestertums. Dieser grundlegende Aspekt lässt sich auch manchen Argumenten der Verfechter der Frauenordination leicht entnehmen. Wenn es z. B. zur Begründung eines Beschlusses für die Frauenordination heißt, es sei „ungerecht", Frauen vom Priestertum auszuschließen, oder das Priesteramt sei „eine Frage der Disziplin" oder man habe inzwischen gute Erfahrungen mit Pastorinnen gemacht, so wird offenkundig, dass hierbei der ekklesiologischen Bedeutung des Priestertums nicht einmal ansatzweise Beachtung geschenkt wird. Die Kirchen, die Frauen ordinieren, erwecken somit den Eindruck, dass sie ohne ökumenische Rücksicht handeln. Darüber hinaus erwecken die Verfechter der Frauenordination den Anschein, dass sie das „starke Argument" einer De-facto-Lösung der theologischen Argumentation vorziehen. Sie erwarten deshalb theologische Argumente, die **gegen** die Frauenordination sprechen. Man muss aber die Frage stellen: Welche theologischen Argumente aus der Bibel und der Theologie des Priestertums lassen sich für die Frauenordination namhaft machen?

Die Frage ist von immenser ökumenischer Bedeutung, wenn man bedenkt, dass von Seiten der Orthodoxie schon früher der Anregung der evangelischen Christenheit zu einer „gegenseitigen Anerkennung der Ämter" der Einwand entgegengebracht wurde, dass bei ihnen das Priestertum fehle, und deshalb von Anerkennung nicht die Rede sein könne[15]. Demnach muss man unumwunden festhalten, dass De-facto-

---

[14] Diesen Vorschlag hat z. B. der Kardinal *Jean Daniélou* während der letzten Sitzung des zweiten Vatikanischen Konzils gemacht (vgl. *G. Taward,* Woman in Christian Tradition, London 1973, S. 217). Daniélou hatte sich vorher mit dem Thema befasst und die Ergebnisse seiner Untersuchungen im Aufsatz dargelegt: „Le ministère des femmes dans l' Eglise ancienne" (*La maison-Dieu* 61 [1960] 70-96) bzw. „Ministry of Women in the Early Church" (London 1961). Bezüglich des Diakonats der Frau aus ökumenischer und speziell römisch-katholischer Sicht sehr informativ und lesenswert ist die umfangreiche Dissertation von *Dorothea Reininger* (Diakonat der Frau in der einen Kirche: Diskussionen, Entscheidungen und pastoralpraktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999), sowie ihr Plädoyer für die Wiedereinführung des Frauendiakonats in der Römisch-katholische Kirche: „Eines der wichtigsten Ergebnisse dieser Arbeit lautet also, dass eine Entscheidung Roms für die Einführung des Diakoninnenamtes nicht nur keine Irritationen in den Beziehungen zu anderen Kirchen verursachen würde, sondern stattdessen in mehrfacher Hinsicht sogar als eine Art ‚Brücke' zwischen den Kirchen dienen könnte" (S. 675). Das Buch erschien mit einem Geleitwort von Bischof (jetzigem Kardinal) Karl Lehmann, der von „der herausragenden Abhandlung" von Reininger spricht und sie „zum gründlichen Weiterstudium" empfiehlt (S. 23). Vgl. auch unten den IV. Abschnitt dieses Aufsatzes.

[15] Vgl. die Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats über den Text „Taufe, Eucharistie, Amt" der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung", in: *Episkepsis*, Nr. 174/2 vom 15.9.1977, S. 16: „Wo es weder das Priestertum noch das ordinierte Amt gibt, bedeutet es nichts und nützt es nichts, wenn nur 'verbal' gesagt oder erklärt wird, dass 'es anerkannt wird', was dort existiert oder als existent betrachtet wird. Dies ist einfach und deutlich."

Lösungen nicht bloß die echte theologische Argumentation nicht ersetzen, sondern darüber hinaus auch der Ökumene schwer schaden. Einen ähnlichen Schaden fügen der Ökumene auch andere faktische Lösungen und Neuerungen des Protestantismus im Zusammenhang mit dem Priestertum zu: Beispielsweise die Zulassung von Homosexuellen zum Priesteramt, was einige evangelische Kirchen in Deutschland bereits beschlossen haben und praktizieren[16]. Ähnliches gilt z. B. auch hinsichtlich eines Beschlusses der Synode der anglikanischen Erzdiözese Sydney (Australien), dass in Zukunft auch Laien den Vorsitz bei einer Eucharistiefeier haben können (Lay Presidency). Denn nach Meinung der Synodalen sei die Verkündigung des Wortes die vornehmste Aufgabe des Priesters und die Eucharistiefeier bestätige lediglich das „Wort"[17].

II. Die offizielle orthodoxe Position

Wenn oben die Entscheidung des Papstes formal als Extremposition dargestellt wurde, so darf dies nicht zu der Annahme führen, dass die Orthodoxe Kirche keine Klerikalisierungstendenzen kennt oder - was für das Thema dieses Aufsatzes viel wichtiger ist - dass sie im Hinblick auf die Frauenordination inhaltlich eine andere Position als die Römisch-katholische Kirche vertritt. Die Orthodoxe Kirche als Kirche katholischer Prägung und katholischen Selbstverständnisses („katholisch" im Sinne der „qualitativen" altkirchlichen Katholizität) hält wie die Römisch-katholische das Priestertum für ein Sakrament und weiß sich mit ihr darin einig.

Was die konkrete Frage der Frauenordination angeht, so muss hier vorausgeschickt werden, dass die Orthodoxe Kirche mit dieser Frage nur mittelbar in Berührung kommt. Damit soll klar ausgesagt werden, dass sie in ihren Reihen bislang weder mit der sogenannten „feministischen Theologie" und ihren zum Teil übertriebenen Anliegen ernsthaft konfrontiert wird noch das Aufbegehren von Frauen, die Priesterinnen werden wollen, in größerem Ausmaß kennt. Das Problem der Frauenordination wird dagegen auf vielfältige Weise von außen in sie hineingetragen. Darum haben orthodoxe Stellungnahmen zu diesem Problem fast ausschließlich einen unübersehbaren Bezug auf die ökumenischen Verpflichtungen der Orthodoxie.

Die bisherigen, mir bekannten offiziellen Stellungnahmen lassen sich in folgenden Gruppen zusammenfassen:

1. Die wohl wichtigste Stellungnahme der Orthodoxen Kirche ist jener Passus, der von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy/Genf, 15.-23. Februar 1986) im Rahmen ihrer Überlegungen über „Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur gesamten Christenheit" verabschiedet wurde: „Darüber hinaus muss bei den Lutheranern und den Reformierten eine vermehrte Tendenz festgestellt werden, die Frauen zur Ordination zuzulassen. Dies wird als negative Entwicklung gewertet, denn sie

---

[16] Vgl. die Eintragung der EKD im Internet „Theologische, staatskirchenrechtliche und dienstrechtliche Aspekte zum kirchlichen Umgang mit den rechtlichen Folgen der Eintragung gleichgeschlechtlicher Lebenspartnerschaften nach dem Lebenspartnerschaftsgesetz September 2002". Aus orthodoxer Sicht vgl. hierzu: *Th. Nikolaou,* Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche, (VIOTh 3), St. Ottilien 1995, hier das Kapitel „Ehe, Sexualität und Enthaltsamkeit", S. 70-83.

[17] *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 16 (13.4.1994) 2.

relativiert die Glaubwürdigkeit der jeweiligen Dialoge. Die Konferenz rät, dass die Frage der Frauenordination von einer interorthodoxen Kommission studiert werde, damit die orthodoxe Lehre zu diesem Thema in allen Dialogen mit denjenigen christlichen Kirchen und Konfessionen, die solche Ordinationen vornehmen, dargelegt werden kann."[18] Für den kundigen Leser bedeutet der Ausdruck „negative Entwicklung" im Grunde negative Wertung und Ablehnung der Frauenordination schon bevor die anvisierte Konferenz zustande kam. Die Anregung, dass eine interorthodoxe Kommission sich mit der orthodoxen Lehre zu diesem Thema befassen sollte, diente nicht so sehr der Findung einer neuen orthodoxen Position, sondern vielmehr der besseren und eindeutigen Vertretung des herkömmlichen Ausschlusses der Frauen vom Priestertum.

2. Große Wichtigkeit für unser Thema besitzen auch jene Stellungnahmen, welche von verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen aufgrund ihrer Mitgliedschaft im ÖRK stammen und sich als Antwort auf das Lima-Dokument über „Taufe, Eucharistie und Amt" (BEM) verstehen. Da dieses Dokument auch den Aspekt „Das Amt von Männern und Frauen in der Kirche" behandelte (Amt § 18), berühren die von orthodoxen Kirchen abgegebenen Stellungnahmen auch die Frage der Frauenordination. Zusammenfassend[19] enthalten diese Verlautbarungen folgende Gesichtspunkte: *Erstens* bemängeln sie die Tendenz einer Befürwortung der Frauenordination im Dokument, mit der Begründung, dass „weder biblische noch theologische Gründe gegen die Ordination von Frauen sprechen" (Patriarchat von Moskau)[20]. *Zweitens* stellen sie fest, dass die Frage der Frauenordination keine periphere, sondern eine sehr zentrale Frage ist (Kirche von Finnland)[21]. Sie berührt die ekklesiologisch relevante Frage des Priestertums, das für die Orthodoxe Kirche ein Sakrament ist; das Priestertum ist nicht bloß ein „Symbol" oder „Zeichen", wie es in der Praxis der protestantischen Kirchen verstanden wird (Patriarchat von Sofia)[22]. *Drittens* wird festgehalten, dass es in der Kirche nur das eine Amt gibt, welches vom Herrn gestiftet und von den Aposteln durch die sukzessive Ordination weitergegeben wurde. Daher ist die Aussage „Die Kirche muss den Dienst erkennen, der von Frauen verwirklicht werden kann, ebenso wie den, der von Männern geleistet werden kann" in Paragraph 18 dieses Dokuments verwirrend (Patriarchat von Sofia)[23]. *Viertens* weist das Patriarchat von Bukarest auf die Notwendigkeit einer panorthodoxen Antwort auf die Frage des Amtes insgesamt hin[24].

---

[18] Vgl. *OFo* 5 (1991) 338.

[19] *G. Tsetsis*, A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on „Baptism, Eucharist and Ministry", *OFo* 1 (1987) 109.

[20] *M. Thurian (ed.)*, Churches respond to BEM, vol II, (Faith and Order Paper 132), Genf 1986, S. 9.

[21] *M. Thurian (ed.)*, a.a.O., S. 28.

[22] *M. Thurian (ed.)*, a.a.O., S. 23.

[23] *Ebd.*: „this phrase ... perplexes us".

[24] *M. Thurian (ed.)*, Churches respond to BEM, vol III, (Faith and Order Paper 135), Genf 1987, S. 12. In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, dass vom 11.-18. Juni 1985 in Brookline Mass., USA, ein Interorthodoxes Symposium stattfand, das sich mit dem Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt" befasst hat. Der § 18 bzw. die Frage der Frauenordination wurde dort zu jenen Gesichtspunkten des Dokuments gezählt, die „einer weiteren Verdeutlichung und Bearbeitung bedürfen": *M. Thurian (ed.)*, Churches respond to BEM, vol I, (Faith and Order Paper 129), Genf 1986, S. 125-126. Vgl. auch Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990. Report on the Process and Responses, (Faith and Order Paper, 149), Genf 1990, S. 80. Kommentar-Bemerkungen des Ökumenischen Patriarchats über den Text „Taufe, Eucharistie, Amt", in: *Episkepsis*, Nr. 174/2, 15.9.1977, S. 16. Siehe auch das Schreiben der Hl. Synode der russischen orthodoxen Kirche an die Leitung des Weltkirchenrates in Genf über „Die V. Vollversammlung des Ökumenischen Rates

3. Ferner muss hier jenes Dokument angeführt werden, welches bei der Interorthodoxen Theologischen Tagung verabschiedet wurde, die vom 30. Oktober bis 7. November 1988 auf Rhodos stattgefunden hat. Die betreffende Konsultation, die vom Ökumenischen Patriarchat einberufen wurde, setzte jene Anregung um, die, wie bereits angeführt, von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz gegeben wurde. Das bei dieser Tagung verabschiedete Dokument trägt den Titel „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen"[25]. Während die oben genannten Stellungnahmen die Frauenordination ohne besondere Begründung verwerfen, ist dieses Dokument eine sehr interessante Zusammenfassung theologischer Argumente, die nach Meinung der Verfasser gegen die Ordination von Frauen sprechen. Darum ist dieser Text aus theologischer Sicht von größerer Bedeutung als die oben erwähnten Stellungnahmen. Das Dokument umfasst zwei Teile: A. „Theologische Einsichten" und B. „Besondere Anliegen".

Im *ersten Teil* werden folgende Gesichtspunkte behandelt: I. „Das Mysterium der Inkarnation und die Kirche", II. „Das Priestertum Christi", III. „Die Typologie 'Adam-Christus' und 'Eva-Maria'", IV. „Der männliche Charakter des 'sakramentalen' Priesteramtes" und V. „Christus und die Theotokos in der Rekapitulation der Menschheit".

Von besonderem Interesse ist hierbei das vierte Kapitel mit dem charakteristischen Titel „Der männliche Charakter des 'sakramentalen' Priesteramtes". Im dritten Abschnitt dieses Kapitels (§ 14) wird die, nach den Worten des Dokuments, „Unmöglichkeit der Ordination der Frauen zum besonderen Priesteramt, wie es in der Tradition der Kirche begründet liegt, in folgenden geistlich verwurzelten Positionen zum Ausdruck gebracht:

a. aufgrund des Beispiels unseres Herrn Jesus Christus, der keine Frau zu einem seiner Apostel ausgewählt hat;

b. aufgrund des Beispiels der Theotokos, die in der Kirche keine sakramentale priesterliche Funktion ausgeübt hat, obwohl sie würdig war, Mutter des fleischgewordenen Sohnes und Logos Gottes zu werden;

c. aufgrund der apostolischen Tradition, nach der die Apostel, die dem Beispiel des Herrn gefolgt waren, keine Frau zu diesem besonderen Priesteramt in der Kirche ordiniert haben;

d. aufgrund einiger Punkte der paulinischen Lehre, die auf die Stellung der Frauen in der Kirche Bezug nehmen, und

e. aufgrund des Kriteriums der Analogie, nach der, falls die Ausübung des sakramentalen Priesteramtes durch Frauen gestattet sei, es von der Theotokos hätte zuerst ausgeübt werden sollen."[26]

Im *zweiten Teil* des Dokuments werden einige weiterführende Aspekte und Vorschläge diskutiert, wie z. B. „Die Gleichheit und Unterscheidung von Frauen und Männern" oder die Möglichkeiten einer „intensiveren Beteiligung der Frauen am Leben der Kirche". Vor allem wird hier die Wiedereinführung „des apostolischen Amtes

---

der Kirchen in Nairobi", in: *Informationen aus der Orthodoxen Kirche*, N.F. No. 6, Frankfurt 1977, S. 7-8.

[25] *Ecumenical Patriarchate (Ed.)*, The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Ecumenical Patriarchate (Konstantinopel) 1988. Auf Griechisch erschien es im Tertios-Verlag Katerini 1988 und auf Deutsch in: *OFo* 3 (1989) 93-102.

[26] *OFo* 3 (1989) 96. Unter Berücksichtigung des Originals wurde die Übersetzung in einigen Punkten verbessert.

der Diakoninnen" angeregt und die Berufung von Frauen und Männern zur Heiligkeit als das eigentliche Ziel kirchlichen Lebens dargelegt.

4. Einige wohl weniger wichtige orthodoxe Stellungnahmen und Reaktionen zur Frage der Frauenordination liegen im Rahmen der offiziellen Ökumenischen Dialoge vor, welche die Orthodoxe Kirche mit anderen Kirchen führt. Hierzu zählen z. B. die Verlautbarung im Kommuniqué anlässlich des Besuches des Erzbischofs von Canterbury, Dr. Coggan, beim Ökumenischen Patriarchen Dimitrios im Jahr 1977: „Die hauptsächliche Schwierigkeit während des Zusammentreffens war die Frauenordination, die das Ökumenische Patriarchat offiziell für unannehmbar erklärte."[27]

III. Einige theologische Überlegungen

Auch wenn die oben dargelegten orthodoxen Stimmen bezüglich ihres verbindlichen Charakters unterschiedlich zu bewerten sind, lassen sie insgesamt eindeutig erkennen, dass die Orthodoxe Kirche der Priesterweihe von Frauen gegenüber in offiziellen Äußerungen eine ablehnende Haltung einnimmt. Aufgrund der Tatsache aber, dass das Thema der orthodoxen Theologie und Kirche mehr oder weniger von außen aufgezwungen wird und in ihren Reihen bislang nicht ausreichend untersucht und diskutiert worden ist, halte ich es für erforderlich, dass die Orthodoxie sich entsprechend ihrer Tradition Zeit lässt und weiterhin um eine tiefere Sicht der Sachverhalte bemüht bleibt. In diesem Sinne kann man behaupten, dass das Thema der Frauenordination aufgrund der bisherigen Stellungnahmen für die Orthodoxe Kirche erst einmal in den Rang eines **Theologoumenons** erhoben wurde. **Die konstatierte ablehnende Haltung der Frauenordination gegenüber sollte darum nicht als endgültig gelten.**

Im Sinne einer solchen Vorläufigkeit lohnt es sich in diesem Zusammenhang, sich zwei für die Theologie des Priestertums überaus wichtigen Fragen kurz zuzuwenden und zum anderen einige Stimmen von zeitgenössischen orthodoxen Theologinnen und Theologen anzuführen.

1. Die erste Frage lautet: Inwiefern sprechen die wesentlichen Aspekte der Theologie des Priestertums, wie z. B. das Priestertum in seiner Beziehung zum Priestertum Christi und zur eucharistischen Gemeinschaft, gegen die Ordination der Frau?

Der Hinweis auf das Mannsein Christi vermag für unsere Fragestellung theologisch gar nichts auszusagen. Denn das Mannsein Christi bezieht sich ausschließlich auf die Heilsgeschichte (auf das Mysterium der Oikonomia), d. h. auf den menschgewordenen Logos Gottes und nicht auf die zweite Person der Heiligen Dreieinigkeit und ihr innertrinitarisches Verständnis. Wie die Kirchenväter mit Recht betonen, ist Gottes Wesen, das Dogma der Theologie, dem menschlichen Verstand unzugänglich und unbegreiflich. Darum sind die menschlichen Kategorien völlig ungeeignet, wenn es darum geht, Gott in seiner Natur zu beschreiben. Wenn manchmal einige Verfechter

---

[27] *Church Times*, May 6, 1977, S. 1. Zu den Schwierigkeiten wegen der Frauenordination im Orthodox-Anglikanischen Dialog s. *K. Ware - C. Davey (ed.)*, Anglican-Orthodox Dialogue, London 1977, S. 43, 75 f. Siehe auch die Meinung einzelner Hierarchen in: *Episkepsis*, Nr. 156, 1.11.1976, S. 5; Nr. 165, 1.4.1977, S. 3. In derselben Richtung war ebenfalls die Verblüffung orthodoxer Hierarchen, als beim ersten Treffen der Internationalen Orthodox-Lutherischen Kommission in Espoo/Helsinki im Jahr 1981 eine lutherische Pastorin nach dem Morgengebet die Kommissionsmitglieder segnete.

einer feministischen Theologie oberflächlicherweise den Einwand bringen, dass die Theologie ein maskulines Konstrukt sei, so muss man diesem Vorwurf in aller Deutlichkeit entgegnen, dass das Konzept einer Theologie, welche die angewandte Terminologie und Sprache buchstäblich versteht, Götzendienst ist. Die Ausdrücke (der) Vater und (der) Sohn sind Bezeichnungen, die sich weder auf das Wesen noch auf das Wirken Gottes beziehen; sie betreffen vielmehr die „Beziehung" (σχέσις) der betreffenden Personen im innertrinitarischen Verständnis, wobei der Vater derjenige ist, der zeugt, und der Sohn, der gezeugt wird[28]. Außerdem werden sie in der Patristik durch die in diesem Kontext gleichbedeutenden Begriffe ἡ αἰτία (die Ursache) und τὸ αἰτιατὸν (das Verursachte) ersetzt. Darüber hinaus kennt die Theologie von Anfang an auch weibliche Ausdrücke in bezug auf den Logos Gottes, wie z. B. ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ (die Weisheit Gottes), ἡ Εἰρήνη τοῦ Θεοῦ (der Frieden Gottes), ἡ Δύναμις τοῦ Θεοῦ (die Kraft Gottes) etc. Schließlich ganz davon zu schweigen, dass ein Begriff oft nicht in allen Sprachen dasselbe Geschlecht hat (ἡ Εἰρήνη ist z. B. im Griechischen weiblich, während der Frieden im Deutschen männlich ist; ähnliches gilt auch für den Heiligen Geist, der z. B. im Griechischen Neutrum τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, im Hebräischen Femininum und im Deutschen Maskulinum ist).

Auch bei der Menschwerdung des Logos Gottes ging es nicht um Mann- bzw. Frauwerdung, sondern um die hypostatische Einigung der göttlichen mit der menschlichen Natur und das Heil der Letzteren. Was die Weisheit Gottes angenommen hat, ist die menschliche Natur und zwar in ihrer Allgemeinheit. Die üblichen und bewährten Termini beispielsweise ἐνανθρώπησις (Menschwerdung), ἐνσάρκωσις (Fleischwerdung), θεάνθρωπος (Gottmensch) vermeiden richtigerweise jeden Bezug auf ein bestimmtes Geschlecht. Besonders bezeichnend dafür ist das Dogma des ἐνυπόστατον, der Enhypostasierung (des Personwerdens) der menschlichen Natur in der Hypostase des Logos. Dies bedeutet nicht nur, dass beide Naturen eine Hypostase haben, sondern auch, dass diese eine Hypostase die des Gott-Logos ist, weil die göttliche Hypostase zum einen das Unwandelbare ist und zum anderen vor der menschlichen existiert hat. Die menschliche Natur Christi hat für sich vor der Menschwerdung des Logos nicht existiert; ihre Existenz entstand durch ihre Annahme seitens der göttlichen Hypostase (Enhypostaton). Nach der Vereinigung ist selbst der göttliche Logos nicht mehr ohne die menschliche Natur denkbar. Diese wurde der Gnade nach vergöttlicht, was auch jedem erlösten Menschen zuteil wird. Im Lichte der Menschwerdung und der sich daraus resultierenden Erlösung des Menschen in Christus ist die Unterscheidung zu Mann und Frau völlig unerheblich. Alle sind in Jesus Christus „einer" und „es gibt weder Mann noch Frau" (Gal 3, 28)[29]. Das Dogma der Zwei-Naturen-Lehre hat gerade den besonderen Sinn, dass die Kategorie von Mann und Frau für die Heilswirklichkeit im fleischgewordenen Logos ohne Bedeutung bleibt. Gemäß den Berichten der Evangelisten war die historische Person Jesu Christi selbstverständlich ein männliches Wesen.

---

[28] *Gregor der Theologe*, Oratio 29,16: *PG* 36, 96 A: „οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ Πατὴρ ... οὔτε ἐνεργείας σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα. Ὡς γὰρ παρ' ἡμῖν αἱ κλήσεις αὗται τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον γνωρίζουσιν, οὕτω κἀκεῖ τὴν τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ γεγεννηκὸς ὁμοφυΐαν σημαίνουσιν". Siehe auch *Johannes Damaskenos*, De fide orthodoxa 1,12: *PG* 94, 848 C – 849 B.

[29] Vgl. auch *Gregor der Theologe*, Oratio 37,6: *PG* 36, 289 B-C: „Εἷς ποιητὴς ἀνδρὸς καὶ γυναικός, εἷς χοῦς ἀμφότεροι, εἰκὼν μία, νόμος εἷς, θάνατος εἷς, ἀνάστασις μία." *Johannes Chrysostomos*, In Genesim 2,2: *PG* 54, 589: „Γυναικὸς γὰρ καὶ ἀνδρὸς εἷς ὁ τύπος καὶ ὁ χαρακτήρ, καὶ ἡ ὁμοίωσις μία".

Aber gerade dieses Mannsein Christi ist für die Errettung des Menschen und infolgedessen für die Theologie insgesamt und die Theologie des Priestertums insbesondere unwichtig.

Für die Theologie des Priestertums ist dagegen das dreifache Amt Christi als Prophet, Hohepriester und König relevant[30]. Das dreifache Amt Christi in der Kirche ist nicht bloß eine historische Erscheinung, die der Vergangenheit angehört, sondern auch ein unmittelbares göttliches Handeln hier und jetzt. Dieses Handeln ist unmittelbar, weil Jesus Christus in der Kirche durch den Heiligen Geist unmittelbar wirkt und sein dreifaches Amt ausübt. Anders ausgedrückt: Wo Christus durch den Heiligen Geist handelt, dort verwirklicht sich Kirche. Er ist und bleibt der eigentlich Handelnde, der große Lehrer, Hohepriester und König der Kirche.

So betrachtet versteht es sich von selbst, dass das Amt der Apostel und entsprechend das Amt ihrer Nachfolger, d. h. das Priestertum in der Kirche, an dem Amt Christi partizipiert und sich von daher ableitet und versteht. Die Beziehungshaftigkeit des Herrn zu den Amtsträgern ist nicht primär im Sinne einer juridischen Vertretung und Bevollmächtigung, also eines äußeren Aktes der Stellvertretung (eine Sicht des Priestertums, die seit dem Mittelalter im Westen immer wieder anzutreffen ist), sondern vielmehr im Sinne der pneumatischen Befähigung und der unsichtbaren Parusie (Gegenwart) und Wirkung des Herrn in seiner Kirche zu verstehen. Nach Nikolaos Kabasilas ist es der Herr, der „durch die Hände"[31] der Priester die Sakramente spendet. Und nach Johannes Chrysostomos[32] gehören auch die Priester dem einzigen Hirten und Herrn Jesus Christus gegenüber zu den Schafen. In dieser Zugehörigkeit von Priestern und Gemeinde drückt sich auf besondere Weise die doppelte Beziehungshaftigkeit des Amtes in der Kirche aus: Die Priester, ein Teil des Volkes Gottes, empfangen in der Weihe die Gaben des Heiligen Geistes und werden befähigt, trotz ihrer Unwürdigkeit der Gemeinde vorzustehen und mit ihr vor Gott zu treten und das „unblutige Opfer" darzubringen, d. h. die Eucharistie zu feiern, wobei Jesus Christus nach den bezeichnenden Worten der Chrysostomos-Liturgie „der Darbringende und der Dargebrachte" (ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος) bleibt. Welche Gründe sprechen im Licht dieses grundlegenden Aspekts der Theologie des Priestertums gegen die Frauenordination?

2. Die zweite Frage lautet: Welche Bedeutung kommt der tradierten Praxis der Kirche zu, welche die Zulassung von Frauen zum Priestertum nicht kennt?

Ohne jeden Zweifel kommt der Tradition der Kirche eine überaus große Bedeutung zu. Denn die Kirche versteht sich als Heilsgemeinschaft, die in Konsens und Kontinuität mit dem von Anfang an Überlieferten steht. Die Überlieferung ist ihr ureigenes Prinzip. Kontinuität darin zu bewahren, ist darum eine lebenswichtige Aufgabe der Kirche. Sie ist eine sine qua non Bedingung ihrer inneren, legitimen

---

[30] Vgl. *Th. Nikolaou*, Das Bischofsamt als das Dienstamt der Einheit in der Kirche, in: *A. Rauch - P. Imhof (Hgg.)*, Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat - Patriarchat - Papsttum, St. Ottilien 1991, S. 425 ff.

[31] *Nikolaos Kabasilas*, Explication de la divine liturgie 28,2: Traduction et Notes de *S. Salaville*, *Sources Chrétiennes* 4, Paris ²1967, S. 178: „Τοῦτο **διὰ** τῆς χειρὸς καὶ τῆς γλώσσης τῶν ἱερέων τὰ μυστήρια τελεσιουργεῖ."

[32] *Johannes Chrysostomos*, In ascens. Domini, 12: *PG* 52, 784. Vgl. *Gregor der Theologe*, Oratio 32,10: *PG* 36,185 B. Vgl. dazu *I. Karmiris*, Ἡ Ἐκκλησιολογία τῶν τριῶν Ἱεραρχῶν, Athen 1962, S. 94 f. *Th. Nikolaou*, Der Neid bei Johannes Chrysostomus, unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 56), Bonn 1969, S. 70.

Entwicklung und Erneuerung. Kontinuität und Entwicklung sind im Leben - und die Kirche ist Leben - nicht widersprüchlich, sondern ein normaler Vorgang; sie bewahren einerseits vor Stagnation und andererseits vor abrupten Sprüngen und „Neuerungen".

Obwohl das Evangelium die Gleichberechtigung von Mann und Frau betont, ist es eine Tatsache, dass Jesus Christus nur Männer zu Aposteln im engeren Sinne[33] gewählt hat und sie mit der Verkündigung der Frohbotschaft beauftragt hat. Durch die Erfüllung dieses Auftrages entstanden bekanntlich an vielen Orten Gemeinden, welche die Apostel bewährten Mitarbeitern anvertrauten. Aus Apg 14,23 und 20,28 erfahren wir, dass die Apostel πρεσβύτεροι (nicht nur im Sinne des fortgeschrittenen Alters, sondern auch einer kirchlichen Eigenschaft und Verantwortung) oder ἐπίσκοποι zu ihren Nachfolgern bestellten und dass diese Bestellung - von Gebet und Handauflegung begleitet - durch den Heiligen Geist erfolgte; diese Nachfolger erhielten den Auftrag, auf sich und auf die ganze Herde Acht zu geben und „als Hirten für die Kirche Gottes zu sorgen". Aus diesen und ähnlichen Nachrichten des Neuen Testaments (vgl. auch 1 Tim 3,1 f.; 4,14; 5,17; 2 Tim 1,6; Tit 1,5) resultiert, dass die Apostel bestimmten Männern in der Kirche nicht nur Verantwortung, sondern auch ein besonderes Charisma übertragen haben, welches verbindlich weitergegeben wird. Diese Weitergabe des Auftrages der Apostel in der Ortsgemeinschaft wird somit zu einem wesentlichen Merkmal der Kirche und findet ihren besonderen Ausdruck im Amt der Nachfolger der Apostel. Es entsteht dadurch die besondere Gabe des ordinierten Amtes, welche die Legitimität und Notwendigkeit anderer Charismen in der Kirche nicht bestreitet und erst recht nicht ausschließt, wie ebenfalls das Neue Testament (vgl. bes. 1 Kor 12, 28 f.) berichtet.

Während aber diese anderen Gaben im Laufe der ersten zwei Jahrhunderte stark abnahmen oder verschwanden, setzte sich die Dreistufung des Priestertums (Bischof, Presbyter, Diakon) durch. Diese Entwicklung des ordinierten Amtes ist zwar im Neuen Testament nicht eindeutig beschrieben - vor allem unklar ist hier das Verhältnis zwischen Presbyteros und Episkopos -, aber doch bereits bei Ignatios von Antiochien († vor 117) deutlich bezeugt. Mit Recht folgert man daraus, dass die Dreistufung des Priestertums sich als eine der apostolischen Überlieferung entsprechende ekklesiologische Realität durchgesetzt hat. Aber gleichzeitig muss man sich fragen, ob angesichts der Vielfalt der Charismen in der frühen Kirche und insbesondere der Tatsache, dass das ordinierte Amt zumindest eine Zeit lang mit diesen koexistiert hat und sich gegen sie behaupten musste, die Kirche heute wirklich nicht legitimiert ist, die weitgehende Eindeutigkeit des Traditionsarguments zu überdenken.

Ein solches Überdenken kann nicht auf die Heilswahrheiten der christlichen Botschaft (z. B. die Lehre vom Dreieinigen Gott, die Menschwerdung des Logos und die Rettung des Menschen nur in Christus etc.), sondern lediglich auf solche Fragen bezogen werden, die sich nachweislich als geschichtlich bedingte Entwicklungen erweisen: z. B. die Grenzen eines Bistums bzw. einer Metropolie bzw. einer autokephalen Kirche oder die Ehrenreihenfolge verschiedener Bistümer oder die oben angesprochene und für unser Thema überaus wichtige Vielfalt der Charismen in der frühen Kirche, eine

[33] Auch die Namen der „zweiundsiebzig Apostel" (Lk 10, 1 ff), die in den verschiedentlich überlieferten Listen auf insgesamt 212 (!) ansteigen, sind alle männlich, was auch kaum anders zu erwarten war, zumal sie erst im Laufe der Kirchengeschichte bestimmt wurden. Vgl. *L. Philis*, Τὸ πρόβλημα τῶν ἑβδομήκοντα Ἀποστόλων τοῦ Κυρίου, Athen ²1976, S. 195-208.

Vielfalt, die verloren gegangen ist. Einer der bedeutendsten Kanonisten des byzantinischen Mittelalters, Johannes Zonaras, beschreibt diese Entwicklung folgendermaßen: „Es gab in der Alten Kirche (παρὰ τοῖς παλαιοῖς) einige Gewohnheiten, die in den Kirchen zu beobachten waren; einige davon hat die Zeit verändert, andere aber hat die Zeit gänzlich ausgelöscht und andere wiederum wurden sogar von Kanones verboten".[34] Interessanterweise macht Zonaras diese Bemerkung, indem er Kanon 11[35] des Konzils von Laodikeia (um 360) kommentiert. In diesem Kanon geht es um die sogenannten „Presbytides" (πρεσβύτιδες) in der Alten Kirche. Zonaras vertritt hierbei mit Recht die Meinung, dass die Presbytides keine Priester, sondern „alte Frauen" waren, die als „Vorsteherinnen" (προκαθήμεναι) gegenüber den übrigen ins Gotteshaus eintretenden Frauen eingesetzt wurden; sie fungierten „wie Lehrer" und sorgten „für Ordnung" (ὥσπερ διδασκάλους ... πρὸς εὐταξίαν)[36]. Von besonderem Interesse ist die Ansicht eines weiteren Kanonisten, Alexios Aristenos[37], der das Verbot, dass Frauen in seiner Zeit nicht mehr als „Vorsteherinnen" eingesetzt wurden, dadurch begründet, dass Frauen auch keine politischen Ämter bekleideten. Auch hieraus lässt sich die Zeitbedingtheit einiger Entwicklungen in der Kirche folgern und das Überdenken gewisser „Traditionen" legitimieren.

Im Zusammenhang mit unserem Thema betrifft das Überdenken vor allem die Stellung der Frau in der Gesellschaft insgesamt und in der Kirche insbesondere. Unter dem Einfluss sozio-kultureller Faktoren musste die Frau im Laufe der Geschichte selbst im Leben der Kirche einige Diskriminierungen hinnehmen. Dieser Einfluss wird auch von Kirchenvätern offen angesprochen und kritisiert, wie das bekannte Wort von Gregor dem Theologen[38] belegt: „Ich akzeptiere diese Gesetzgebung nicht, ich lobe die Gewohnheit nicht. Es waren Männer, welche die Gesetze erlassen haben. Deshalb wendet sich die Gesetzgebung gegen Frauen". Die im Neuen Testament bekräftigte Gleichstellung von Mann und Frau wich spätestens im vierten Jahrhundert einigen aus heutiger Sicht nicht leicht nachvollziehbaren Vorschriften, wie z. B. das Verbot, nach dem Frauen nicht in den Altarraum eintreten dürfen[39]. Dieses Verbot wurde Ende des 7. Jh.s durch Kanon 69 des Konzils im Trullo auch auf alle Laien ausgedehnt, was aber heute in fast allen orthodoxen Gemeinden seine Gültigkeit verloren hat.

---

[34] *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, 6 Bde., Athen 1852-1859 [Nachdruck 1966]; hier Bd. 3, S. 181.

[35] Der Text des Kanons: „Περὶ τοῦ μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας, ἤτοι προκαθημένας, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι." (Darüber, dass die sogenannten Presbytides, d. h. die Vorsteherinnen, nicht in der Kirche eingesetzt werden).

[36] Ähnlich urteilt auch Theodor Balsamon: *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 3, S. 181. Vgl. auch *K. Yokarinis*, Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης, Katerini 1995, S. 274-282. *Nicholas Afanasiev* (Presbytides or Female Presidents. Canon 11, Counsil of Laodicea, in: *Thomas Hopko [ed.]*, Women and the Priesthood, Crestwood N. Y. 1983, S. 71) äußert dagegen die Ansicht, dass „the institution of presbytides or female presidents was not a Church-wide phenomenon but was limited to an apparently not very sizable circle of several local churches. ... We can easily assume that women were appointed as presbyters in a number of churches influenced by Montanism".

[37] *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 3, S. 181-2.

[38] Oratio 37,6: *PG* 36, 289 B: „Οὐ δέχομαι ταύτην τὴν νομοθεσίαν, οὐκ ἐπαινῶ τὴν συνήθειαν. Ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία."

[39] Dieses Verbot begegnet uns im Kanon 44 des Konzils von Laodikeia; vgl. auch Kanon 19.

Diese Entwicklung im Oströmischen Reich und in der Ostkirche allgemein ist allerdings nicht eindimensional und nur unter Vorzeichen von Diskriminierungen verlaufen. Die Tradition der Kirche kennt dagegen bereits seit der Zeit der Apostel das Amt der Diakoninnen (Röm 16, 1; vgl. 1 Tim 3, 11), mit dem wir uns im Anschluss eingehender befassen werden. Sie kennt ferner Frauen, die prophetische Gabe hatten (Apg 21, 9), als Heilige und Märtyrerinnen verehrt werden oder sogar als „Apostelgleiche" (ἰσαπόστολοι) in die Kirchengeschichte eingegangen sind, wie z. B. die heilige Helena, die Mutter vom Kaiser Konstantin dem Großen, oder die heilige Nino, der Georgien seine Christianisierung verdankt. Nach den oben zitierten Worten von Zonaras[40] haben Vorsteherinnen-Frauen „als Lehrerinnen" in der Kirche gewirkt. Außerdem hat die Kirche im Osten - anders als im Westen - die Eheschließung für Priester bis heute beibehalten und dadurch einen für die Gemeindearbeit lebenswichtigen Bereich Frauen überlassen. Es ist allgemein wenig bekannt, dass in diesem Zusammenhang auch von „einer Art Priestertum" für Frauen (οἷον ἱερωθεῖσαι)[41] gesprochen wird. Dieser Ausdruck stammt von Matthaios Blastares (14. Jh.) bei seinem Kommentar des Kanons 44 von Basileios dem Großen, der den Leib der Diakoninnen als „gottgeweiht" (καθιερωμένον) bezeichnet. Die theologische Grundlage für seinen Ausdruck liefert Blastares die Theologie der Ehe. Kraft der ehelichen Verbindung haben die Frauen der Priester an deren Priestertum teil. „Die Frauen der Priester", schreibt er, „werden durch ihre eheliche Verbindung mit den Priestern ein Leib und ein priesterliches Fleisch und sie sind, als ob sie geweiht wären" (Αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες τῶν ἱερέων ἓν σῶμα καὶ μία σὰρξ ἱερατικὴ διὰ τῆς μετὰ τῶν ἱερέων συναφείας χρηματίσασαι, κἄντεῦθεν οἷον ἱερωθεῖσαι ...).

Durch solche und ähnliche Hinweise aus der Tradition der Kirche lässt sich keinesfalls die eindeutige Erkenntnis widerlegen, dass die Kirche im Osten und im Westen keine Frauen zum Priesterdienst am Altar zugelassen hat. Diese Erkenntnis bestimmt auch heute das theologische Denken der meisten orthodoxen Theologen, was nicht extra dokumentiert werden muss. Aber in letzter Zeit gibt es auch Stimmen, die eine differenzierte Position zum Ausdruck bringen.

3. Zeitgenössische Stimmen orthodoxer Theologinnen und Theologen:

Auch wenn, wie schon erwähnt, die orthodoxe Theologie mit der sogenannten „feministischen Theologie" und ihren Anliegen bislang nicht ernsthaft konfrontiert wurde, so gibt es einige vereinzelte Stimmen orthodoxer Theologinnen und Theologen, die man als eine erste Reaktion darauf bewerten könnte. Es handelt sich um Theologinnen und Theologen, die meistens in Westeuropa bzw. in den USA leben und deshalb eher auf solche Fragen zu sprechen kommen. An erster Stelle sei hier Elisabeth Behr-Sigel[42]

---

[40] Ein weiterer Kanonist, Matthaios Blastares (*G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 6, S. 196) hebt hervor, dass das „Lehramt" für Frauen als „Vorsteherinnen" auch in seiner Zeit nicht ganz verschwunden war. Als Beispiel nennt er die Äbtissinnen.

[41] *G. Rhalles - M. Potles*, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Bd. 4, S. 193.

[42] The ministry of Women in the Church, translation by *Fr. Steven Bigham*, California: Oakwood Publications 1991. Vgl. auch *Dies.*, The Meaning of the Participation of Women in the Life of the Church, in: *Constance Tarasar - Irina Kirillova (eds.)*, Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church, Geneva: WWC 1977. *Dies.*, Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche. In: Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. München-Zürich 1987, S. 50-72. *Dies.*, L' ordination des femmes, in: *K.-Chr. Felmy u.a. (Hgg.)*, Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, S. 275-294. *Dies.*, „The ordination of women: an ecumenical

erwähnt, die sich in einer Reihe von Schriften, insbesondere in ihrem Standardwerk über den Dienst der Frauen in der Kirche, mit dieser Problematik befasst und für den Diakonat der Frau eintritt. Auch die Arbeit von Eva Catafygiotu Topping[43] sei hier erwähnt, die sich besonders mit den „Heiligen Müttern der Orthodoxie" beschäftigt. Als Grundlage ihrer Untersuchung diente die Hymnographie der Orthodoxen Kirche. Darin gebe es keine Diskriminierung der Frauen. Sowohl Männer wie Frauen seien der Vergöttlichung (θέωσις) würdig. Sie kritisiert aber zugleich, dass Frauen vom Altardienst ausgeschlossen würden und dass schon bei der Segnung am vierzigsten Tag nach der Geburt die Knaben im Heiligtum um den Altar getragen würden, während die Mädchen nur bis zur Ikonostase dürften[44]. Ihrer Meinung nach ist die orthodoxe Frau nicht weniger geeignet für das königliche Priestertum als der orthodoxe Mann. In den vier Evangelien würde Jesus eine neue Sicht der Frau bestätigen. Sie wendet sich besonders den biblischen Frauengestalten und den Frauen, die in der Orthodoxen Kirche als Heilige verehrt werden, zu. Sie findet in ihnen eine verehrungswürdige, kraftvolle und heilige Schwesternschaft und Ermutigung und Stärkung für eine Existenz als orthodoxe Frau.

Frau Deborah Belonick[45], aus der Abteilung für religiöse Erziehung der sogenannten „Orthodox Church of America", vertritt eine Gegenposition. Sie kritisiert, dass mit der feministischen Theologie eigentlich eine neue Philosophie in das Christentum hineingekommen sei, die auf den ersten Blick zwar logisch argumentiere, aber im tieferen Sinn nicht richtig und daher zurückzuweisen sei. Die traditionelle orthodoxe Bibelinterpretation sei sowohl von männlichen, als auch von weiblichen orthodoxen Heiligen akzeptiert worden und hätte als geistliche Nahrung Früchte getragen. Da Vater, Sohn und Heiliger Geist gemeinsam handeln und zusammen schaffen, erlösen und heiligen, greife darum der Vorwurf, die Trinität sei ein maskulines Konstrukt, nicht. Die Menschwerdung Jesu sei kein androgynes Ereignis, die gegenseitige Ergänzung der Geschlechter müsse ernst genommen werden. Freilich sollten gewisse lokale Bräuche, wie das Verbot, dass Frauen den Altarraum nicht betreten dürften, aufgehoben werden. Sie plädiert jedoch nicht für weibliche Akolythen und betrachtet die Orthodoxe Kirche als ein Korrektiv sowohl gegenüber frauenverachtenden wie auch radikal feministischen Ideen. Die Orthodoxe Kirche biete die Vision der menschlichen Gemeinschaft mit Gott so an, wie sie in der Schöpfung gewollt sei. In den Heiligen Frauen mache sie das Bild einer wahren Weiblichkeit und einer echten Berufung für Frauen deutlich[46].

---

problem": a reply to a reply, *Sobornost* 15 (1993) 20-25. *Behr-Sigel, Elisabeth - Ware, Kallistos*, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000, 114 S.

[43] Holy Mothers of Orthodoxy: Women and the Church, Occasional Papers No. 2, The Patriarch Athenagoras Orthodox Institute, Berkeley (o. J.). Für die nachfolgenden Bemerkungen vgl. auch *Reinhard Thöle*, Zweihundert Jahre Orthodoxe Kirchen in Nordamerika, *MD. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 45 (1994) 111-112.

[44] Entgegen dieser Darstellung sollte betont werden, dass dies nicht überall, sondern nur mancherorts geschieht. Vor allem sollte nochmals unterstrichen werden, dass es sich um eine spätere Entwicklung handelt, die theologisch nicht leicht gerechtfertigt werden kann.

[45] Feminism in Christianity. An Orthodox Christian Response, New York 1983.

[46] Diesem Aspekt widmete sich schwerpunktmäßig auch die St. Maria-Magdalenen-Konferenz orthodoxer Frauen im altkalendarischen St. Paisius-Kloster in Forrestville, Kalifornien im Jahr 1991. Vgl. A Cloud of Witnesses. Woman's Struggle for Sanctity, Chico 1992.

Ferner sei hier die Arbeit von Ellen Gvosdev über den weiblichen Diakonat erwähnt[47]. Mit Bezug auf die Ergebnisse der Arbeit von Elisabeth Behr-Sigel und der Rhodos-Tagung tritt sie für die Erteilung der niederen Weihen und für den Diakonat von Frauen ein. Sie weist darauf hin, dass es in Griechenland seit 1957 eine Schule zur Ausbildung von Diakoninnen gebe und auch 45 Frauen allein in Athen in einem Diakoninnendienst arbeiten. Diese Frauen hätten jedoch keine Ordination zum Diakonat erhalten. Ellen Gvosdev fordert die Erneuerung der Ordination zum weiblichen Diakonat in der Orthodoxen Kirche.

Schließlich seien hier zum einen die Arbeiten von Konstantin Yokarinis, besonders seine Thessalonicher Dissertation mit dem Thema „Das Priestertum der Frauen im Rahmen der ökumenischen Bewegung"[48]angeführt. Yokarinis kommt zum Ergebnis: „Keine dogmatische Entscheidung kann den Ausschluss der Frau vom sakramentalen Priestertum rechtfertigen, sondern nur Gründe, die hauptsächlich mit der menschlichen Schwäche zum Begreifen und Erleben des Mysteriums des Göttlichen Heilsplanes zusammenhängen". Zum anderen seien die „Gemeinsamen Schlussfolgerungen" erwähnt, die bei einer inoffiziellen orthodox-altkatholischen Theologen-Konsultation (Levadia/Griechenland und Konstancyn/Polen, 1996) festgehalten wurden. Dort heißt es u. a.: „Wir sind dabei zur gemeinsamen Überzeugung gekommen, dass keine zwingenden dogmatisch-theologischen Gründe vorliegen, dass Frauen nicht zum priesterlichen Dienst geweiht werden. ... Im besonderen war die in der Alten Kirche herrschende Überzeugung wegweisend: Nur was angenommen und mit Gott geeint wurde, ist gerettet. Es ist die ganze, Mann und Frau gemeinsame menschliche Natur, die unser Herr angenommen hat."[49]

IV. Der Diakonat der Frauen als ein weiterführender Vorschlag

Angesichts der oben angesprochenen Polarisierung in den Positionen der Römisch-katholischen und der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kommt den zitierten orthodoxen Stimmen und insbesondere dem Eintreten orthodoxer Theologen für den Diakonat der Frau eine ökumenisch höchst interessante und wichtige **Vermittlerrolle** zu. Zwar ist der Wert dieser Vermittlerrolle dadurch etwas eingeschränkt, dass das Diakoninnenamt kein Priesteramt im engeren Sinne darstellt. Trotzdem hat es eine Vermittlerrolle aufzuweisen, vor allem wenn man bedenkt, dass die Kirchen es hierbei nicht mit einer konfessionellen Besonderheit, sondern mit einer Einrichtung zu tun haben, die sie der apostolischen Überlieferung verdanken und die lange Zeit

---

[47] *Matushka Ellen Gvosdev*, The Female Diaconate. A historical Perspective, Minneapolis 1991. Vgl. auch *Kalliopi Bourdara*, Die Ordination der Frau gesehen mit den Augen einer orthodoxen Frau, *IKZ* 88 (1998) 279-285. *Dimitra Koukoura*, Die Frauenemanzipation als Herausforderung an die Kirche, *IKZ* 88 (1998) 260-266. *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald (ed.)*, Orthodox Women Speak, co-published with Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, Genf 1999.

[48] Ἡ ἱερωσύνη τῶν γυναικῶν στό πλαίσιο τῆς οἰκουμενικῆς κίνησης, Katerini 1995. Vgl. auch *Ders.*, Patristische Elemente zu einer theologischen Anthropologie der Frau als Mensch und als Frau in ihrer Differenz zum Mann, *IKZ* 88 (1998) 175-203. *Ders.*, The Contribution of the Church Fathers toward a Theological Anthropology of Women, in: *E. Voulgarakis etc. (Hgg.)*, Orthodoxy and Oecumene. Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartholomaios I., Athen 2001, S. 225-248.

[49] *IKZ* 88 (1998) 82.

die Praxis der Kirche im Osten und im Westen war. Im Westen begegnet uns der Diakonat der Frau in der Zeit vom 4. bis zum 11. Jh., während er im Osten fast bis Ende der byzantinischen Zeit anzutreffen ist.

Es versteht sich von selbst, dass die Wiedereinführung des Diakonats der Frau die ökumenische Lage bis zu einem gewissen Punkt entschärfen würde. Außerdem würde sie den Frauen in der Kirche einen erweiterten Bereich für ihren Einsatz erschließen. Gerade deshalb ist es nicht nachvollziehbar, warum die Römisch-katholische Kirche sich dem Diakonat der Frau so rigoros verschließt. Aber auch die zögernde Haltung der Orthodoxen Kirche ist unverständlich. Denn auf der einen Seite steht der Wiedereinführung des Diakoninnenamtes nichts entgegen, auf der anderen Seite aber wird dies kaum in die Tat umgesetzt.

Erfreulich ist nur, dass sich die Stimmen orthodoxer Theologen und Hierarchen, die sich für die Wiedereinführung des Diakoninnenamtes aussprechen, ständig mehren. Dabei leitet sich eine Reihe von durchaus stichhaltigen und guten Argumenten aus der Tradition der Kirche her. Eine ausgezeichnete Zusammenfassung von solchen Gründen und Argumenten kann man dem Aufsatz von Evangelos Theodorou über „Diakoninnen“[50] entnehmen, den ich vor mehr als fünfundzwanzig Jahren ins Deutsche übersetzt habe und der in der Zeitschrift *Una Sancta* im Jahr 1988 veröffentlicht wurde. Meiner Meinung nach leistet dieser Aufsatz (sowie weitere Publikationen von Theodorou und anderen orthodoxen Theologen) auch heute noch einen ökumenisch wichtigen Beitrag zur Frage der Frauenordination und ein ausgezeichnetes und vielfaches Plädoyer für die Wiedereinführung des Diakonats der Frau. Von besonderem Interesse in diesem Artikel von Theodorou sind folgende drei Forschungsergebnisse:

a. Vom Gesichtspunkt der sakramentalen Weihe her hat es eine Entwicklung gegeben, welche die Weihe der Diakonin der der höheren Kleriker (des Bischofs, des Presbyters und des Diakons) gleichsetzt[51].

---

[50] In diesem Aufsatz gibt Theodorou die Ergebnisse seiner wertvollen Dissertation wieder: Ἡ „χειροτονία“ ἢ „χειροθεσία“ τῶν διακονισσῶν, Athen 1954; hier findet man auch die Quellenangaben. Vgl. auch *Ders.*, Ὁ θεσμός τῶν διακονισσῶν ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ καί ἡ δυνατότης ἀναβιώσεως αὐτοῦ, *Theologia* 62 (1991) 621-660. Vgl. auch *Cipriano Vagaggini*, L' ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina, *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974) 145-189. Für eine Wiedereinführung des weiblichen Diakonats hat sich im Jahr 1975 auch die Orthodoxe Kirche Rumäniens eingesetzt. Ihre Anregung fand positives Echo in den meisten Orthodoxen Kirchen: *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 41 (12.10.1977) 11. Vom 11.-17. September 1976 hat im Frauenkloster Agapia/Moldau auf Einladung der Rumänischen Kirche ein interorthodoxes Gespräch über die „Rolle der orthodoxen Frauen in der Kirche und der Gesellschaft“ stattgefunden; s. hierüber *Constance J. Tarasar - Irina Kirillova (ed.)*, Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women, World Council of Churches, Geneva 1977; siehe dort besonders den Beitrag von *E. Theodorou*, The ministry of deaconesses in the Greek Orthodox Church, S. 37-43. Darüber hinaus vgl. *Michael A. Fahey*, Eastern Orthodoxy and the Ordination of Women, in: *L. und A. Swidler (ed.)*, Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, S. 107-113. *Eva M. Synek*, Ostkirchenkunde und Frauenforschung: Zu den Müttern unter den Vätern, *Ostkirchliche Studien* 43 (1994) 170-186. *Dies.*, Aufgehobene Frauentraditionen, *IKZ* 85 (1995) 137-164. *Dies.*, Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion?, *Ostkirchliche Studien* 48 (1999) 3-21. *Mircea Basarab*, Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, in: *Catholica* 50 (1996) 261-285; bes. S. 285. *Kyriaki Karidoyanes FitzGerald*, Die Eva-Maria-Typologie und die Frauen in der Orthodoxen Kirche - Erwägungen zu Rhodos, *IKZ* 88 (1998) 225-243.

[51] Diese Frage hält dagegen *Haye van der Meer*, Priestertum der Frau? (Questiones Disputatae 42), Freiburg-Basel-Wien 1969, S. 108, ohne näher darauf einzugehen, für „noch längst nicht gelöst“.

b. Die Vielfalt der Aufgaben, welche die Diakoninnen zu erfüllen hatten. Abgesehen von rein priesterlichen Aufgaben, die nach altkirchlicher Lehre und Praxis auch dem Diakon nicht zukommen (die heutige Praxis der Römisch-katholischen Kirche stellt in dieser Hinsicht eine Neuerung dar), hatten sie doch viel mehr Pflichten und Rechte als z. B. die Diakonissinnen in den Evangelischen Kirchen.

c. Die Diakonin stand voll im Dienst der Kirche; sie war einerseits vom Bischof abhängig und erfüllte andererseits ihre Aufgaben **in** der christlichen Gemeinde.

Noch offizieller und gewichtiger ist in diesem Zusammenhang das Plädoyer für die Wiedereinführung „des apostolischen Amtes der Diakoninnen" in der Orthodoxen Kirche im bereits erwähnten Dokument von Rhodos (1988). Dort wird konkreter ausgeführt:

„VIII. Der Diakonat und ‚niedrigere Ämter'

32. Das apostolische Amt für Diakoninnen sollte wieder aufleben. In der Orthodoxen Kirche wurde es niemals ganz aufgegeben, obwohl es ungebräuchlich geworden ist. Es gibt genügend Hinweise aus den apostolischen Zeiten, aus der patristischen, kanonischen und liturgischen Tradition bis in die byzantinische Periode (und selbst noch heute), dass dieses Amt in hohen Ehren gehalten wurde. Die Diakonin wurde im Altarraum während der göttlichen Liturgie mit zwei Gebeten ordiniert, sie erhielt das Orarion (die Stola des Diakons) und empfing die Heilige Kommunion am Altar.

33. Das Wiederaufleben dieses alten Amtes sollte aufgrund der alten Vorbilder, die in vielen Quellen bezeugt werden (vgl. die Verweise, die zu diesem Thema in den Werken moderner orthodoxer Gelehrter gegeben werden), und mit den Gebeten, die man in den Apostolischen Konstitutionen und in den alten byzantinischen liturgischen Büchern findet, ins Auge gefasst werden.

34. Solch ein Wiederaufleben würde eine positive Antwort auf viele Bedürfnisse und Anfragen bedeuten, die sich der gegenwärtigen Welt in vielen Gebieten stellen. Es wäre umso zutreffender, wenn der Diakonat im allgemeinen (von Männern und Frauen) an allen Orten in seiner ursprünglichen, vielseitigen Form des Dienstes wiederhergestellt und in dem Geist der alten Tradition und als Antwort auf die zunehmenden spezifischen Bedürfnisse unserer Zeit noch ausgedehnt würde auf den sozialen Bereich. Der Diakonat sollte sich nicht nur auf eine rein liturgische Rolle beschränken oder nicht nur als ein Schritt auf dem Weg zu höheren ‚Rängen' des Klerus angesehen werden.

35. Das Wiederaufleben der Diakoninnen in der Orthodoxen Kirche würde in besonderer Weise die Würde der Frau betonen und ihrem Beitrag zu der Arbeit der Kirche als ganzer Anerkennung zollen.

36. Außerdem wäre es möglich und wünschenswert, Frauen zu gestatten, durch eine Segnung der Kirche in die ‚niedrigeren Ämter' einzutreten: Unter-Diakon, Lektor, Kantor, Lehrer usw., ohne neue Regelungen auszuschließen, welche die Kirche für notwendig erachtet. Dieses Thema verdient weitere Beachtung, da es keine definitive Tradition dieser Art gibt."[52]

Worauf warten die orthodoxen Bischöfe noch? Der Diakonat der Frau ist sicher eine Teilfrage. In meinen Augen stellt er jedoch eine echte ökumenische Perspektive dar. Ich meine deshalb, dass die Kirchen katholischen Selbstverständnisses ihn unver-

[52] *OFo* 3 (1989) 100-101.

züglich wiedereinführen sollten. Dies würde sich ganz gewiss in allen Kirchen positiv auswirken. Es würde zur Entkrampfung und Weichenstellung der interkirchlich verhärteten Fronten bezüglich der Frauenordination beitragen und zu einem sachlichen Gespräch verhelfen.

L'ordination de femmes: un point chaud du dialogue œcuménique*

par Élisabeth Behr-Sigel, Paris

I - La question concernant la place des femmes dans l'Église, celle de leur participation aux responsabilités et à l'autorité qui s'y exercent, en liaison avec celle de leur accès au ministère pastoral (ou sacerdoce ministériel), cet ensemble d'interrogations constitue l'un des grands défis lancés par la modernité aux Églises traditionnelles. Elles y ont répondu en ordre dispersé.

Au terme de débats souvent longs, passionnés, et jalonnés de diverses crises, la plupart des Églises issues directement ou indirectement de la Réforme protestante du XVI[e] siècle, y compris les Églises de la Communion anglicane, ont décidé d'ordonner des femmes au ministère pastoral. On y trouve aujourd'hui des évêques femmes. Avec l'Église catholique romaine, les Églises orthodoxes rejettent cette initiative, y voyant une rupture avec la Tradition apostolique, avec les fondements de l'organisation de l'Église posés par le Christ et ceux qu'on nomme les «Pères». Ce différend est grave. Compromettant la mutuelle reconnaissance des ministères et, par conséquent, la communion sacramentelle, ne rend-il pas chimérique, illusoire, le dialogue œcuménique visant à la restauration de l'unité chrétienne ? Un fossé semble se creuser entre les Églises qui ordonnent et celles qui n'ordonnent pas les femmes, s'accusant réciproquement de désobéissance à la Volonté divine qui, pour les uns, se confond avec la continuité de la Tradition et pour les autres, exige le «déchiffrement des signes du temps». La réconciliation de ces deux tendances antinomiques est-elle envisageable ?

Particulièrement sensibles à la continuité de la Tradition ecclésiale, les orthodoxes apparaissent souvent comme les adversaires les plus déterminés de l'ordination des femmes. «Cela ne s'est jamais fait», cet argument d'Épiphane de Salamine (V[e] siècle), opposé à l'ordination de femmes au sacerdoce, reste pour beaucoup d'orthodoxes valable et suffisant. Lors de l'Assemblée du COE à Harare, en 1998, un théologien orthodoxe, représentant du patriarcat de Moscou, s'exprimant peut-être maladroitement, a qualifié de «blasphème» l'ordination des femmes au sein des communautés protestantes. Il faut cependant le souligner: cette grave accusation, lancée de façon irresponsable, a choqué et scandalisé d'autres chrétiens orthodoxes présents. Pour exprimer son désaccord, un autre théologien orthodoxe, lui aussi représentant du patriarcat de Moscou, remit à Konrad Raiser, secrétaire général du COE, lors de la conférence d'Harare, le petit volume qui venait juste de paraître, où deux théologiens orthodoxes invitent leurs frères et sœurs à considérer le problème complexe et difficile de l'ordi-

* Texte d'une allocution prononcée à l'Institut supérieur d'études œcuméniques de Paris le 14 février 2001.

nation des femmes comme une «question ouverte»[1]. L'opinion orthodoxe n'est donc pas unanime et monolithique. La voie d'un dépassement du conflit n'est pas fermée, non dans l'indifférence mais grâce à un approfondissement de l'authentique Tradition. C'est dans cette perspective que je vous propose un survol de la réflexion orthodoxe en réponse à une question qui, d'abord venue de l'extérieur, est en train de devenir pour les orthodoxes aussi un problème interne : des premières réponses individuelles balbutiantes au début des années 1960, à la conférence inter-orthodoxe de Rhodes, en 1988, et à ses prolongements récents dans le cadre du dialogue œcuménique.

II - La 3e assemblée du Conseil œcuménique des Églises à la Nouvelle Delhi, en 1961, a marqué la «Grande entrée» en œcuménisme des Églises orthodoxes, grâce à l'adhésion, à cette institution des grandes Église d'Europe de l'Est: Église russe et Églises des Balkans. Elles y avaient été précédées par le patriarcat œcuménique de Constantinople et par les antiques patriarcats d'Alexandrie et d'Antioche. Mais désormais, le poids des Églises orthodoxes et leur engagement au sein du Mouvement œcuménique seront beaucoup plus importants. Dans l'histoire de ce mouvement, l'assemblée de la Nouvelle Delhi marque ainsi un véritable tournant. Or, un autre événement, a première vue moins spectaculaire, a également marqué cette assemblée : l'irruption, sous la poussée d'un féminisme occidental combatif, dans les préoccupations du COE, du problème de l'ordination des femmes à un ministère ecclésial officiel, sacramentel. Les responsables du COE pressentent qu'il s'agit d'une question qui divise - *divisive question*, comme on dit en jargon œcuménique. Sous la direction de la commission «Foi et constitution», une sous-commission rassemblant des théologiens de diverses confessions est donc chargée d'en étudier les implications hermineutiques, théologiques et ecclésiologiques. C'est dans ce contexte que des théologiens orthodoxes, associés à cette réflexion communautaire, vont buter sur un problème pour eux nouveau et auquel ils ne sont pas préparés à répondre.

Le mouvement féministe, qui après la Première mais surtout après la Deuxième guerre mondiale a déferlé sur l'ensemble de l'aire occidentale, n'a guère touché l'Europe de l'Est et le Moyen-Orient, bercail des principales Églises orthodoxes. Au Moyen-Orient, sous l'influence de l'islam, les femmes restent, dans l'ensemble, étrangères à la vie publique. Les régimes communistes auxquels - à l'exception de la Gréce - sont soumis les pays des Balkans et la Russie, voient dans le féminisme une maladie de la société bourgeoise occidentale, détournant les femmes du seul combat qui importe : la lutte des classes. Persécutées ou tolérées seulement comme vestiges du passé dont la disparition totale est programmée, les Églises orthodoxes y luttent pour leur simple survie. Des femmes croyantes participent courageusement à ce combat. Ce sont elles - on le sait maintenant - qui dans une large mesure ont sauvé les structures paroissiales de l'Église russe en s'en portant garantes devant les soviets locaux. Cette Église, c'est pour elles le vase antique à la fois précieux et fragile qu'il s'agit de protéger et de préserver. Une vision très différente de celle de beaucoup de féministes occidentales : celle de l'Église, forteresse masculine qu'il s'agit d'assiéger et éventuellement de prendre d'assaut.

En 1964, parait à Genève aux éditions du COE, *De l'ordination des femmes* : un recueil d'articles sur ce thème dû à des théologiens luthériens, réformés, à un anglican

[1] *Elisabeth Behr-Sigel, Kallistos Ware*, L'Ordination des femmes dans l'Église orthodoxe, Paris 1998, p. 53. Depuis, des traductions en anglais et en russe de ce livre ont paru.

et à deux orthodoxes : l'un, un canoniste de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Bucarest, le professeur Chiţescu, l'autre, un archimandrite libanais, le père - aujourd'hui métropolite - Georges Khodr. Ce dernier a reçu sa formation théologique à l'institut Saint-Serge de Paris. Il est aussi l'un des leaders du MJO, le Mouvement de la jeunesse orthodoxe du patriarcat d'Antioche, moteur d'une véritable renaissance de cet antique patriarcat : une double expérience qui le prédispose au dialogue avec l'Occident.

L'un et l'autre, le professeur Chiţescu et Georges Khodr, pensent et déclarent que l'accès des femmes au sacerdoce ministériel est incompatible avec la Tradition de l'Église orthodoxe. Mais leurs argumentations sont très différentes. Canoniste, le théologien roumain cite et énumère les textes canoniques qui interdisent « de façon absolue » - insiste-t-il - l'ordination des femmes au sacerdoce ministériel. Ces canons sont pour lui l'expression d'une tradition «sacrée, immuable... »fondée« sur l'exemple du Christ qui n'a choisi aucune femme ni parmi les Douze ni parmi les Soixante-Dix auxquels il a transmis le pouvoir sacramentel»[2]. Cette tradition sacrée n'a nul besoin d'être justifiée. Le professeur Chiţescu ajoute cependant qu'elle s'explique par «l'état d'impureté des femmes» en certaines périodes de leur cycle biologique où, selon quelques canons, elles ne sauraient même pas recevoir le baptême. Je m'empresse d'ajouter que ce tabou archaïque a aujourd'hui totalement disparu de l'argumentation orthodoxe officielle opposée à l'ordination des femmes. A-t-elle pour autant disparu des mentalités populaires et des inconscients ? La question doit être posée.

L'argumentation de l'archimandrite Georges est différente, beaucoup plus complexe et plus subtile. Bibliste, il médite sur 1 Co 11,2-17, un texte obscur, d'interprétation difficile, où l'apôtre Paul s'efforce de justifier l'injonction adressée aux femmes de se voiler la tête «quand elles prient ou prophétisent dans l'assemblée». Khodr y décèle l'idée d'une primauté naturelle, hiérarchique de l'homme mâle «selon l'ordre créé, ordre ordonné à l'ordre incréé et intégré au mouvement rédempteur». Dieu fait homme, le Christ était de sexe masculin. Il en résulte que l'évêque, «image vivante du Seigneur [...] sacrement» de celui qui est l'Époux de l'Église, «porteur de la plénitude du sacerdoce» doit être, lui aussi, un humain de sexe masculin[3].

Intégrée au dessein salvifique de Dieu, reconnue et sanctifiée par l'Église, la hiérarchie naturelle des sexes n'implique cependant pour Georges Khodr aucun mépris de la femme, dont la dignité est reconnue et exaltée. Ceci dans un langage très moderne. Si l'homme et la femme sont différents, écrit-il, «dans un vis-à-vis corporel et psychique qu'il est impossible d'ignorer [...] ils se déterminent par leur rencontre. Il y a entre eux une correspondance, un affrontement et une histoire ordonnée à la liberté, qui exclut tout nivellement, une unité de la chair incompatible avec la confusion des fonctions et des tâches», Fondamentalement différente de l'homme, la femme ne lui est cependant pas inférieure : «Si l'Église, dans la structure de son ministère, n'a pas cédé à la tentation féministe de confusion des fonctions et des tâches, elle chante cependant certaines femmes comme «égales aux apôtres» [...]. La femme est le signe de l'âme religieuse parce que la femme est offrande et abandon. L'avènement de la femme est celui de la sainteté qui est une vie cachée en Dieu (Col 3,8)[4]».

---

[2] Op. cit., p. 66.
[3] Op. cit., p. 71.
[4] Op. cit., p. 72.

Amalgamant l'ancien et le nouveau - non sans quelques risques de contradiction - l'idée patriarcale d'une hiérarchie des sexes, et le personnalisme de l'Évangile, le texte du l'archimandrite Georges Khodr annonce la nouvelle orientation que prendra, dans la seconde moitié du XX[e] siècle, l'argumentation orthodoxe opposée à l'ordination des femmes au sacerdoce ministériel.

Les principaux représentants de cette nouvelle orientation seront le théologien franco-russe Paul Evdokimov et, à sa suite, le théologien nord-américain Thomas Hopko - actuel doyen du séminaire Saint-Vladimir à Crestwood (N.Y.).

Passé presque inaperçu à sa parution en 1958, l'important livre de Paul Evdokimov *La femme et le salut du monde*[5], depuis réédité et traduit en diverses langues, a connu par la suite un succès certain, à la fois dans les milieux orthodoxes occidentaux et au-delà, dans de divers milieux chrétiens, catholiques et protestants. Sous une forme moins poétique mais plus systématique, les mêmes idées seront développées et diffusées dans les pays anglo-saxons par le père Thomas Hopko et ses disciples.

Le point de départ commun des deux théologiens est l'idée de la féminité transcendante de l'Esprit Saint. Elle leur est suggérée par quelques textes anciens d'origine syriaque. En syriaque le terme qui désigne l'Esprit est du genre féminin *Aphraté,* un Père syrien s'adresse à l'Esprit comme à notre «Mère». Evdokimov en tire l'idée d'un lien particulier entre l'Esprit et les femmes, et parallèlement, d'une relation privilégiée des hommes avec le Fils de Dieu. Il en résulterait une dichotomie au niveau des charismes de l'homme et de la femme, les prédisposant à des ministères différents[6]. Liée à l'Esprit, la femme, affirme Evdokimov, est appelée au sauvetage, grâce au rayonnement de sa sainteté silencieuse, d'un monde que la prédominance d'une pensée technico-scientifique masculine risque aujourd'hui de déshumaniser. Le sacerdoce sacramentel n'appartient pas à ces charismes. Il appartient à l'homme lié au Fils, actif et créatif. «L'homme lié essentiellement au Christ-Prêtre, au moyen de ses fonctions sacerdotales, pénètre sacramentellement les éléments de ce monde pour les sanctifier. Il agit par sa virilité. Il est le «violent» dont parle l'Évangile, qui s'empare du trésor du Royaume [...]. Or, ce trésor, c'est l'hagiophanie, la sainteté de l'être et c'est la femme qui là figure [....]. Liée par son essence même à l'Esprit Saint [...] la femme est Eve-Vie qui sauvegarde et vivifie et protège chaque parcelle de la création masculine.»[7] À la fois audacieuses et rassurantes, en apparence gratifiantes pour les femmes - n'introduisent-elles pas un principe féminin transcendant en Dieu ? - les spéculations de Paul Evdokimov ont été bien accueillies par les orthodoxes, soucieux de maintenir les structures traditionnelles du ministère ecclésial tout en lavant de tout soupçon de misogynie le refus orthodoxe d'ordonner des femmes.

Cependant la question se pose et elle est aujourd'hui posée: la dichotomie dualiste à la fois théologique et anthropologique dont ces *theologoumena* sont l'expression n'est-elle pas en contradiction avec la théologie trinitaire et l'anthropologie théologique à la fois universaliste et personnaliste des Pères de l'Église? Je reviendrai sur cette interrogation.

---

[5] *Paul Evdokimov*, La Femme et le Salut du Monde, Tournai 1958, réédité avec une préface d'Oliver Clément, Paris 1970.

[6] Dans la *Didachè,* écrit grec d'origine syrienne du début du IIIe siècle, il est recommandé d'honorer le diacre comme tenant la place du Christ, la diaconesse comme tenant celle de l'Esprit.

[7] *Paul Evdokimov*, La Femme et le Salut du Monde, Tournai 1958, p. 255, n° 13.

Auparavant, je crois utile d'évoquer rapidement deux événements qui ont marqué la réflexion orthodoxe sur le problème de l'ordination des femmes et, plus largement, sur des formes nouvelles de participation des femmes à la vie et au témoignage de l'Église.

Le premier, en apparence très modeste, est la conférence d'Agapia: première consultation internationale de chrétiennes orthodoxes, organisée en 1976, conjointement par le COE, le patriarcat oecuménique et l'Église orthodoxe de Roumanie. Dans le débat concernant la place des femmes dans l'Église - débat surgi dans le contexte d'une mutation culturelle profonde en relation avec la planétarisation de la modernité occidentale - la voix des chrétiennes orthodoxes ne s'était jusqu'ici guère fait entendre: silence, non-audition due à de multiples facteurs, ensemble culturels et politiques, auxquels j'ai déjà fait allusion. Parmi ces facteurs aussi le fait que dans l'aire des contrées à majorité orthodoxe, les femmes n'ont eu que tardivement et difficilement accès aux études théologiques. Cette situation a commencé à changer dans les années 1960-1970, dans les diasporas d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, mais aussi très largement en Grèce. À Agapia, important centre du monachisme féminin en Roumanie, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, des chrétiennes venues de toutes les parties du monde orthodoxe, des grandes Églises orthodoxes traditionnelles, mais aussi de la Diaspora d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, ont eu la possibilité, du 11 au 17 septembre 1976, de se rencontrer, de parler de leurs aspirations communes et de leurs frustrations dans un climat de grande liberté, sous la houlette débonnaire de trois évêques quelque peu étonnés: Mgr Emilianos Timiadis, représentant du patriarcat œcuménique de Constantinople, Mgr Ignace Hazim de celui d'Antioche, dont il est aujourd'hui le patriarche, et Mgr Antoine Plamadeală, alors vicaire du patriarcat de Roumanie. L'ordination des femmes ne figurait pas au programme officiel. Mais audacieusement évoqué par la théologienne orthodoxe française chargée de l'exposé d'introduction, repris dans les ateliers, le problème émergea aussi dans les conclusions de la conférence.

«Que les femmes soient présentes dans les lieux où, en Église, les décisions sont prises, que l'antique ordre des diaconesses soit restauré; que, vu l'ampleur du débat sur l'ordination des femmes au sein des Églises de tradition occidentale, cette question fasse l'objet d'une étude sérieuse de manière à clarifier les positions orthodoxes», tels furent les vœux unanimement exprimés par les participantes à la rencontre d'Agapia. Ils frappent par leur courage et leur sobriété[8].

Dans la foulée d'Agapia, plusieurs femmes ayant participé à cette première rencontre furent invitées à participer à l'étude sur *Communauté des femmes et des hommes dans l'Église* lancée par le COE à partir de 1978. Devenue un problème brûlant dans plusieurs Églises protestantes et au sein de la Communion anglicane, la question de l'ordination des femmes a sous-tendu l'ensemble d'un processus de réflexion qui, jalonné de divers colloques régionaux et thématiques - sur l' anthropologie théologique chrétienne», sur «le sens du ministère ecclésial» - s'étendit sur trois longues années. Le congrès de Sheffield, en juillet 1981, était censé en constituer le couronnement. Or, malgré une atmosphère très enthousiaste, ou plutôt à cause d'un enthousiasme excessif nourri de la méconnaissance de l'opposition orthodoxe (que les

[8] Sur Agapia, cf. *Constance J. Tarasar- Irina Kirillova*, « Orthodox Women, their role and participation in the Orthodox Church. Agapia 1976 », Genève 1977.

partisans protestants de l'ordination des femmes, majoritaires, croyaient pouvoir balayer), Sheffield fut un échec du point de vue du dialogue oecuménique. Présentée par ses rédacteurs comme inspirée par l'Esprit, transmise au Comité central du COE, la *Lettre de Sheffield aux Églises* demandait la prise en compte par ces dernières de la souffrance des femmes «injustement» écartées du ministère ecclésial auquel elles se sentent appelées : un langage totalement étranger aux évêques qui y représentaient les Églises orthodoxes - et ressenti par eux comme une pression intolérable à laquelle ils ne devaient et ne pouvaient céder. L'incompréhension réciproque fut totale. Il y eut quelques éclats de voix. Puis le rideau tomba. L'appel à un dialogue irénique des chrétiennes d'Agapia semblait n'avoir été qu'une voix dans le désert.

Pourtant, le désir de sortir de cette impasse subsistait chez quelques théologiens orthodoxes particulièrement impliqués dans le dialogue œcuménique et sensibles à l'appel évangélique au «déchiffrement des signes du temps». C'est dans la ligne de cette aspiration, particulièrement vive dans la Diaspora orthodoxe d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, que le patriarcat œcuménique prit, au cours des années 1980, la décision de convoquer une consultation interorthodoxe sur la place des femmes dans l'Église et le problème de l'ordination des femmes. Au terme d'une assez longue préparation, elle eut finalement lieu à Rhodes, du 30 octobre au 7 novembre 1988[9]. Rassemblant une soixantaine de théologiens clercs et laïcs dont - grande nouveauté ! - presque un tiers de femmes, venues tant des Églises orthodoxes traditionnelles que de la Diaspora, la consultation de Rhodes constitue, sans aucun doute, l'autre événement important qui a marqué la réflexion orthodoxe contemporaine sur la participation des femmes à la vie et aux ministères de l'Église.

À l'étonnement, sans doute, des organisateurs, il s'avéra dès les premières séances que les réponses aux questions posées étaient beaucoup plus nuancées et plus variées qu'ils ne l'avaient prévu. Le clivage était manifeste entre ceux pour qui l'impossibilité d'ordonner des femmes à un ministère sacramentel constituait une évidence première indiscutable - car fondée sur une Tradition immuable - et ceux, généralement des théologiens de culture occidentale, pour qui elle représentait un cas de conscience, une question ardue, la réponse n'étant pas donnée d'avance. Un troisième groupe était formé de ceux qui, dans la ligne de Paul Evdokimov et du Père Thomas Hopko, pensaient avoir trouvé dans l'idée d'un lien spécifique entre «la femme» et l'Esprit Saint une raison à la fois noble et suffisante pour écarter les femmes d'un ministère pourtant reconnu comme lié à un don, un charisme de l'Esprit.

Les *Conclusions* de la consultation de Rhodes sont visiblement marquées par le souci de concilier - fût-ce au prix de quelques contradictions - des positions différentes. Le principe de sacerdoce exclusivement masculin est maintenu, fondé cependant non plus sur les arguments discrédités de l'infériorité et de l'impureté des femmes, mais sur une typologie assez confuse : en Marie adombrée par l'Esprit mais non ordonnée au sacerdoce, on voit le *typos*, c'est-à-dire la figure, tantôt des seules chrétiennes, tantôt de l'Église qui, elle, comprend des femmes et des hommes. En fait, associé à l'idée d'une tradition immuable, seul émerge l'argument du symbolisme liturgique: «Le Christ, est-il dit, en tant que Grand Prêtre, se présente à nous nécessairement et exclu-

[9] Sur la consultation de Rhodes, voir, en langue française, le n° 146 - 1989/2 de la revue *Contacts* qui lui est consacré; en anglais Gennadios Limouris édit. «The Place of the Women in the Orthodox Church and the question of ordination of Women. Interorthodox Symposium Rhodes», Katerini 1992.

sivement sous la forme masculine. Il en résulte que l'évêque et le prêtre qui le représentent *icôniquement,* doivent être de sexe masculin.» En même temps cependant, les *Conclusions* de Rhodes déclarent que toute discrimination à l'égard des femmes «est totalement étrangère aux principes théologiques et ecclésiologiques de l'Église orthodoxe». Une déclaration suivie de l'humble aveu que «par suite de la faiblesse et du péché humains, les communautés chrétiennes [historiques] n'ont pas réussi à venir à bout de conceptions et d'usages qui, dans la pratique, équivalent à des discriminations.» Pour combattre ce «péché de sexisme» - le terme fut employé dans les débats -, pour associer davantage les femmes à l'activité et aux responsabilités exercées dans l'Église, diverses propositions sont avancées. Parmi elles - objet d'un vœu unanime - la «revivification» du diaconat féminin qui était florissant au temps des Pères de l'Église. Plus audacieuse encore cette autre suggestion : «Tenant compte de cette réalité nouvelle que constitue le nombre croissant de femmes ayant bénéficié d'une formation théologique, ne pourrait-on envisager qu'un acte ecclésiastique spécifique vienne sanctifier la mise en œuvre, par ces femmes, de capacités charismatiques et théologiques dans le cadre de l'enseignement et du service *pastoral*?»[10]. Le terme «ordination» est soigneusement évité. Mais l'«acte ecclésiastique spécifique» envisagé et destiné à «sanctifier» le ministère d'«enseignement» et le «service pastoral» de femmes qui en ont reçu le charisme, ne s'en rapproche-t-il pas ?

Avec leurs prudences institutionnelles et leurs audaces prophétiques, avec leurs obscurités et ça et là leurs éclairs de clarté, les *Conclusions* de Rhodes me paraissent significatives d'un événement considérable dont la portée reste encore à pleinement conscientiser : tirée par des événements historiques dramatiques hors du cocon byzantin et slave qui fut, durant des siècles, à la fois son refuge et sa prison, l'Église orthodoxe est entrée aujourd'hui - fût-ce en hésitant et en tâtonnant - dans le monde de la modernité (ou «postmodernité», peu importe le terme !). Un monde nouveau dont, pour y témoigner de l'Évangile, elle doit parler le langage, ceci sans perdre son identité spirituelle profonde. Car «si le sel perd sa saveur, il n'est plus bon qu'à être jeté dehors» (Lc. 14, 35).

Telle est la double et redoutable tâche des théologiens orthodoxes, comme le prévoyait déjà, il y a 40 ans, le père Jean Meyendorff, l'un des promoteurs du «renouveau patristique». Elle exige le charisme de discernement. «L'un des problèmes essentiels qui se posent aujourd'hui aux théologiens, écrivait en 1960 Jean Meyendorff, c'est de savoir distinguer entre la Sainte Tradition de l'Église - expression adéquate de la Révélation - et les traditions humaines qui ne l'expriment qu'imparfaitement et, très souvent, s'y opposent et l'obscurcissent [...]. Le mérite historique de l'Orient chrétien, c'est d'avoir laissé largement ouverte la porte d'un éventuel examen de conscience.»[11]

C'est dans cette perspective d'ouverture - la porte ne fût-elle encore qu'entrouverte - qu'il faut situer les *Conclusions* de Rhodes. Mais le chemin est long et la route escarpée.

III - L'après Rhodes. Quelles ont été les suites de la consultation de Rhodes ? Et a-t-elle eu des suites ? La question mérite d'être posée.

---

[10] *Contacts* 146, p. 102-104. C'est nous qui soulignons le terme «pastoral».

[11] *Jean Meyendorff*, L'Église orthodoxe, hier et aujourd'hui, Paris 1960, réédition revue et augmentée, 1995, p. 9.

Au niveau institutionnel, les résultats peuvent paraître décevants. Objet à Rhodes d'un vœu unanime, vœu repris par les femmes orthodoxes rassemblées à Damas en 1996 et à Istanbul en 1997[12], renouvelé récemment en France par quelques théologiens orthodoxes connus s'adressant au patriarche œcuménique[13], le projet de «revivification» du diaconat féminin est resté jusqu'ici lettre morte. Plutôt qu'à des obstacles canoniques qui n'existent pas, comme l'a reconnu Bartholomée 1[er], il se heurte à l'immobilisme institutionnel, nourri de craintes obscures. Cependant, en divers lieux, la réflexion sur le problème de l'ordination des femmes, en relation avec le dialogue œcuménique s'est poursuivie. Elle a été parfois féconde.

Préfaçant en 1987 mon livre *Le ministère de la femme dans l'Église* [14], le métropolite Antoine de Souroge, représentant en Grande-Bretagne du patriarcat de Moscou, écrivait: «La question de l'ordination des femmes au sacerdoce ne fait qu'être posée. Pour nous, orthodoxes, elle nous vient *du dehors*. Elle doit nous devenir *intérieure*. Elle exige de nous une libération intérieure et une communion profonde avec la Vision et la Volonté de Dieu»[15]. Ce vœu est-il peut-être en train de se réaliser ?

La situation, en fait, est contrastée. Des approches différentes du problème de l'ordination des femmes, au sein même de l'orthodoxie, étaient déjà perceptibles à Rhodes. Cette différence d'approche devenue encore plus flagrante depuis que la chute des régimes communistes, en Europe de l'Est, rend les confrontations plus franches et plus fréquentes. Dans une étude diffusée récemment sur l'Internet par le patriarcat de Moscou, le métropolite Cyrille de Smolensk dénonce l'ordination des femmes au sacerdoce comme contraire à l'ordre naturel voulu par le Créateur, la rapprochant de l'homosexualité[16]. Cependant à la même époque, l'évêque Kallistos Ware - un évêque orthodoxe de culture occidentale - exhorte les orthodoxes à considérer ce sujet comme une «question ouverte». De telles oppositions au sein de la même communauté sont difficiles à gérer. En même temps elles ouvrent l'espoir d'une évolution et d'un dépassement possible du conflit. Avouée avec beaucoup de courage et d'honnêteté intellectuelle, l'évolution de Mgr Kallistos me paraît significative de ce point de vue. Republiant sous une forme profondément modifiée un article ancien intitulé «Homme, femme et sacerdoce du Christ», il explique: «En 1978, je considérais que l'ordination de femmes était une impossibilité. Maintenant je suis beaucoup plus hésitant et bien des arguments me paraissent moins décisifs».[17]

Prudent, sensible à la continuité de la Tradition et à l'importance du symbolisme liturgique, l'évêque Kallistos ne s'engage pas plus loin. Il espère cependant, qu'entre les Églises qui ordonnent des femmes et les Églises qui n'en n'ordonnent pas, une réconciliation sera possible dans l'avenir, sous la poussée de l'Esprit Saint à laquelle il s'agit de s'ouvrir.

---

[12] Sur ces conférences organisées par le COE en collaboration avec les Églises orthodoxes, cf. *Kyriaki Karidoyanes Fitzgerald* édit., Orthodox Women Speak, Genève 1999.

[13] Cf. *SOP*, janvier 2001, *Œcuménisme-informations*, mars 2001, *Contacts*, n° 195, juillet 2001, *Sobornost*, 23 :1.

[14] *Élisabeth Behr-Sigel*, Le Ministère de la Femme dans l'Église, Paris 1987.

[15] Op. cit., p. II.

[16] *Métropolite Cyrille (Goundiaiev)*, «Néolibéralisme occidental et traditionnalisme orthodoxe», déclaration citée dans *Istina* 2000/3.

[17] *Élisabeth Behr-Sigel, Kallistos Ware*, L'Ordination des femmes dans l' Église orthodoxe, Paris 1998, p. 53. Voir également *Thomas Hopko* (édit.), Women and the Priesthood, (réédit. 1999), p. 7.

Cet espoir est partagé par quelques théologiens de l'Église orthodoxe grecque, tels Anastasios Kallis, Dimitra Koukoura, Konstantinos Yokarinis et d'autres encore.

Dans le cadre du dialogue entre l'Église orthodoxe et les communautés vieilles-catholiques - un dialogue déjà ancien et particulièrement chaleureux - deux importants colloques sur le thème de l'ordination des femmes ont eu lieu, en 1996, en Grèce et en Pologne. Les rapports de ces colloques, avec les différents exposés qui y furent donnés, sont rassemblés dans l'ouvrage *Bild Christi und Geschlecht* [Icône du Christ et sexe][18], qui constitue, sans doute, une des analyses les plus sérieuses et les plus exhaustives de ce problème. Dans la conclusion signée par les deux co-présidents, l'un orthodoxe, A. Kallis, l'autre vieux-catholique, Urs von Arx, on lit : «Nous sommes parvenus à la conclusion qu'il n'existe pas de raisons d'ordre théologique et dogmatique interdisant définitivement l'ordination de femmes au ministère sacerdotal. Déterminante a été la prise en compte de la dimension et de la vocation sotériologique de l'Église : le salut de l'humanité et de toute la création en Jésus-Christ. C'est notre nature humaine commune en sa totalité, l'homme et la femme, que notre Seigneur a assumée... »[19]. Et Anastasios Kallis d'ajouter plus loin : «La séculaire non-ordination des femmes est un fait historique. Mais les arguments invoqués pour justifier ce fait relèvent essentiellement de facteurs culturels [...]. Aujourd'hui, dans un contexte culturel changé, le problème se pose en termes nouveaux [...]. Dans la perspective du mouvement orienté à l'unité chrétienne, la question se pose : deux disciplines culturellement conditionnées - ordination et non-ordination des femmes - ne pourraient-elles cohabiter sous le même toit ?»[20].

Les théologiens orthodoxes qui partagent ces vues sont certainement pour le moment minoritaires. Mais ils ne sont pas tout à fait isolés. D'une façon générale, l'idée d'une dichotomie ontologique entre l'homme lié au Christ et la femme liée à l'Esprit Saint, telle qu'elle a été développée par Paul Evdokimov et le père Hopko, cette idée est critiquée par divers patrologues comme étrangère à l'anthropologie théologique orthodoxe telle qu'elle a été élaborée, à partir du témoignage scripturaire, par les Pères cappadociens et Maxime le Confesseur. Pour ces Pères, la différence sexuelle, sans être niée, est seconde par rapport à l'unité de nature, de destin et de vocation de l'homme et de la femme : «Un même Créateur pour l'homme et pour la femme, pour tous deux la même argile, la même image [de Dieu], la même foi, la même mort, la même résurrection»[21] proclame Grégoire de Nazianze dit «le Théologien». Et Basile le Grand, cité par la patrologue Verna Harrison, d'évoquer «la beauté du prototype, le Christ qui brille, les transfigurant en ses images que sont tous les baptisés, hommes et femmes»[22] «Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ» (Gal 3,27) chante le chœur quand, dans l'Église orthodoxe, le nouveau ou la nouvelle baptisé(e) sont introduits dans la communauté eucharistique. Tel est le fondement du sacerdoce royal, en Christ, de tous les baptisés: sacerdoce, certes, distinct du sacerdoce ministériel spécifique auquel sont appelés quelques-uns, mais en relation profonde avec ce dernier. Il n'y a qu'un seul prêtre, dans la plénitude du sens de ce mot: c'est Jésus-

---

[18] *Urs von Ars, Anastasios Kallis* (édit.), Bild Christi und Geschlecht, *IKZ* 88 (1998).
[19] *Urs von Ars, Anastasios Kallis* (édit.), op. cit., p. 82.
[20] *Urs von Ars, Anastasios Kallis* (édit.), op. cit., p. 80.
[21] Discours 37, 6.
[22] *Verna Harrison*, Male and Female in Cappadocian Theology, *ITS* 41 (1990).

Christ comme l'affirme avec force l'épître aux Hébreux. Cependant Jésus appelle ses disciples, selon la grâce de leur union à lui par le baptême, à s'associer à son offrande sacerdotale. «Nous t'offrons ce qui est à toi de ce qui est à toi en tout et pour tout» dit le prêtre, dans la prière de l'Offertoire. Présidant l'assemblée eucharistique en vertu d'un appel et d'un charisme personnel spécifique, «il est le porte-parole, l'instrument visible de cette grâce sacerdotale invisible dont l'Église totale, les laïcs et les prêtres-les hommes et les femmes - sont dépositaires»[23]. C'est au nom de l'Église - *in persona Ecclesiae* - que le ministre ordonné, tourné vers l'Orient, c'est-à-dire vers le Dieu qui vient, implore le Père d'envoyer l'Esprit *sur nous et les dons présentés,* pour qu'ils deviennent, pour nous, communion au Corps et au Sang du Christ «immolé une fois pour toutes», comme le souligne fortement l'épître aux Hébreux. C'est le Christ présent par l'Esprit qui est le véritable officiant du mystère, déclare saint Jean Chrysostome. S'effaçant en tant qu'individu, le prêtre -ministre, c'est-à-dire serviteur -, prête au Christ ses mains et sa langue. Pourquoi ces mains et cette langue ne pourraient-elles être celles d'une chrétienne, baptisée et chrismée, appelée en vertu de ses charismes personnels au ministère de direction pastorale, impliquant la présidence de l'eucharistie ? Comme - sur le fondement de l'Évangile - l'ont toujours souligné les Pères, la hiérarchie des dons spirituels accordés à des *personnes* n'a rien à voir avec le sexe.

IV - Conclusion. Telles sont les réflexions que nous sommes quelques-uns à soumettre à l'Église et, en elle, à ceux qui sont chargés d'y représenter la tradition de la foi apostolique, en exerçant le charisme de l'autorité. Nous ne sommes pas pressés. Nous ne revendiquons aucun droit. Dans l'Église, tout est grâce. Nous savons que, incomprise des fidèles, l'ordination des femmes risque aujourd'hui de provoquer des divisions désastreuses. Mais nous pensons qu'il appartient aux pasteurs d'enseigner les fidèles sous la guidance de l'Esprit, qui, selon la promesse du Christ, introduira les disciples dans la Vérité tout entière (Jn 16, 13). Vérité inséparable de l'amour, telle est notre espérance : «une noble espérance tendue à la réconciliation», comme écrit l'évêque Kallistos Ware, citant le p. Paul Florensky[24], un grand confesseur de la foi dans la Russie moderne.

---

[23] *Un moine de l'Église d'Orient*, L'offrande liturgique, Paris, p. 72.

[24] *Paul Florensky*, La Colonne et le Fondement de la Vérité, Lausanne 1975, p. 89.

Die Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche und der Streit um die Frauenordination

von Peter Hünermann, Tübingen

Die Frage nach der Stellung der Frau in der Katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung des Streites um die Frauenordination kann angemessen nur behandelt werden, wenn sie in ihrer geschichtlichen Dynamik gesehen wird. Die nachfolgenden Ausführungen versuchen, diese geschichtliche Entfaltung schrittweise nachzuzeichnen, und zwar begrenzt auf den Verlauf des 20. Jahrhunderts.

1. Eine sich abzeichnende Problematik

Die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert ist gekennzeichnet durch eine schrittweise Umwandlung des öffentlichen Bildungssystems, zu dem Frauen – als Schülerinnen und Studentinnen, als Lehrerinnen und Professorinnen – langsam Zugang gewinnen. Wir greifen zur Veranschaulichung auf die Entwicklung in Deutschland, näherhin in Preußen, zurück.

Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Zahl der öffentlichen höheren Mädchenschulen langsam zunimmt, sind die Direktoren und die Lehrer in der Regel Männer. Der herrschende Geist manifestiert sich sehr deutlich in der Denkschrift, welche die erste „Hauptversammlung von Dirigenten und Lehrenden der Höheren Mädchenschulen" 1872 an die deutschen Staatsregierungen richtet: „Es gilt, dem Weibe eine der Geistesbildung des Mannes in der Allgemeinheit der Art und der Interessen ebenbürtige Bildung zu ermöglichen, damit der deutsche Mann nicht durch die geistige Kurzsichtigkeit und Engherzigkeit seiner Frau an dem häuslichen Herde gelangweilt und in seiner Hingabe an höhere Interessen gelähmt werde, dass ihm vielmehr das Weib mit Verständnis dieser Interessen und der Wärme des Gefühls für dieselben zur Seite stehe".[1]

Erst 1896 legen die ersten sechs Abiturientinnen in Preußen ihre Reifeprüfung ab. Etwa zur gleichen Zeit wird Oberlehrerinnen mit wissenschaftlicher Prüfung die Möglichkeit eröffnet, Schulleiterinnen zu werden. 1901 erfolgt die Zulassung zu den Universitäten. Aber erst 1908 wird die reguläre Immatrikulation an Universitäten erlaubt. Nach dem 1. Weltkrieg wird Edith Stein noch die Habilitation an verschiedenen deutschen Universitäten (Hamburg, Kiel, Breslau, Freiburg, Göttingen) verweigert.

[1] Zitiert nach *Edith Stein*, Die Frau – ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, Werke Bd. 5, Freiburg 1959, S. 112.

Wie entwickelt sich die Frage nach der öffentlichen Stellung der Frau in der Katholischen Kirche? Auf Grund der zahlreichen, im Gefolge der französischen Revolution entstehenden aktiven Frauenorden, die sich insbesondere auch im Schulwesen für Mädchen engagieren und mit Frauen in der entstehenden Industriegesellschaft arbeiten, ist die Lage hier ein wenig besser. Es entstehen zahlreiche katholische Lehrerinnenseminare, und es werden bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Berufsvereinigungen von katholischen Lehrerinnen gegründet. 1899 wird das „Marianum" in Münster eröffnet, um das Universitätsstudium von Ordensfrauen zu ermöglichen. 1903 wird der Deutsche Katholische Frauenbund errichtet, der für die Entfaltung des Lebens von Frauen, ihrer Persönlichkeit und ihrer Weiterbildung zu eigenverantwortlicher Mitgestaltung in allen Bereichen von Gesellschaft, Kirche, Staat, Familie und Beruf eintritt.

Wie schwierig die Verhältnisse gleichwohl sind, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass erst von 1946 ab die Katholischen Theologischen Fakultäten Frauen immatrikulieren. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden Frauen in den Katholisch-Theologischen Fakultäten habilitiert.

Vom Beginn des 20. Jahrhunderts ab gewinnt in Kreisen der Römisch-katholischen Kirche die Frage nach der Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern eine steigende Bedeutung. Michael Faulhaber beschäftigt sich als Professor der Exegese bereits vor dem I. Weltkrieg mit den neutestamentlichen Texten, die von Frauen als Diakonen in der frühen Kirche sprechen.[2] Der spätere Kardinal und Erzbischof von München veröffentlicht diese Reflexionen 1935 in seinen gesammelten Reden wiederum.[3]

Edith Stein tritt dezidiert für die Zulassung von Frauen zum Diakonenamt ein, hält die Ordination zum Presbyter für möglich, aber nicht wahrscheinlich.[4] Die Diskussionen über die Stellung der Frau und die Zulassung zu den kirchlichen Ämtern erfolgen nicht in irgendeinem Winkel oder lediglich in Veröffentlichungen mit kleiner Auflage für einen sehr begrenzten Leserkreis, sondern in der Öffentlichkeit, etwa auf den Salzburger Hochschulwochen. Gleichwohl beschäftigen solche Fragen noch nicht die breite Schicht der Gläubigen.

Parallel zu diesen Vorgängen erscheinen erste wissenschaftliche Untersuchungen zur Stellung der Frau in der Katholischen Kirche.[5] Analysiert werden insbesondere die im Codex Iuris Canonici von 1917 getroffenen Bestimmungen und die liturgischen Regelungen. Exemplarisch sei hier auf can. 813 CIC verwiesen: Im ersten Paragraphen wird vorgeschrieben, dass ein Priester die Heilige Messe nicht zelebrieren darf, ohne dass ihm ein Ministrant dient und antwortet. Der zweite Paragraph statuiert: „Der Ministrant, der die Messe dient, sei keine Frau, es sei denn auf Grund des Fehlens eines Mannes, aus einem gerechten Grund und mit der Maßgabe, dass die Frau aus der Ferne antwortet und auf keine Weise zum Altar hinzutritt".

Die Vorzugsstellung des Mannes vor der Frau äußert sich im Kirchenrecht in unzähligen Einzelheiten. So hat der Mann bei der Spendung der Nottaufe – wenn kein

---

[2] Vgl. *Michael Faulhaber*, Charakterbild der biblischen Frauenwelt, in: *T. Herber/M. Grisar (Hgg.)*, Charakterbilder der katholischen Frauenwelt I, 1. o.J., S. 212-230.

[3] *Michael Faulhaber*, Antwort auf die Frauenfrage, in: *Ders.*, Zeitfragen und Zeitaufgaben. Gesammelte Reden (1906-1914), 8. Aufl., Freiburg im Breisgau 1935, S. 191-314.

[4] Vgl. *Edith Stein*, Die Frau. Ihre Aufgaben nach Natur und Gnade, in: *L. Gelber/R. Leuven (Hgg.)*, Edith Steins Werke V, Freiburg-Louvain 1959, S. 42f.

[5] Vgl. *H. V. Boringen*, Rechtsstellung der Frau in der Katholischen Kirche, Leipzig 1931.

Kleriker anwesend ist - den Vorrang vor der Frau. Im Ordensrecht wird den Männern eine wesentlich umfassendere Kompetenz bei der Regelung der eigenen klösterlichen Angelegenheiten zugesprochen als den Frauen. Diese restriktive Haltung erstreckt sich schließlich bis dahin, dass Ordensfrauen - „wenn es ihnen denn nach den Normen ihrer Konstitutionen oder den liturgischen Regeln und mit Genehmigung ihres Ortsbischofes erlaubt ist, in der eigenen Kirche oder in der eigenen Kapelle zu singen, sie in einer solchen Weise und von einem solchen Ort her singen, dass sie vom Volk nicht gesehen werden können".[6]

Diese zahlreichen diskriminierenden Bestimmungen hängen mit den kirchenrechtlichen und theologischen Begründungen zusammen, die gegen die Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zu den sakramentalen Ämtern in der Kirche und ihren Kompetenzen angeführt werden.

2. Zur theologischen Deutung dieser traditionellen Stellung der Frau

Die Ausführungen Hans Urs von Balthasars im 2. Band seiner „Theodramatik"[7] stellen - im Vergleich mit anderen älteren und jüngeren theologischen Reflexionen - wohl die bedeutendste theologische Rechtfertigung der traditionellen Position der Kirche dar. Untersucht man die Strukturen seiner Argumentation, die sich ebenso auf die Christologie (wie die Trinitätslehre), die Mariologie und die Ekklesiologie, wie auf die sakramentale Ämterlehre beziehen, so bildet das Leitbild seiner Konzeption der zweite Schöpfungsbericht. Dieser zweite Schöpfungsbericht wird - ohne die Inanspruchnahme exegetischer Forschungsergebnisse oder hermeneutischer Reflexionen - interpretiert. Die entscheidenden Wahrheiten, die Balthasar aus diesem Text liest, sind: 1. Repräsentant Gottes in der Welt und in der Geschichte ist der Mann. 2. In Bezug auf Christus folgt daraus: „Wie immer der aus dem Vater Stammende bezeichnet werden mag, als Mensch muss er Mann sein, falls es seine Sendung ist, den Ursprung, den Vater in der Welt zu repräsentieren". 3. Die Frau ist die dem Manne „zugestaltete"[8], sie ist Antwort auf den Mann, „die erforderte Hilfe, Bergung, Heimstatt des Mannes, das ihm eigens zugestaltete Gefäß der Erfüllung"[9], gerade als solches muss sie dem Mann gleichwesentlich sein. Sonst würde sie ihm nicht entsprechen. 4. In Bezug auf die Kirche - und die Mariologie - gilt : „Und wie nach dem zweiten Schöpfungsbericht Eva aus Adam gebildet wurde (der sie also potentiell in sich trug), so muss das dem Manne Christus zugestaltete Weibliche aus ihm hervorgehen, als seine ‚Fülle' (Eph 1, 23)"[10]. 5. Das Amt und die Institution in der Kirche repräsentieren das männliche Moment, durch das die Kirche als weibliches Moment und Gemeinschaft immerfort befruchtet wird. „In dieser, nur der katholischen Kirche voll eignenden Doppelpoligkeit zwischen marianisch-subjektiver und petrinisch-objektiver Heiligkeit liegt ihre innere und unauflösbare Dramatik, kraft derer sie als Elongatur („Fül-

[6] CIC (1917) can. 1264 § 2.
[7] *Hans Urs von Balthasar*, Theodramatik, Bd. II, 2, Einsiedeln 1978, S. 260-330.
[8] A.a.O., S. 261.
[9] A.a.O., S. 262.
[10] A.a.O., S. 261.

le", „Leib") und als Gegenüber („Braut") Christi strukturell an seiner Erlösungssendung und dahinter an seiner trinitarischen Verfasstheit teilnimmt".[11]

Vergleicht man die in diesem Punkt sehr stark symbolisch argumentierende Theologie Hans Urs von Balthasars mit der Darstellung dieses selben Sachverhaltes bei Louis Bouyer, dann springt vor allem folgende Differenz ins Auge: Zwar zeigt die Argumentation von Louis Bouyer[12] grundsätzlich einen ähnlichen Ansatz wie von Balthasar. Bouyer lehnt auf Grund dessen die Möglichkeit einer Ordination von Frauen für das Bischofsamt und das Presbyteramt ab. Auf Grund seiner ausgebreiteten historischen Kenntnisse aber und seines Bestrebens, die Praxis der Kirchen in Ost und West in den ersten Jahrhunderten ernst zu nehmen, kommt er in Bezug auf den Diakonat zu einer ganz abweichenden Position: Bouyer hält es für einen ausgesprochenen Fehler, dass die Katholische Kirche bei der Erneuerung des Diakonats auf dem II. Vatikanischen Konzil nicht von vornherein die Zulassung von Frauen zum ständigen Diakonat beschlossen hat. Nicht das Amt, die Institution repräsentieren für ihn das männliche Prinzip. Es kommt auf die Auslegung an. Gerade der Diakonat scheint Louis Bouyer einer „weiblichen" Auslegung fähig zu sein. Er nähert sich damit den in der Moderne immer wieder vorgetragenen Gedanken, dass die Polarität von Mann und Frau eine kulturgeschichtlich unterschiedliche Auslegung erfahren kann und sich von daher ein neuer Reichtum und eine neue Vielfalt in der Wahrnehmung von bis dahin dem Mann vorbehaltenen institutionellen Bereichen ergibt.

3. Das II. Vatikanische Konzil und sein Umfeld

Das II. Vatikanische Konzil ist in doppelter Weise für die hier vorgestellte Problematik bedeutsam. In der Enzyklika „Pacem in terris"[13] vom 11. April 1963 hat Johannes der XXIII. - nach Abschluss der ersten Konzilsperiode - erstmals in einem kirchlichen Lehrschreiben die Menschenrechte insgesamt anerkannt und darüber hinaus von den christlichen Prinzipien her begründet. Dieser Schritt, der von der Konzilsmehrheit gefeiert und unterstützt wurde, führte allerdings im Verlauf der Diskussionen des Konzils nochmals zu erheblichen Auseinandersetzungen und zwar speziell um die Frage der Religionsfreiheit[14].

In Bezug auf die Frage nach der Stellung der Frau gab es eine solche Diskussion auf dem Konzil nicht. In seiner Enzyklika hatte Johannes XXIII. festgestellt: „Dann gibt es sicherlich niemanden, dem nicht offen vor Augen läge, dass sich die Frauen am Gemeinwesen beteiligen; dies geschieht vielleicht schneller bei den Völkern, die den christlichen Glauben bekennen und langsamer zwar, aber doch weit verbreitet, bei den Völkern, die Erben anderer Überlieferungen sind und einen anderen Lebensstil pflegen. Da sich die Frauen nämlich täglich mehr ihrer menschlichen Würde bewusst werden, erdulden sie es so wenig, für eine unbeseelte Sache oder für ein Werkzeug gehalten zu werden, dass sie vielmehr sowohl innerhalb der häuslichen Wände als auch im Staate Rechte und Pflichten einfordern, die der menschlichen Person würdig sind."

---

[11] A.a.O., S. 329.
[12] Vgl. *Louis Bouyer*, Frau und Kirche, Einsiedeln 1977.
[13] Vgl. DH 3955-3997.
[14] *Giuseppe Alberigo*, Storia del Concilio Vaticano II., Bologna, V. 4, 119, 426, V.

Entsprechend verwirft die Pastoralkonstitution Gaudium et Spes „jede Form einer gesellschaftlichen oder kulturellen Diskriminierung in den Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion“[15]. Ausdrücklich wird dann nochmals auf die Problematik der Frauen verwiesen: Man verweigere ihnen oft, die Möglichkeit, „frei den Gatten zu wählen und den Lebensstandard zu ergreifen oder zu derselben Bildung und Kultur zu gelangen, die dem Mann zuerkannt wird“[16].

Da die Menschenrechte ausdrücklich auf christliche Wurzeln zurückgeführt wurden, ergab sich für die Neufassung des Codex Juris Canonici im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils die Aufgabe, die kirchlichen, rechtlichen Regelungen, welche die Stellung der Frau einschränkten, zu revidieren. Richard Puza kommt in einer Untersuchung „Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht“[17] zu dem Ergebnis: „Die Wandlung der Stellung der Frau in der Gesellschaft ist nicht spurlos am Kirchenrecht vorübergegangen. Die Rechtstellung der Frau wurde durch einzelne nachkonziliare Normen, insbesondere aber durch Partikularrecht oder Gewohnheitsrecht etwas verbessert. Der große Durchbruch steht allerdings noch aus. Bereits bei der Diskussion von Entwürfen wurde 1976 die Berufung auf den Gleichheitsgrundsatz von Mann und Frau in der Kirche, der in Lumen Gentium Art. 32 Abs. 2 ausgesprochen war, gestrichen.“[18] Man hat nicht nur die Tradition fortgeschrieben, dass die Frau von allen Weiheämtern ausgeschlossen ist. 1970 wurde durch die dritte Liturgieinstruktion der oben zitierte can. 813 § 2 aus dem CIC von 1917 wiederum eingeschärft, Frauen dürften dem Priester am Altar nicht dienen. Schrittweise wurde dann in der nachfolgenden Entwicklung faktischer Art und den hinterher hinkenden Instruktionen diese Bestimmung gelockert: Frauen können jetzt außerordentliche Spender der Kommunion sein, sie dürfen die Lesung - nicht das Evangelium - in der Eucharistiefeier vom Ambo aus lesen. Als der neue Codex schließlich 1983 erschien, war can. 813 § 2 gefallen. Das Motu proprio „Ministeria quaedam“, mit dem die bis dahin noch existierenden niederen Weihen abgeschafft wurden und Lektorat und Akolytat als ministeria geschaffen wurden, sah bei seiner Veröffentlichung 1972 ausdrücklich vor, dass diese Dienste lediglich Männern übertragen werden dürfen. Diese Bestimmung ist in Kraft geblieben. Positiv ist noch zu vermerken, dass im neuen Codex Juris Canonici vorgesehen ist, dass Frauen zum kirchlichen Richteramt berufen werden können. Paul VI. hatte in einem nachkonziliaren Motu proprio diese Möglichkeit noch ausgeschlossen. Gerade an solchen Beispielen sieht man sehr deutlich, wie stark die Dinge in Fluss geraten sind.

Hat sich so im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils eine weitgehende Gleichstellung von Frauen im Bereich ehrenamtlicher kirchlicher Tätigkeiten, sowie im administrativen Bereich ergeben, so spitzt sich seit den 70-er Jahren die Diskussion vornehmlich auf die Zulassung von Frauen zum Diakonen- und Presbyteramt zu. Diese Diskussion wurde in den verschiedenen Ländern und Kontinenten mit unterschiedlicher Intensität geführt. Wir gehen im Folgenden so vor, dass wir zunächst die wichtigsten päpstlichen Lehrdokumente in diesem Kontext vorstellen.

---

[15] DH 4329.
[16] Ebd.
[17] *ThQ* 163 (1983) 109-122.
[18] Vgl. *R. Puza*, a.a.O, 112.

4. Die großen römischen Lehrdokumente: Über die Unmöglichkeit, Frauen zu ordinieren

Während nach dem II. Vatikanischen Konzil in zahlreichen Tagungen, Kongressen, auf Synoden von einzelnen Bischöfen und Gruppen von Bischöfen eine Prüfung der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zur Ordination zumeist für den Diakonat gefordert und begründet wird[19], lässt Paul VI. eine Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vorbereiten.

Paul VI. beauftragt zunächst die Päpstliche Bibelkommission mit der Abfassung eines Dokumentes. Das einstimmige Votum der hochangesehenen Exegeten[20]: „Das Neue Testament entscheidet von sich aus nicht klar und ein für alle Mal, ob Frauen zu Priesterinnen geweiht werden können". Die zwei anderen Voten wurden jeweils mit 12 zu 5 Stimmen gefasst: „Aus der Schrift gewonnene Gründe allein genügen nicht, um die Möglichkeit, Frauen zu ordinieren, auszuschließen". „Die Kirche kann die Ämter der Eucharistie und der Buße Frauen anvertrauen, ohne gegen die Intentionen Jesu Christi zu verstoßen"[21].

Diese Voten basieren auf Auskünften von Mitgliedern. Auszüge aus dem Votum selbst, das offiziell nicht veröffentlich wurde, wurden gleichwohl der Presse zugänglich gemacht[22].

Daraufhin arbeitete die Glaubenskongregation eine gegenteilige Erklärung aus, die am 15. Oktober 1976 veröffentlicht wurde: „Inter insigniores", Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt[23].

Dieses Dokument ist nicht das erste seiner Art. Universalkirchliche Stellungnahmen von Leo XIII., bischöfliche und partikular-kirchliche Verlautbarungen[24] werden von der Mitte der 30-er Jahre ab vorgelegt.

Unter diesen verschiedenen Dokumenten ragt die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre heraus. Der Rang, der der Erklärung beigemessen wurde, und das Gewicht wurden durch die Art der Promulgation unterstrichen. Der Osservatore Romano publizierte eine Abfolge von Artikeln, die einzelne Punkte der Erklärung erläuterten. Verfasst wurden diese Artikel von Louis Bouyer, Raimondo Spiazzi, Albert

---

[19] Vgl. in: *Peter Hünermann u. a. (Hgg.)*, Diakonat, ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt, den umfangreichen Anhang von *Friederike Kukula* und *Else Schüllner*, Der Streit um den Diakonat der Frau - zur Geschichte vor und nach dem II. Vatikanum, mit der über 60 Seiten umfassenden Auflistung solcher Initiativen.

[20] Jose Alonso-Diaz, Jean-Dominique Barthélemy, Pierre Benoit, Raymond Brown, Henri Cazelles, Alfons Deissler, Ignace de la Potterie, Jacques Dupont, Salvatore Garofalo, Joachim Gnilka, Pierre Grelot, Alexander Kerrigan, Lucien Legrand, Stanislas Lyonnet, Carlo Martini, Antonio Moreno Casamitjana, Ceslas Spicq, David Stanley, Benjamin Wambacq.

[21] Vgl. *Walter Groß*, Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976, in: *Walter Groß (Hg.)*, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 26.

[22] Vgl. ebd.

[23] Das Dokument stellt nicht nur eine Antwort auf katholische Diskussionen dar, sondern stellt auch eine Antwort auf den Beschluss der Anglikanischen Kirche von England und Kanada von 1975 dar, die Zulassung von Frauen zum Priestertum grundsätzlich zu akzeptieren.

[24] Vgl. *W. Beinert (Hg.)*, Frauenbefreiung und Kirche. Darstellung, Analyse, Dokumentation, Regensburg 1987, S. 113-238.

Descamps, Hans Urs von Balthasar, Josef L. Bernardin, Aimé Georges Martimor, Gustave Martelet und Joseph Ratzinger.

Diese außerordentlichen Maßnahmen zeigen, dass man die Diskussion um die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst in einer umfassenden Weise beantworten und die traditionelle Haltung argumentativ untermauern wollte.

Hinsichtlich der lehramtlichen Verbindlichkeit wurde Inter insigniores relativ niedrig eingestuft. In der Diskussion der theologischen Argumente, die sich an die Veröffentlichung anschloss, wurden die einzelnen angeführten Texte der Schrift und der Tradition sorgfältig analysiert und herausgestellt, wie sich in diesen Texten das allgemeine Urteil über die gesellschaftliche Nachordnung der Frauen abzeichnet und keine formale Glaubensüberlieferung vorliegt[25].

In Bezug auf die biblischen Argumente läuft die Gegenargumentation in der Diskussion vielfach auf den gleichen Gleisen wie die Begründungen in der Päpstlichen Bibelkommission: Man könne aus den vorliegenden neutestamentlichen Texten keine zwingende und entscheidende Argumentation gegen die Möglichkeit der Frauenordination gewinnen[26].

Ein nächstes wichtiges päpstliches Dokument stellt das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris dignitatem" dar. Entscheidend für die Argumentation sind zwei Feststellungen: zum einen wird die grundlegende Gleichheit der personalen Würde von Mann und Frau gelehrt. Das Gen 3, 16 angesprochene „Herrschen" des Mannes über die Frau wird ausdrücklich als „Wahrheit über die Folgen der Sünde des Menschen" charakterisiert, das nicht mit der Erlösungsordnung übereinstimmt[27]. Zum anderen wird das Prinzip aufgestellt: „Die Frau kann nicht - im Namen der Befreiung von der ‚Herrschaft' des Mannes - danach streben, gegen ihre weibliche „Eigenart" männliche Eigenarten zu den ihren zu machen. Die Furcht ist begründet, dass sich die Frau auf diese Weise nicht „vervollkommnet" und dass sie im Gegenteil das entstellt und verliert, was ihre grundlegende Erhabenheit ausmacht".[28]

Als Eigenarten der Frau werden dann insbesondere die Berufung der Frau zur Mutterschaft und zur Jungfräulichkeit um des Himmelreiches willen herausgestellt.

In Bezug auf die Zulassung von Frauen zu kirchlichen Ämtern wird von diesen beiden Prinzipien ausgehend argumentiert: In der Berufung von Männern in den Kreis der Zwölf und zu den Aposteln manifestiere sich die oben als zweites Prinzip charakterisierte Differenz der jeweiligen Eigenarten von Mann und Frau. Dies setze sich fort in der Eucharistie und im „priesterlichen Dienst"[29].

---

[25] Die zitierten mittelalterlichen Theologen z. B. beziehen sich alle auf eine einzige Stelle im Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, das ganz evident von kulturellen Vorurteilen geprägt ist. Die dort vorgelegte Argumentation wurde von den mittelalterlichen und frühen neuzeitlichen Theologen kritiklos fortgeschrieben.

[26] Vgl. zur Argumentation *Peter Hünermann*, Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination, in: *W. Groß*, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 83-96.

[27] Vgl. Mulieris dignitatem, DH 4830f.

[28] A.a.O., DH 4832.

[29] Vgl. DH 4840: „Wenn Christus, als er die Eucharistie einsetzte, sie auf so ausdrückliche Weise mit dem priesterlichen Dienst der Apostel verbunden hat, darf man zugleich annehmen, dass er auf diese Weise auch die Beziehung zwischen Mann und Frau, die von Gott bestimmt ist, zwischen dem, was ‚weiblich' und dem, was ‚männlich' ist, sowohl im Geheimnis der Schöpfung wie der Erlösung vor Augen stellen wollte. Vor allem aber in der Eucharistie wird auf sakramentale Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, für seine Braut, die Kirche, ausgedrückt. Dies wird vollständig sichtbar und eindeutig wiedergegeben, wenn der

Da weder die Erklärung „Inter insigniores", noch die Enzyklika „Mulieris dignitatem" die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie und innerhalb der Römisch-katholischen Kirche einzudämmen vermochte, unterzeichnete Johannes Paul II. am Pfingstsonntag, 22. Mai 1994, das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis". Die Publikation wurde - ähnlich wie das Dokument Pauls VI. - durch eine Reihe von Maßnahmen begleitet, die das Gewicht und die Bedeutung des Dokumentes herausstellen sollten. So erschienen offiziöse, nicht namentlich unterzeichnete Erläuterungen im Osservatore Romano vom 30./31. Mai 1994. 1995 veröffentlichte die Kongregation für die Glaubenslehre nochmals eine Feststellung zur Verbindlichkeit von „Ordinatio sacerdotalis"[30].

Voraufgegangen waren diesen beiden wichtigen Dokumenten kürzere Behandlungen der Thematik im Apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Christi fideles laici" vom 30. Dezember 1988 und die entsprechenden Ausführungen im Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 1577.

Das Apostolische Schreiben „Ordinatio sacerdotalis" ist denkbar knapp, bringt keine anderen Argumente ins Spiel als die bereits in „Inter insigniores" vorgelegten, und zwar lediglich in Auswahl: Christus habe völlig frei nur Männer in den Zwölferkreis berufen. Dazu wird auf Mk 3, 13-14; Joh 6, 70 verwiesen. Die Kirche aber habe „bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Vorgehensweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er als Grundsteine seiner Kirche gelegt hat (vgl. Offb 21, 14)". Daraus schließt der Papst, dass hier eine „beständige und umfassende Überlieferung der Kirche" bewahrt bleibt, die keinen Raum für Diskussionen lasse. Er beschließt seine Erklärung mit den Worten: „Damit aber jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen an diese Entscheidung zu halten haben".[31]

Die Aussage, dass es sich hier um ein Moment der „göttlichen Verfassung der Kirche selbst" handle, ist neu.

Diese abschließende Feststellung hat in der theologischen Diskussion für erheblichen Unmut gesorgt, insofern in „Ordinatio sacerdotalis" eine letztverbindliche Glaubenslehre vorgelegt wird, ohne dass die formalen Bedingungen, welche vom I. Vatikanischen Konzil dafür gesetzt wurden, erfüllt waren. Dies geht aus dem Genus litterarium - Apostolisches Schreiben, nicht Apostolische Konstitution -, der sorgfältig abgegrenzten Wortwahl zur Charakteristik der Amtsvollmacht und der Inanspruchnahme dieser Amtsvollmacht und dem Akt der Erklärung selbst hervor. Der Papst betrachtet diese Lehre als eine von der Tradition, vom Kollegium der Bischöfe authentisch gelehrte Glaubenssache, so dass von daher ein definitiver Verpflichtungscharakter entspringe. Er selbst stellt dies in einem Akt der - fehlbaren - Glaubensverkündigung fest.

---

sakramentale Dienst der Eucharistie, wo der Priester ‚in der Person Christi' handelt, von einem Mann vollzogen wird".

[30] Vgl. die Texte in *Walter Groß*, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 116-119 und S. 128.

[31] A. a. O., S. 119.

Die sich daran anknüpfende Diskussion hat die Kongregation für die Glaubenslehre veranlasst, folgende Feststellung zu treffen: Auf die Frage, „ob die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, wie sie im Apostolischen Brief ‚Ordination sacerdotalis' als endgültig zu haltende vorgelegt worden ist - als zum Glaubensgut gehörend zu betrachten ist?" lautet die Antwort: „Ja. Diese Lehre erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. II. Vatikanischen Konzil, Lumen Gentium 25, 2), aus diesem Grund hat der Papst angesichts der gegenwärtigen Lage, in Ausübung seines eigentlichen Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), die gleiche Lehre mit einer förmlichen Erklärung vorgelegt, in ausdrücklicher Darlegung dessen, was immer und überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist, insofern es zum Glaubensgut gehört".[32]

Nach dieser Erklärung ging die theologische Auseinandersetzung in einer zugespitzten Weise weiter, zumal im offiziellen Kommentar zu dieser Antwort der Glaubenskongregation[33] festgestellt wird: „In diesem Fall bestätigt ein aus sich selber *nicht* unfehlbarer Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes den unfehlbaren Charakter der Verkündigung einer Lehre, die schon im Besitz der Kirche ist"[34].

Die römischen Dokumente haben bislang die Frage nach der Ordination von Frauen zu Diakonen nicht behandelt, obwohl seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils offizielle Anfragen dazu von einer Reihe von nationalen Synoden, so der Würzburger Synode in Deutschland, der Österreichischen Synode und der Schweizer Synode, vorliegen.

5. Das hermeneutisch-theologische Kernproblem bezüglich der Möglichkeit einer Ordination von Frauen

Seit dem Votum der Päpstlichen Bibelkommission und der anderslautenden Instruktion der Glaubenskongregation ist deutlich dokumentiert, dass es bei der Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt um eine hermeneutisch-theologische Frage geht, die allerdings die Christologie nicht weniger berührt als die theologische Anthropologie, die Mariologie oder die Ekklesiologie. Das hermeneutisch-theologische Schwergewicht dieser Frage wird seit nunmehr rund 30 Jahren durch die öffentliche theologische Diskussion in der Katholischen Kirche bestätigt. Trotz der Diskussionsverbote der letzten Jahre erscheinen ständig neue Arbeiten zugunsten der Frauenordination und - zugleich weniger häufig - theologische Arbeiten, welche die lehramtliche Position verteidigen[35].

---

[32] Zitiert nach a. a. O., S. 128.

[33] Vgl. Osservatore Romano vom 19. November 1995.

[34] Zitiert nach *Peter Hünermann*, Dogmatische Reflexion anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995. Zur Frage der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe, in: *Walter Groß*, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 129-146, hier S. 130.

[35] Vgl. die Veröffentlichungen von „Women's ordination - Catholic internet library", http://www.womanpriests.org.

Während in der Instruktion „Inter insigniores" Pauls VI. die Unterscheidung gemacht wurde zwischen einer formalen, zum Glauben gehörigen und einer materialen, faktischen Tradition ist diese Unterscheidung im Pontifikat Johannes Pauls II. und unter der Ägide von Kardinal Ratzinger als Präfekten der Glaubenskongregation weggefallen. Zugleich hat man den Versuch beendet, aus der Tradition aufzuzeigen, dass es sich um eine nicht kulturell bedingte, d. h. von anderen als dem Gesichtspunkt des Glaubens bestimmte Praxis handelt. Gegen eine in solcher Weise simplifizierte Argumentation können natürlich generelle Gegenargumente geltend gemacht werden. Eine solide theologisch tragfähige Klärung kann nicht anders erfolgen, als dass die einzelnen Argumente, seien es die lehramtlichen Dokumente, seien es die gegnerischen Argumente, in ihrer Tragweite und Stringenz kritisch überprüft werden. Es ist das Verdienst von Theologen wie Wolfgang Beinert, Kriteriologien für die Argumentation in einer präzisen Weise zusammengefasst zu haben[36]. Man hätte sich gewünscht, dass Gerhard Ludwig Müller in seinem Werk „Priestertum und Diakonat - der Empfänger des Weihesakramentes in schöpfungstheologischer und christologischer Perspektive" sich mit diesen Kriteriologien auseinandergesetzt hätte. Der immer wieder auftretende Mangel an solcher Art von „Sachlichkeit" ist kennzeichnend für die gegenwärtige Lage in der Römisch-katholischen Kirche. Die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche bezeichnet so eines der gravierendsten Problemfelder, an denen die Kirche laboriert.

[36] *Wolfgang Beinert*, Dogmatische Überlegungen zum Thema: Priestertum der Frau, in: *Walter Groß*, Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, München 1996, S. 64-82.

Die Frauenordination in der lutherischen Kirche

von Bernd Oberdorfer, Augsburg

Dass in fast allen aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen Frauen in den Pfarrdienst ordiniert werden, scheint mittlerweile geradezu zu deren charakteristischen Merkmalen zu gehören, und angesichts der Normalität des Auftretens von evangelischen Pfarrerinnen könnten Außenstehende leicht den Eindruck gewinnen, das sei immer so gewesen. Bekanntlich trifft das Gegenteil zu: Erst seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben lutherische, reformierte und unierte Kirchen in Deutschland nach und nach die Frauenordination eingeführt. In der Römisch-katholischen und vehementer noch in der Orthodoxen Kirche wurde dieser Schritt weithin als unstatthafte Neuerung, als Abkehr von der verbindlichen apostolischen Tradition und Anpassung an den modernistischen Zeitgeist beurteilt. In der Tat ist die Entwicklung, die dazu geführt hat, maßgeblich angestoßen durch jenen epochalen kulturellen Umbruch, der die Überordnung des Mannes über die Frau und die Zuordnung der Frau zum Bereich des Privaten, Familiären, Dienenden, des Mannes hingegen zur Öffentlichkeit, zu Beruf und Herrschaft fragwürdig machte und tendenziell aufhob. Dieser Prozess konkretisierte sich vor etwa hundert Jahren in der Öffnung der Universitäten für Frauen. Erst seitdem können Frauen die Bildungsqualifikationen erwerben, die die Kirchen in Deutschland (z.T. nicht ohne staatlichen Druck) als Zugangsvoraussetzung zum Pfarrdienst festgesetzt haben. Erst seitdem sind also die institutionellen Rahmenbedingungen gegeben, unter denen die Frage des Zugangs von Frauen zum ordinationsgebundenen Amt sich zuallererst stellen konnte.

Gleichwohl greift der Vorwurf des Zeitgeistopportunismus zu kurz, und zwar aus mindestens zwei Gründen. Zum einen ist die Frauenordination ein Spezialfall aus einem wichtigen Teilgebiet der umfassenden kulturellen Veränderungen der Neuzeit, die die Kirchen – wenn man so will: als „Zeichen der Zeit" – wahrnehmen und auf die sie gestaltend reagieren müssen, und zwar auch in Bezug auf die Gestaltung ihres eigenen Binnenraumes. So gewiss dies nach den autonomen Verfahrensregeln und inhaltlichen Kriterien kirchlich-theologischer Entscheidungsprozesse geschehen muss, so wenig ist dadurch aber notwendigerweise eine negative Stellungnahme zu dem genannten Umbruch der Geschlechterdefinition und des Geschlechterverhältnisses impliziert. Zum anderen ist der Einführung der Frauenordination eine Jahrzehnte lange intensive theologische Diskussion vorausgegangen, in der Gründe aus der eigenen theologischen Tradition (näherhin der reformatorischen Amtstheologie und Schrift- und Traditionshermeneutik) geltend gemacht wurden. Mit anderen Worten: Die reformatorischen Kirchen entschieden sich für die Frauenordination erst, als der von der Confessio Augustana geforderte „magnus consensus" darüber erreicht war, dass diese Entscheidung als Auslegung der (ihrerseits mit dem Anspruch apostolischer Ursprungstreue verbundenen) Grundüberzeugungen der Reformation in einer bestimmten geschichtlichen Konstellation verantwortet werden könne. Den langen

Weg dorthin will ich knapp skizzieren, ehe ich mich den der Entscheidung zugrunde liegenden amtstheologischen und schrifthermeneutischen Grundlagen zuwende.[1]

1. Der lange Weg zur Frauenordination

Ganz analog zur Entwicklung der Stellung der Frau in Beruf und Gesellschaft, nur vielleicht noch etwas langsamer, vollzog sich die Einführung der Frauenordination als langdauernder, von vielfältigen Widerständen begleiteter, mehrstufiger Prozess[2]. Er begann in den ersten zwanzig Jahren des 20. Jahrhunderts, als die ersten Frauen das Theologiestudium aufnahmen. Zu einem relativen Ende kam er erst 1991 (Synodalbeschluss der Landeskirche Schaumburg-Lippe); seitdem werden in allen deutschen lutherischen Kirchen Frauen mit vollen Rechten ins Pfarramt ordiniert[3].

Ein erster Schritt war die Tätigkeit der voll ausgebildeten Theologinnen als Lehrerinnen und als Seelsorgerinnen unter Beschränkung auf Frauen, Mädchen und Kinder; die Leitung von Gemeindegottesdiensten blieb ihnen verwehrt, übrigens zunächst mit ihrer Zustimmung. Freilich brachte diese Beschränkung vielfältige Schwierigkeiten mit sich: Wird dadurch nicht die Einheit der Gemeinde aufgehoben? Sollen Männer von Verkündigungs- und Lehrvollzügen wie Andachten und Bibelkreisen ausgeschlossen werden, wenn Frauen sie leiten? Ist nicht der Wunsch weiblicher Kranker oder Gefangener legitim, von ihrer Seelsorgerin auch das Abendmahl zu empfangen? Auch theologische Inkonsequenzen wurden sichtbar: Kann man das Amt öffentlicher Evangeliumsverkündigung auf einen Teilbereich der Öffentlichkeit beschränken? Und ist es unter reformatorischen Bedingungen akzeptabel, Frauen die Verkündigung, nicht aber die Sakramentenspendung zu gestatten und sie zudem von der Gemeindeleitung auszuschließen?

Die praktische Notlage im II. Weltkrieg, als weit mehr als die Hälfte der Pfarrer zum Militärdienst eingezogen war, forcierte die Entwicklung: Man begann, Frauen ins „lebenslange Vikariat" zu berufen (und seit 1944 auch förmlich zu ordinieren), billigte ihnen das Recht der Sakramentsspendung in ihrem Tätigkeitsbereich (also in Frauen-Gemeinden) und unter Berufung auf Luther und Calvin *im Notfall* auch in der Gesamtgemeinde zu. Dies war im Übrigen mit einer Art Zölibatsklausel verbunden,

---

[1] Zum Thema insgesamt vgl. die überzeugenden Ausführungen von *J. Chr. Janowski*, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: *M. Greiffenhagen (Hg.)*, Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 83–107.

[2] Zum Folgenden vgl. neben der knappen, aber höchst instruktiven Skizze von *Janowski*, a.a.O., 84–88 und 104–107, den Beitrag von *E. Reichle*, Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD), in: *C. Pinl u.a.*, Frauen auf neuen Wegen. Studien zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Gelnhausen – Berlin – Stein/Mfr. 1978, S. 103–180: Als Beteiligte stellt Reichle die Entwicklung zur Frauenordination vorwiegend am Beispiel ihrer Württembergischen Landeskirche mit vielen aussagekräftigen Einzelheiten dar. Zur theologischen Diskussion im deutschen Luthertum vgl. *Chr. Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, bes. S. 49–102.

[3] Eine Ausnahme bildet lediglich die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, eine Freikirche, die sich mit dem Anspruch eines unverfälschten Luthertums von den lutherischen Landeskirchen getrennt hat, denen besonders eine Vermischung der lutherischen mit der reformierten Tradition vorgehalten wird. Auch innerhalb der Landeskirchen gibt es (wenngleich nicht sehr große) Gruppierungen, die aus theologischen Gründen die Frauenordination weiterhin ablehnen.

da man Pfarrdienst und Familie für unvereinbar hielt: Eine „Vikarin", die heiraten wollte, musste ihr Amt abgeben (bei Männern hielt man das offenbar nicht für nötig).

Hinter diesen Stand konnte man nach dem Krieg nicht mehr zurückgehen. Immer fragwürdiger wurde freilich, ob das eine ordinationsgebundene Amt wirklich einschränkbar ist und ob das Notfall-Argument nicht eigentlich der reformatorischen Einsicht des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen widerspricht. Im Zusammenhang der Frage, ob Frauen Leitungsfunktionen in der Gemeinde übernehmen dürften, wurde dann auch diskutiert, ob in der Kirche als 'neuer Schöpfung' der Gedanke der Unterordnung der Frau unter den Mann - ausweislich von Gen 3 eine Folge der *Sünde* - noch eine Rolle spielen könne, zumal die naturrechtliche Fundierung einer solchen Unterordnung schon längst an Plausibilität eingebüßt hatte. 1963 verabschiedete die Hannoversche Landeskirche als erste deutsche lutherische Kirche ein „Pfarrerinnengesetz", das Frauen den vollen Zugang ins Pfarramt gewährte[4]. Im Verlauf der 60er Jahre zogen andere Kirchen nach, die Oldenburgische Landeskirche 1966 als erste unter faktischer Aufhebung der Zölibatsklausel[5]. In Bayern wurde die Frauenordination 1974 von der Landessynode gegen den Willen des damaligen Landesbischofs Dietzfelbinger beschlossen. Dabei spielte übrigens ein Brief Karl Rahners eine nicht unwichtige Rolle. „Rahner schrieb, die Gleichstellung der Theologin in der evangelischen Kirche werde zweifellos keine neuen dogmatischen Differenzen mit der römischen Kirche auslösen. Sie werde zwar eine weitere kirchenrechtliche und pastorale Differenz schaffen, aber das wäre kein Novum und gehöre nun eben zum Wesen von zwei verschiedenen Konfessionen dazu. Ein Dissens zu einem verbindlichen Dogma der römischen Kirche könne schon deswegen nicht entstehen, weil in dieser der Ausschluss der Frau vom Amt kein verbindliches Dogma sei, sondern nurmehr das Ergebnis einer langen Tradition[6]. Diese Tradition sei zweifellos nicht von einem Tag auf den anderen zu verändern, aber (...) [er] halte diese Tradition für eine bloß menschlich-geschichtliche, für einen für vergangene oder vergehende Zeiten notwendigen Reflex der profanen kulturellen und gesellschaftlichen Situation der Frau, einer Situation, die sich heute sehr schnell wandelt."[7]

Dietzfelbingers Nachfolger Hanselmann stimmte 1975 der Einführung zu. Pfarrern, die die Frauenordination weiterhin ablehnten, wurde aber aus Gründen des Vertrauensschutzes eine Art Besitzstandsgarantie gewährt: In Gemeinden mit mehreren

---

[4] Vgl. *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 98.

[5] Vgl. *Globig*, a.a.O., S. 99f.

[6] Es wäre zu prüfen, ob dies auch nach dem Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahr 1994 so noch gilt. Vgl. dazu *P. Hünermann*, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Lehrschreibens „Ordinatio Sacerdotalis", *Herderkorrespondenz* 48 (1994) 406–410, hier: 407f. Die Tendenz des Lehramtes scheint freilich zu sein, die von Rahner genannte Alternative in ihrer Bedeutung als Alternative zu relativieren: Weil die (Römisch-katholische) Kirche die Frauenordination immer schon abgelehnt hat, ist ein eigenes Dogma unnötig.

[7] *M. Flesch-Thebesius*, Frauen bereichern die Kirche. Die Gleichberechtigung der Pfarrerin ist fast gewonnen, in: *LM* 9 (1974) 447; zitiert nach: *Reichle*, Frauenordination, a.a.O., S. 156f.

Pfarrstellen konnten sie verlangen, dass neben sie keine Pfarrerin berufen wurde.[8] Dieser sog. „Vetoparagraph" ist mittlerweile (zum 1.1.1998) abgeschafft.[9]

Die Aufsehen erregende Wahl der Pröpstin Maria Jepsen zur Bischöfin in der Nordelbischen Kirche im Jahr 1992 bedeutet in diesem Zusammenhang keinen qualitativen Sprung mehr; nach lutherischem Verständnis ist das Bischofsamt eine Art Sonderpfarramt mit bestimmten Leitungsaufgaben, ebenso wie die Reformatoren umgekehrt unter Berufung auf die Praxis der Alten Kirche den Ortsgeistlichen als Bischof seiner Gemeinde bezeichnen konnten[10]. Unseriös sind deshalb alle Stimmen, die die Frauenordination bejahen, weibliche Bischöfe hingegen ablehnen. Die Wahl von Jepsen war indes ein wichtiger Indikator dafür, dass die Frauenordination wenige Jahrzehnte nach ihrer Einführung fest etabliert ist und dass die erste Generation voll ordinierter Pfarrerinnen ein Dienst- und Lebensalter erreicht hat, das sie als überzeugende und mehrheitsfähige Kandidatinnen erscheinen lässt. Mittlerweile gibt es in deutschen lutherischen Kirchen zwei weitere Bischöfinnen (Margot Käßmann in der Hannoverischen, Bärbel Wartenberg-Potter in der Nordelbischen Kirche) und eine stetig wachsende Zahl von Frauen in kirchenleitenden Ämtern auf allen Ebenen, und angesichts des hohen Anteils weiblicher Theologiestudierender und Berufsanfänger steht nicht zu erwarten, dass sich dies in den kommenden Jahrzehnten ändern wird.

2. Das lutherische Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes

Vermutlich erleichtert das lutherische Amtsverständnis im Vergleich zur römisch-katholischen und zur orthodoxen Lehre die Bejahung der Frauenordination. Eine der entscheidenden Pointen reformatorischer Theologie ist die Aufhebung des Unterschiedes von geistlichem und weltlichem Stand.[11] Dem entspricht die Ablehnung der Priesterweihe als eines Sakraments, das der Taufgnade eine spezifische Gnadengabe hinzufügt. Im Gegenteil ist jeder Christ und jede Christin durch die Taufe zum Priester - und Luther kann sogar hinzufügen: zum Bischof und Papst[12] - geweiht, d. h. er bzw. sie ist befähigt zur Fürbitte vor Gott und zum authentischen und vollmächtigen Bekenntnis und Zuspruch des Evangeliums vor den Menschen[13]; dies schließt im Üb-

---

[8] Vgl. Rechtssammlung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Art. 510 (Pfarrstellenbesetzungsordnung), § 4 (5) in der bis 31.12.1997 geltenden Fassung.

[9] Vgl. die als „Amtliche Fußnote zur Änderung der Pfarrstellenbesetzungsordnung" in der Rechtssammlung abgedruckte „Gemeinsame Erklärung des Landesbischofs, der Landessynode, des Landessynodalausschusses und des Landeskirchenrats zur Abschaffung des ‚Vetoparagraphen'" vom 4.12.1996, die begründet, warum nach Überzeugung der kirchenleitenden Organe „das Gewissen der Gegner der Frauenordination" auch ohne diesen Paragraphen „geschützt" bleibe.

[10] Vgl. dazu Confessio Augustana, Art. 28.

[11] Zur reformatorischen Amtstheologie vgl. im Überblick *J. Rohls*, Das geistliche Amt in der reformatorischen Theologie, *KuD* 31 (1985) 135-161.

[12] Vgl. etwa WA 12, 182; dazu *Janowski*, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: *M. Greiffenhagen (Hg.)*, Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 99 (dort weitere Belege).

[13] Zu Luthers Bestimmung der Aufgaben des priesterlichen Amtes vgl. seine Schrift von 1520 „De libertate Christiana - Von der Freiheit eines Christenmenschen", in: Studienausgabe, Band 2, Berlin 1982, S. 260-309 (lateinisch und deutsch), bes. S. 280: „per sacerdotum digni sumus coram deo apparere, pro aljis orare, (et) nos inuicem ea quae dei sunt docere". Vgl. dazu *K. Bornkamm*, Die reformatorische Lehre vom Amt Christi und ihre Umformung durch Karl Barth, *ZThK Beiheft* 6 (1986: Zur Theologie Karl Barths) 1-32, hier: 3-12.

rigen das Recht ein, Amtsträger ein- bzw. abzusetzen und ihre Lehre zu beurteilen[14]. Diese Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen durch die Taufe ist so grundlegend, dass sie durch keine konkrete Gestaltung des kirchlichen Lebens aufgehoben werden darf, sie bildet vielmehr die regulative Idee, das Kriterium für alle diese Gestaltungen[15]. Dennoch hat die Reformation die Notwendigkeit und göttliche Einsetzung eines besonderen Amtes in der Kirche nie bestritten. Dieses Amt ist den die Kirche konstituierenden elementaren Vollzügen der öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakramentsspendung als Dienstamt zugeordnet: Es soll die Öffentlichkeit und die Ordnungsgemäßheit jener Vollzüge gewährleisten[16].

Da nun freilich alle Christen qua Taufe Priester und insofern Repräsentanten Christi sind, stellt sich die Frage nach den Zugangskriterien zum besonderen Amt. In der Regel wollten die Reformatoren das Amt Männern vorbehalten sehen. Nur vordergründig überrascht, dass dabei das Argument kaum eine Rolle spielte, Christus habe nur Männer in den Apostelkreis der Zwölf berufen. Denn die Reformatoren haben die Vorstellung nicht geteilt, die kirchlichen Amtsträger seien aufgrund der Sukzession bischöflicher Handauflegungen die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel, und sie haben die Lehre verworfen, die Priester wiederholten in der Eucharistie das Kreuzesopfer Christi und müssten deshalb - mit einem Wort Thomas von Aquins - eine „natürliche Ähnlichkeit" mit diesem aufweisen[17]. Entscheidendes Argument ist vielmehr eine an den neutestamentlichen Haustafeln orientierte, naturrechtlich abgestützte Ständeethik, die der Frau den Bereich des Hauses, dem Mann aber das öffentliche Wirken zuteilt[18]. Dass der Frau *generell* die Öffentlichkeit verwehrt ist, ist der Grund dafür, dass sie auch nicht öffentlich *predigen* soll; im Hause hingegen, namentlich in der Kindererziehung, wurde ihr ein Verkündigungsauftrag ausdrücklich zugeschrieben. Entsprechend wurde in den Diskussionen um die Frauenordination im 20. Jahrhundert immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kirche, wenn sie denn diese Ständeethik nicht mehr für sachgemäß halte, Konsequenzen auch für das Pfarramt ziehen oder im umgekehrten Falle allen Christinnen den Verzicht auf öffentliches Wirken

---

[14] Vgl. Luthers Schrift von 1523: „Dass eine christliche Versammlung oder Gemeine Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen. Grund und Ursache aus der Schrift", in: Studienausgabe, Band 3, Berlin 1983, S. 72-84.

[15] Zur Lehre vom allgemeinen Priestertum im Blick auf die Frauenordination vgl. *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, passim, bes. S. 25-28, 128-142, 143-153. Zum Thema insgesamt: *H.-M. Barth*, Einander Priester sein. Allgemeines Priestertum in ökumenischer Perspektive, Göttingen 1990.

[16] Vgl. dazu die Confessio Augustana, Artikel 5, 7 und 14.

[17] Vgl. *Thomas von Aquin*, Super IV libros Sententiarum IV, d.25, q.2, a.2, qc.1 ad 4. Zitiert in der Erklärung der vatikanischen Glaubenskongregation „Inter Insigniores" zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum, 15. Okt. 1976: DH 4590-4606, hier: 4600. - Im Übrigen muss der Gedanke der „naturalis similitudo" (entgegen der Argumentation der Erklärung) an sich gar nicht auf die Männlichkeit Christi bezogen werden. Man könnte sogar umgekehrt mit der Analogielehre des 4. Laterankonzils (vgl. DH 806) argumentieren, dass die für jede Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf anzunehmende „je größere Unähnlichkeit" verdunkelt zu werden droht, wenn die Geschlechtsidentität als konstitutiv gilt. Ist angesichts der Mensch-Werdung Christi für die „natürliche Ähnlichkeit" nicht hinreichend, dass der Amtsträger ein Mensch mit gewissen erworbenen Kompetenzen ist?

[18] Vgl. dazu *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 28-42.

nahe legen müsse[19]. Allerdings wurde die Haltung schon im 16. Jahrhundert nie zu einem absoluten Verbot gesteigert: Die offenkundige Existenz redender, ja sogar leitende Positionen einnehmender Frauen in der Bibel Alten und Neuen Testaments führte dazu, das Verkündigungsamt *ordinarie* Männern vorzubehalten, *extraordinarie* die Verkündigung von Frauen nicht auszuschließen[20], und im Notfall, d. h. wenn kein geeigneter Mann zur Stelle ist, kann (und soll sogar) eine nur aus Frauen bestehende Gruppe eine der Ihren zur Amtsträgerin machen[21].

3. Lutherische Schrift- und Traditionshermeneutik

Papst Johannes Paul II. hat in seinem Apostolischen Schreiben „Ordinatio Sacerdotalis" betont, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden"[22]. Mit anderen Worten: Er sieht sich gebunden durch den der Kirche vorgegebenen Willen Christi, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Wie kommt es, dass die lutherische Kirche, die doch „allein die Schrift"[23] als ausschlaggebendes Kriterium für kirchliche Lehre und Praxis anerkennt, an dieser Stelle zu einer entgegengesetzten Entscheidung gefunden hat? Provokanter gefragt: Wie kann die evangelische Kirche sich etwa über den Satz aus dem 1. Korintherbrief hinwegsetzen, dass „die Frauen in der Gemeindeversammlung schweigen" und offengebliebene Fragen ggf. zuhause durch ihre Männer klären lassen sollen (1 Kor 14,34f.)?

Die lutherische Kirche hat niemals einen schlichten Biblizismus vertreten, dem alle Bibelstellen gleich gewichtig sind. Gegen Erasmus von Rotterdam, der auf die vielfältigen Widersprüche und Dunkelheiten in der Schrift hingewiesen und daraus die Notwendigkeit eines autoritativen Lehramtes abgeleitet hatte, hatte schon Luther die Klarheit und Eindeutigkeit der Schrift im Blick auf das Entscheidende, nämlich das in Christus geschenkte Heil, betont[24]. Vom hellen Schein dieses Evangeliums empfangen dann auch die dunkleren Stellen ihr Licht – was freilich auch bedeuten kann, dass ihre unmittelbare Geltung für gegenwärtige Praxis relativiert wird. Strukturell entspricht dies dem römisch-katholischen Gedanken, dass das Lehramt den „Gesamtsinn" der Schrift zur Darstellung bringt, unter Umständen – wie beim Zölibat oder bei der Frage nach den Geschwistern Jesu – gegen den ursprünglichen Sinn von Einzelstellen. De facto bedeutet dies ein Arrangement von Einzelaussagen, die ursprünglich nicht not-

---

[19] Vgl. die Stellungnahme von *H. Diem* aus dem Jahr 1942: „Die Kirche hat praktisch aufgehört, das Gebot der hypotage der Frau gegenüber der weiblichen Berufsarbeit zu predigen. Tut sie es nun der zum kirchlichen Amt berufenen Frau gegenüber, und soll das mehr sein als ein Zeichen für das schlechte Gewissen wegen ihrer sonstigen Unterlassung, dann muss sie wirklich allen Frauen dasselbe predigen" (zitiert bei *Globig*, a.a.O., S. 66).

[20] Vgl. *Globig*, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, Göttingen 1984, S. 43–48.

[21] Vgl. *Janowski*, Umstrittene Pfarrerin. Zu einer unvollendeten Reformation in der Kirche, in: *M. Greiffenhagen (Hg.)*, Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte, Stuttgart 1984, S. 102.

[22] *Papst Johannes Paul II.*, Ordinatio Sacerdotalis. Von der Deutschen Bischofskonferenz approbierte Übersetzung der amtlichen Vatikanischen Fassung. Stein am Rhein 1994. Der Text des Schreibens: S. 7–10; das Zitat: S. 10 (Punkt 4).

[23] Zum reformatorischen Schriftprinzip vgl. *G. Wenz*, Sola scriptura? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip, in: *J. Rohls- G. Wenz (Hgg.)*, Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift für *W. Pannenberg*, Göttingen 1988, S. 540–567.

[24] Vgl. dazu *G. Wenz*, Martin Luther: „De servo arbitrio" – „Vom unfreien Willen", in: *H.V. Geppert (Hg.)*, Große Werke der Literatur, Band II., Augsburg 1992, S. 63–102, bes. 75–80.

wendig in einem sachlichen Zusammenhang gestanden haben müssen, oder auch umgekehrt ein Unterscheiden von Aussagen, die ursprünglich möglicherweise nicht als miteinander unvereinbar verstanden wurden. Für das erste nenne ich als Beispiel, wie auf römisch-katholischer Seite die Berufung der zwölf Männer mit dem paulinischen Redeverbot für Frauen und den nachpaulinischen Haustafeln zusammengeordnet wurde, für das zweite, wie im modernen Luthertum 1 Kor 14, 34f. zunehmend als Widerspruch zu der zentralen Aussage Gal 3,28 empfunden wurde. Legitimiert ist ein solches Verfahren durch das Faktum des Kanons, der dazu nötigt, einzelne biblische Schriften jeweils im Zusammenhang mit den anderen Teilen der Schrift zu interpretieren. Freilich können solche Einsichten, jedenfalls unter lutherischen Bedingungen, wo die Lehre von der im Verlauf der Kirchengeschichte durch das Lehramt sukzessive entfalteten Wahrheit unbekannt ist, nicht ohne Rücksicht auf den historischen Sinn der Texte Geltung gewinnen. Und dies ist der Grund dafür, dass die exegetischen Beobachtungen zur Stellung und zur Amtstätigkeit von Frauen in der Frühen Kirche[25] in den evangelischen Kirchen eine stärkere Wirkung hatten als bisher in der Römisch-katholischen[26] und der Orthodoxen[27] Kirche.

4. Frauenordination in ökumenischer Verantwortung

Gewiss ist die Einführung der Frauenordination angestoßen worden durch die eingangs skizzierten gesellschaftlichen Veränderungen. Dennoch kann die Berufung von Frauen ins ordinationsgebundene Amt nicht bloß als kontingente Praxis der äußeren Kirchenordnung behandelt werden, die unter veränderten gesellschaftlich-kulturellen Bedingungen ohne Weiteres auch wieder abgeschafft werden könnte. Nach meinem Urteil sind die theologischen Einsichten, die im Zuge der Jahrzehnte langen Diskussionen den „magnus consensus" zugunsten der Frauenordination herbeigeführt haben, so grundlegend, dass es *aus theologischen Gründen*[28] in der lutherischen Kirche kein Zurück mehr hinter die Frauenordination gibt. Daraus folgt natürlich nicht, dass diese in allen lutherischen Kirchen weltweit ohne Rücksicht auf kulturell-

---

[25] Vgl. dazu *W. Radl*, Nur Männer als Priester? Zu einem Argument im Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem", in: *A. Ziegenaus (Hg.)*, Sendung und Dienst im priesterlichen Amt. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof *Stimpfle* zum 75. Geburtstag, St. Ottilien 1991, S. 219–239.

[26] Vgl. etwa die prinzipielle Relativierung historisch-exegetischer Erkenntnisse im Blick auf Glaubensaussagen in: *J. Kardinal Ratzingers* Kommentar zu „Ordinatio Sacerdotalis": „Die Gewissheit der historischen Forschung ist ihrem Wesen nach immer nur hypothetisch: niemand von uns ist dabei gewesen. Die Schrift kann nur dann Lebensgrundlage werden, wenn sie einem lebendigen Subjekt anvertraut wurde ... dem vom Heiligen Geist geführten Volke Gottes." Zitiert nach *Hünermann*, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Lehrschreibens „Ordinatio Sacerdotalis", *Herderkorrespondenz* 48 (1994) 408. Vgl. aber Hünermanns kritische Diskussion dieser These auf S. 408f.

[27] Vgl. etwa die Erklärung der Panorthodoxen Konferenz in Rhodos (30. Okt.- 7. Nov. 1988) in: Ökumenisches Patriarchat: Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frau, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 93–102. Diese Erklärung geht auf die historischen Fragen gar nicht ein, sondern konstatiert lapidar: „Das Bewusstsein der Kirche hat von Anfang an Frauen von der Teilnahme an diesem besonderen Priesteramt ausgeschlossen aufgrund des Beispiels des Herrn sowie der apostolischen Tradition und Praxis und besonders im Lichte der paulinischen Lehre hinsichtlich des Verhältnisses von Männern und Frauen in der neuen Realität in Christus (1 Kor 11,3)" (S. 94).

[28] Vgl. kurz und bündig: *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Band 3, Göttingen 1993, S. 425f.

gesellschaftliche Besonderheiten einfach durchgesetzt werden müsste.[29] Aber es folgt für die lutherischen Kirchen, die Frauen ins kirchliche Amt ordinieren, die Pflicht, die sie dabei leitenden theologischen Argumente immer erneut werbend zur Geltung zu bringen und im Gespräch zu halten, um damit konstruktive Entwicklungen anzustoßen.

Entsprechendes gilt für den Dialog mit der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Schwesterkirche. Die Einführung der Frauenordination ist von den lutherischen Kirchen nie als anti-ökumenischer Akt verstanden worden. Sie ist vielmehr in dem Bewusstsein erfolgt, dass jede Partikularkirche, wenn sie theologisch begründet und seelsorgerlich bedächtig Entscheidungen trifft, gesamtkirchliche Verantwortung wahrnimmt. Ich greife deshalb gerne eine Formulierung aus dem Kommentar auf, der anlässlich der Veröffentlichung des bereits erwähnten Apostolischen Schreibens „Ordinatio Sacerdotalis" im *Osservatore Romano* zu lesen stand: Nicht nur diese päpstliche Stellungnahme *gegen* das Frauenpriestertum, sondern auch die lebendig und gelassen, ohne Überlegenheitsgestus, aber auch ohne falsche Rechtfertigungszwänge praktizierte Frauenordination bietet „allen Christen die Gelegenheit, das Verständnis vom Bischofs- und Priesteramt zu vertiefen".[30]

[29] In manchen Weltgegenden könnte die Forderung nach weiblichen Amtsträgern unter den derzeitigen (!) kulturellen Bedingungen als Ausdruck eines westlichen Kulturimperialismus erscheinen, der auf die faktischen Bedürfnisse und Empfindlichkeiten der Bevölkerung keine Rücksicht nimmt. Derartige Reaktionen wurden mir jedenfalls aus katholischen Kreisen auf den Philippinen berichtet.

[30] Referiert in der *Süddeutschen Zeitung* 123 (31.5.1994) 7.

Dokumente

A. Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK

[Schon seit Jahren schwelte im ÖRK eine nicht zu unterschätzende Spannung zwischen der Orthodoxen Kirche und den Kirchen reformatorischen Ursprungs; eine Spannung, die in der neu erwachten Identitätssuche der Kirchen wurzelte und einen zunehmenden Konfessionalismus und nicht zuletzt den Austritt der bulgarischen und der georgischen orthodoxen Kirche zur Folge hatte. Eine 1998 eingesetzte „Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" sollte nun den Standpunkt der Orthodoxen Kirche zu der aktuellen Situation im ÖRK, die sich in den mehr als 50 Jahren Zusammenarbeit freilich stark verändert hat, ermitteln. Nach dreijährigen Gesprächen und vier Plenartagungen in Morges, Kairo, Ungarn und Finnland fordert der jetzt in Genf vorgelegte Abschlussbericht, der nun dem Zentralausschuss vorliegt, eine Umverteilung der Gewichtung vom Gesamtrat hin zu den einzelnen Mitgliedskirchen, den Verzicht auf sog. ökumenische Gottesdienste und die klare Trennung zwischen konfessionellen und interkonfessionellen Andachten und den Übergang vom Mehrheitsrecht zum Konsensverfahren bei Abstimmungen. Das von verschiedenen Seiten als ökumenischer Rückschritt scharf kritisierte Dokument wird aber vom ÖRK in seinen Grundzügen übernommen werden, um somit einen noch größeren Eklat zu vermeiden und einen neuen und nuancierteren Weg der gemeinsamen Verständigung zu beschreiten.

A. A., München]

Kapitel A

I. Vorgeschichte und Arbeitsprozess

1. Die aus 60 Mitgliedern bestehende Sonderkommission wurde 1998 von der Achten Vollversammlung des ÖRK in Harare, Simbabwe, eingesetzt. Die Vollversammlung fasste diesen Beschluss angesichts der Tatsache, dass der Unmut der orthodoxen Kirchen über den ÖRK zunehmend lauter geworden war. Dieser Unmut hatte seinen Höhepunkt auf einer Tagung östlich-orthodoxer Kirchen erreicht, die im Mai 1998 in Thessaloniki, Griechenland, stattgefunden hatte. Die Hauptprobleme, die die Orthodoxen mit dem ÖRK haben und die auf dieser Tagung zusammengefasst wurden, betreffen einige Aktivitäten des ÖRK selbst, „bestimmte Entwicklungen in einigen protestantischen Mitgliedskirchen des Rates, die sich in den Debatten des ÖRK widerspiegeln", mangelnde Fortschritte bei ökumenischen theologischen Diskussionen und die Überzeugung, dass die gegenwärtige Struktur des ÖRK eine sinnvolle orthodoxe Mitarbeit zunehmend schwierig und für einige sogar unmöglich macht. In ihrem Beschluss zur Einsetzung der Sonderkommission stellte die Vollversammlung in Harare fest, dass „andere Kirchen und Kirchenfamilien" ähnliche Besorgnisse geäußert hatten wie die Orthodoxen.

2. Die Kommission ist in der Geschichte des Ökumenischen Rates einzigartig, da sie paritätisch mit Vertreterinnen und Vertretern der östlich- und der orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie mit Vertreterinnen und Vertretern anderer Kirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, besetzt und vom Zentralausschuss eingesetzt worden ist. Ihre beiden Vorsitzenden waren der Metropolit von Ephesus Chrysostomos

(Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel) und Bischof Rolf Koppe (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD).

3. In seiner Ansprache anlässlich der Eröffnungssitzung der Kommission unterstrich der Vorsitzende des ÖRK-Zentralausschusses, Katholikos Aram I. von der Armenischen Apostolischen Kirche (Kilikien), dass „die Präsenz der Orthodoxen im ÖRK die Ausstrahlung von Leben und Zeugnis des Rates vergrößert hat" und dass die orthodoxen Kirchen ihrerseits „durch ihr ökumenisches Engagement bereichert worden sind", während der Generalsekretär des ÖRK, Konrad Raiser, in seiner Ansprache darauf hinwies, dass der ÖRK mit dieser Kommission zum ersten Mal ein offizielles Gremium eingerichtet habe, in dem orthodoxe Kirchen und andere Mitgliedskirchen des ÖRK paritätisch vertreten seien. Er unterstrich, dass „der ÖRK die orthodoxen Mitgliedskirchen in seiner fünfzigjährigen Geschichte noch nie so ernst genommen hat wie mit diesem Beschluss".

4. Die Kommission hat vier Plenartagungen abgehalten: im Dezember 1999 in Morges, Schweiz; im Oktober 2000 in Kairo, Ägypten, als Gast von Papst Schenuda III. und der Koptischen Orthodoxen Kirche; im November 2001 in Berekfürdö, Ungarn, auf Einladung von Bischof Gustav Bölcskei und der Reformierten Kirche in Ungarn; im Mai 2002 auf Einladung von Bischof Voitto Huotari und der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland in Helsinki, wo zum ersten Mal Vertreter des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem anwesend waren. Beobachter aus der georgisch-orthodoxen Kirche waren bei den Tagungen in Morges und Kairo anwesend. Ferner fanden auch Tagungen von Unterausschüssen statt: im Theologischen Seminar St. Ephrem in Damaskus, Syrien, in der Orthodoxen Akademie von Vilemov in der Tschechischen Republik und in der Orthodoxen Akademie von Kreta, Griechenland.

5. Die Kommission war sehr bemüht, die ihr von der Vollversammlung in Harare aufgetragene zweifache Aufgabe zu erfüllen. So versuchte sie, „das ganze Spektrum von Anliegen im Blick auf die Mitwirkung der Orthodoxen im ÖRK zu untersuchen und zu analysieren" und für den ÖRK-Zentralausschuss „Vorschläge zu den notwendigen Veränderungen in Struktur, Stil und Ethos des Rates auszuarbeiten". Zur Erfüllung dieser Aufgabe hatten die Mitglieder Zugang zu umfangreichen Hintergrundmaterialien, einschließlich Erklärungen und Berichten von allen wichtigen Konferenzen zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK seit der Gründung des ÖRK, zu verschiedenen Vorschlägen für die künftige Arbeit des ÖRK sowie zu den Beiträgen in der Ausgabe der *Ecumenical Review* vom Oktober 1999, die dem Thema „Orthodoxe Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung" gewidmet war. Eine Doppelausgabe der *Ecumenical Review*, die im April 2002 veröffentlicht wurde, enthält zahlreiche Beiträge zu den Themen Gottesdienst, Taufe und Ekklesiologie, von denen einige auf Vorträgen aufbauen, die im Rahmen der Sonderkommission gehalten worden waren. Der Kommission wurden je nach Bedarf weitere Unterlagen zur Verfügung gestellt, von denen die meisten jetzt auf der Webseite des ÖRK abgerufen werden können.

6. Die Kommission, deren Zusammenarbeit von einem echten Geist der Gemeinschaft geprägt war, hatte, wenn tief verwurzelte Überzeugungen mit Nachdruck verteidigt wurden, auch den Mut, „sich in Liebe die Wahrheit zu sagen". Die gesamte Zusammenarbeit war jedoch gekennzeichnet durch einen tiefen Respekt vor der Spiritualität des Anderen und durch den echten Wunsch, konfessionelle Unterschiede zu

verstehen und zu akzeptieren, so dass die Kommission in der Lage war, ihre Arbeit erfolgreich zu Ende zu führen.

II. Welche Art von Rat wollen die Mitgliedskirchen im Licht der Annahme der CUV-Studie durch die Vollversammlung in Harare?

7. Mehr als 50 Jahre gemeinsamen Lebens und Arbeitens sollten nicht verloren gehen, sondern Niederschlag finden in Entwürfen für die Zukunft der ökumenischen Bewegung. Die Kirchen haben in diesen Jahren viel gelernt und sind auf ihrer gemeinsamen Reise auf dem Weg zur christlichen Einheit bereichert worden. In der Würdigung dieser Gemeinschaft wurde die Absicht bekundet, beieinander zu bleiben und intensiver an der Erfüllung der gemeinsamen Berufung zu arbeiten.

8. Bisweilen scheint es, als ob der Rat - trotz der Neuformulierung von Artikel III der Verfassung, der seit Harare als Hauptziel festlegt, dass die Kirchen *einander* zur sichtbaren Einheit aufrufen - Gefangener bestimmter bürokratischer Verfahrensweisen geworden sei.

9. Wenn dem Rat auch eine entscheidende Rolle dabei zukommt, den Kirchen, die seiner Gemeinschaft angehören, bei der Erfüllung ihrer gemeinsamen Berufung zu helfen, so müssen wir uns doch folgende Grundaussagen immer wieder vergegenwärtigen:

Die Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, sind Gegenstand des Strebens nach sichtbarer Einheit, nicht der Rat.

Die Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, machen Lehraussagen und treffen lehrmäßige und ethische Entscheidungen, nicht der Rat.

Die Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, verkünden Konsens in der Lehre, nicht der Rat.

Die Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, verpflichten sich, für die Einheit zu beten und miteinander daran zu arbeiten, den Manifestationen des gemeinsamen christlichen Glaubens in den verschiedenen Kirchentraditionen sprachlichen Ausdruck zu geben.

Die Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, tragen Verantwortung dafür, das Einfühlungsvermögen und die Sprache zu entwickeln und zu pflegen, die notwendig sind, um im Dialog miteinander zu bleiben.

10. In einer von brutalen Spaltungen geprägten Welt haben die Kirchen unterschiedliche kirchliche Ausprägungen entwickelt; doch indem sie sich der Disziplin der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen unterwerfen, sind sie aufgerufen, die Notwendigkeit eines gemeinsamen Zeugnisses von ihrem christlichen Glauben, von der Einheit in Christus und von einer Gemeinschaft, der die ganze Menschheit angehört, anzuerkennen.

11. Die Kommission hat die Vision von einem Rat, der die Kirchen in einem ökumenischen Raum zusammenführt,

wo Vertrauen aufgebaut werden kann;

wo die Kirchen ihr Weltbild, ihr soziales Engagement, ihre liturgischen und lehrmäßigen Traditionen hinterfragen und weiterentwickeln können, wo sie einander begegnen und ihr Miteinander vertiefen können;

wo Kirchen die Möglichkeit haben, Netzwerke der Anwaltschaft und der diakonischen Dienste aufzubauen und miteinander ihre materiellen Ressourcen zu teilen;

wo Kirchen im Dialog daran arbeiten können, die Schranken niederzureißen, die ihnen den Weg zur gegenseitigen Anerkennung als Kirchen versperren, welche den einen Glauben bekennen, die eine Taufe und die eine Eucharistie feiern - mit dem Ziel, zu einer Gemeinschaft im Glauben, im sakramentalen Leben und im Zeugnis zu werden.

Kapitel B

Die Kommission hat in ihrer Arbeit fünf Themenbereiche identifiziert, die intensiv in Unterausschüssen und im Plenum der Kommission untersucht wurden.

III. Ekklesiologie

12. Ekklesiologische Fragen werden von allen von der Sonderkommission behandelten Themen - sozialen und ethischen Fragen, der gemeinsamen Andacht bei ÖRK-Versammlungen, Fragen der Mitgliedschaft und Vertretung und dem Verfahren gemeinsamer Entscheidungsfindung - berührt.

13. Einem Ökumenischen Rat der Kirchen beizutreten, setzt die Bereitschaft voraus, sich gegenseitig Rechenschaft davon abzulegen, was Kirchesein bedeutet; klar zum Ausdruck zu bringen, was mit „sichtbarer Einheit der Kirchen" gemeint ist; und darzulegen, wie die Mitgliedskirchen das Wesen des nun von ihnen durch ihre Mitgliedschaft im ÖRK miteinander geteilten Lebens und Zeugnisses verstehen. Hier geht es um die Frage, in welcher Beziehung die *eine* Kirche zu *den* Kirchen steht.

14. Die Basis wie auch die Verfassung des ÖRK setzen bestimmte ekklesiologische Grundaussagen voraus. Wie verstehen die der Gemeinschaft des ÖRK angehörenden Kirchen gegenwärtig ihr Bekenntnis zum Glauben an den dreieinigen Gott, das in der Basis enthalten ist? Wie verstehen sie das in der Verfassung zum Ausdruck gebrachte Hauptziel, „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube"?

15. Die Antwort auf diese Fragen wird dadurch beeinflusst, dass es zwei grundlegende Ausdrucksformen ekklesiologischen Selbstverständnisses gibt, nämlich das jener Kirchen (wie der orthodoxen), die sich mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche *identifizieren*, und das der anderen Kirchen, die sich als *Teil* der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstehen. Diese zwei unterschiedlichen ekklesiologischen Positionen haben Auswirkungen darauf, ob Kirchen gegenseitig ihre Taufe anerkennen und ob sie überhaupt in der Lage sind, sich gegenseitig als Kirchen anzuerkennen. Sie haben auch Auswirkungen darauf, wie Kirchen das Ziel der ökumenischen Bewegung, ihre Instrumente - einschließlich des ÖRK und seiner Gründungstexte - verstehen.

16. Innerhalb der zwei grundlegenden ekklesiologischen Ausgangsüberzeugungen gibt es eine gewisse Bandbreite unterschiedlicher Einstellungen zu der Frage, in welcher Beziehung die *eine* Kirche zu *den* Kirchen steht. Diese unterschiedlichen Sichtweisen fordern uns dazu heraus, einander folgende Fragen zu stellen. An die Orthodoxen: „Gibt es in der orthodoxen Ekklesiologie Raum für andere Kirchen? Wie könnten dieser Raum und seine Grenzen beschrieben werden?" An die Kirchen der Reformati-

on: „Wie versteht, bewahrt und bringt Ihre Kirche ihre Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zum Ausdruck?"

17. Die Auseinandersetzung mit diesen Fragen würde zu größerer Klarheit in der Frage führen, in welcher Beziehung die Kirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, zueinander und zum Ökumenischen Rat stehen. Ferner würde dies die Mitgliedskirchen ermutigen, darüber nachzudenken, was es bedeutet, dass die Taufe im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Kriterien für die Mitgliedschaft im ÖRK aufgenommen worden ist.

18. Zur Fortsetzung der in der Sonderkommission begonnenen Diskussion über Ekklesiologie werden folgende Fragen weiter untersucht werden müssen:

(a) Wie verstehen die Kirchen „sichtbare Einheit", „Einheit und Vielfalt" und die Selbstverpflichtung, „einander zur sichtbaren Einheit ... aufzurufen"?

(b) Sollte die Taufe in die Basis des ÖRK eingeschlossen sein?

(c) Welche Rolle kommt dem ÖRK dabei zu, die Kirchen zur gegenseitigen Achtung ihrer Taufe und zu Schritten hin zur gegenseitigen Anerkennung der Taufe zu ermutigen?

(d) Worin besteht das Wesen des im ÖRK miteinander geteilten Lebens: welche Bedeutung hat das Wort „Gemeinschaft" (koinonia), wenn es in diesem Kontext verwendet wird?

Bei der Untersuchung dieser ekklesiologischen Fragen ist es notwendig, die Bedeutung bestimmter theologischer Begriffe eindeutig zu klären (z. B. kirchlich [ecclesial], kirchlich-institutionell [ecclesiastical], Kirche, Kirchen, koinonia, u.a.m.), um unnötige Verwirrung und Missverständnisse zu vermeiden.

19. Zukünftige Diskussionen können auf Arbeitsergebnissen aufbauen, die über viele Jahre hinweg bereits gemeinsam erreicht worden sind, wie z. B. die *Erklärung von Toronto*, die *Erklärung von Neu Delhi* einschließlich der nachfolgenden Stellungnahme der Orthodoxen, die *Erklärung von Canberra*, *Das gemeinsame Verständnis und die gemeinsame Vision des ÖRK; Taufe, Eucharistie und Amt* und die Stellungnahmen der Kirchen. Es ist wichtig, zum Thema Ekklesiologie bereits geleistete Arbeit zu berücksichtigen. Die ÖRK-Leitungsorgane sind aufgerufen, diese Arbeit sowohl innerhalb der Strukturen des ÖRK als auch dadurch zu fördern, dass sie die Kirchen zur weiteren Reflexion über diese Arbeit sowie zu Stellungnahmen motivieren.

20. Einige der formulierten Fragen werden im Rahmen der neuen Programme von Glauben und Kirchenverfassung zu Ekklesiologie und Taufe behandelt werden. Glauben und Kirchenverfassung ist gebeten worden, bei der Ausarbeitung des Konvergenztextes zu *Wesen und Bestimmung der Kirche* speziell die Frage der Beziehung der *einen* Kirche zu *den* Kirchen zu untersuchen und dabei zu gewährleisten, dass die wichtigsten christlichen Kirchentraditionen in diese Untersuchung mit einbezogen werden.

21. Ferner wird empfohlen, dass die ekklesiologischen Fragen, die von der Sonderkommission identifiziert worden sind, einen wichtigen Platz auf der Tagesordnung der nächsten Vollversammlung des ÖRK einnehmen.

IV. Soziale und ethische Anliegen

22. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind Menschen überall auf der Erde mit noch nie dagewesenen Herausforderungen konfrontiert: wirtschaftliche Globalisierung,

Kriege und ethnische Säuberungen, massive Flüchtlingsströme, zunehmender Fremdenhass, Umweltbedrohungen, Verletzung grundlegender Menschenrechte, Rassismus und die neuen Möglichkeiten der Technologie mit all den Gefahren, die sie in sich bergen.

23. Angesichts der Notwendigkeit, eine christliche Ethik zu entwickeln, die Antworten auf die aktuellen Probleme und Konflikte gibt, trägt jede einzelne Kirche Verantwortung dafür, ihre eigene ethisch-moralische Lehre herauszubilden. Gleichzeitig erkennt die Sonderkommission den ÖRK als unerlässliches Forum für die gemeinsame Diskussion und Reflexion über moralisch-ethische Fragen an, mit denen Kirche und Gesellschaft konfrontiert sind.

24. Viele Christen in aller Welt danken Gott dafür, dass der ÖRK über die Jahre hinweg so nachdrücklich für die Menschenrechte eingetreten ist und sich am Kampf der Menschen gegen Rassismus, wirtschaftliches Elend, ungerechte Gebietsbesetzungen und eine Politik brutaler Gewalt beteiligt hat. Sein Engagement in all diesen Bereichen basiert darauf, dass er sich einer „Theologie des Lebens" verpflichtet hat. Er unterstützt die Kirchen in ihren Bemühungen, Kriegsflüchtlingen, hungrigen und armen Menschen sowie den von der Gesellschaft ausgegrenzten Opfern von Bigotterie und politischer Unterdrückung beizustehen.

25. Die Sonderkommission ist allerdings zum Teil deshalb eingerichtet worden, weil Orthodoxe und andere unzufrieden damit waren, wie bestimmte soziale und ethische Anliegen auf die Tagesordnung des ÖRK gelangen und wie sie behandelt werden. Insbesondere ist der Eindruck entstanden, dass Kirchen genötigt werden, sich mit Fragen zu befassen, die ihrem eigenen Leben entweder fremd sind oder die ihnen für ein weltweites Forum ungeeignet scheinen. Ferner besteht der Eindruck, dass der ÖRK bisweilen versucht, den Kirchen „zu predigen", statt als Instrument ihrer gemeinsamen Reflexion zu fungieren. Die folgenden Beobachtungen und Empfehlungen stellen den Versuch dar, sich mit dieser Unzufriedenheit auseinanderzusetzen.

26. Unter Berücksichtigung von Erkenntnissen, die aus der Analyse sozialer und politischer Fragen gewonnen wurden, stellt die Kommission fest, dass eine moralische Beurteilung sozialer und ethischer Fragen nur im kontinuierlichen Streben nach der Erkenntnis des göttlichen Willens erfolgen kann, wie er in Schrift und Tradition, im liturgischen Leben und in theologischer Reflexion zum Ausdruck kommt, die alle der Leitung des Heiligen Geistes bedürfen.

27. Der Rat kann weder für die Kirchen Stellung beziehen noch von ihnen verlangen, dass sie bestimmte Positionen vertreten. Er kann allen Kirchen jedoch auch weiterhin Gelegenheit bieten, miteinander ins Gespräch zu kommen und, wenn immer möglich, mit einer Stimme zu sprechen.

28. Desgleichen sollten die Mitgliedskirchen verstehen, dass nicht alle Fragen, die sie in ihrem eigenen Kontext beschäftigen, auf die Tagesordnung des ÖRK gebracht werden können. Auf allen Seiten sind Kompetenz und Sensibilität vonnöten, um zu erkennen, welche Anliegen in den Rahmen einer bestimmen Kirche gehören und welche mit Gewinn gemeinsam diskutiert werden können.

29. Es muss deutlich gemacht werden - und das ist von entscheidender Bedeutung-, dass die Ergebnisse solcher Diskussion und Zusammenarbeit aus einer eindeutig christlichen Perspektive erwachsen, die auf den Werten des Evangeliums beruht. Die Kirchen übernehmen eine „prophetische Rolle", wenn sie Situationen in der Welt

wahrheitsgemäß beschreiben und, ausgehend vom Evangelium, ehrliche Antworten darauf geben. Wir müssen uns noch ausführlicher damit auseinandersetzen, was es für Kirchen, die eine Gemeinschaft mit anderen Kirchen bilden, bedeutet, diesen Weg zu beschreiten. Die prophetische Stimme kann nie von der seelsorgerlichen Aufgabe getrennt werden, die Ermahnung, Erbauung und Tröstung einschließt (s. 1 Kor 14,3).

30. Der Rat ist ein notwendiges und nützliches Instrument zur Behandlung sozialer und ethischer Fragen, wenn er den Kirchen hilft:

a) zu bekräftigen, dass sie durch ihr gemeinsames Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland, zur Ehre des einen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist, in einer Gemeinschaft zusammengehalten werden;

b) sich von neuem zu verpflichten, beieinander zu bleiben, um ihre Liebe füreinander zu stärken, denn die Liebe ist Voraussetzung dafür, dass die Kirchen einen freien und vertrauensvollen Dialog miteinander führen können;

c) anzuerkennen, dass Meinungsunterschiede aufgrund ethisch-moralischer Positionen von Kirchen, die in unterschiedlichen Kontexten Zeugnis vom Evangelium ablegen, nicht unüberwindbar sein müssen;

d) anzuerkennen, dass der Dialog über soziale und ethische Fragen voraussetzt, dass die Kirchen sich nicht einfach damit zufriedengeben, „Einigkeit über ihre Uneinigkeit" in ethisch-moralischen Lehraussagen erzielt zu haben, sondern dass sie bereit sind, sich ernsthaft mit ihren unterschiedlichen Positionen auseinanderzusetzen und sie im Licht ihrer Lehre, ihres liturgischen Lebens und der Heiligen Schrift gründlich zu analysieren.

31. Es tauchen ständig neue und noch nie dagewesene Probleme auf, für die es in den Traditionen, Lehren und ethischen Positionen der Kirchen keine direkt anwendbaren Modelle für eine ethische Beurteilung gibt. Dies gilt besonders für den bioethischen und biotechnologischen Bereich. Die Kirchen stehen vor der Herausforderung, einen christlichen ethischen Ansatz zu entwickeln, z. B. zum Problem des Klonens, der In-vitro-Befruchtung und der Genforschung. Die Erfahrungen und Reflexionen anderer Mitglieder der weltweiten ökumenischen Gemeinschaft stellen hier eine wertvolle und häufig unerlässliche Hilfe dar.

32. Die Art und Weise, wie eine Kirche (oder Kirchen gemeinsam) ihre eigenen Entscheidungsprozesse in ethisch-moralischen Fragen gestaltet und strukturiert, ist schon an sich eine zentrale ethische Frage. *Wer* entscheidet *was* und *mit welchen Mitteln?* Die Formen der Entscheidungsfindung und Kommunikation stellen bereits in sich einen sozialethischen Ansatz dar und beeinflussen ethische Lehre und Praxis. Strukturen, Ämter und Rollenverteilung bringen ethische Wertsetzungen zum Ausdruck. Machtstrukturen, Organisationsmodelle und Zugangsmöglichkeiten haben ethische Dimensionen. Wenn die Kirchen dies ignorieren, werden sie nie verstehen, warum ethisch-moralische Fragen so starkes Trennungspotenzial haben.

33. Der ÖRK muss ständig beobachten, wie mit sozialen und ethischen Fragen umgegangen wird, die zur gemeinsamen Beratung vorgeschlagen werden. Wie sollte z. B. beurteilt werden, ob ein bestimmtes Anliegen durch eine echte „Kirchenanfrage" an den ÖRK herangetragen wird und nicht durch die Lobbyarbeit einer Interessensgruppe?

34. Darüber hinaus müssen die Verfahrensweisen bei der Diskussion solcher Themen kontinuierlich so verbessert werden, dass der Rat seine Aufgabe der Konsensbil-

dung unter den Kirchen erfüllen und es vermeiden kann, Spaltungen zu verursachen oder zu vertiefen. Der ganze Sondierungs- und Diskussionsprozess sollte auf allen Ebenen von der Konsensmethode bestimmt sein: auf der Ebene der Leitungsorgane, des Mitarbeiterstabs und der Teilnehmer/innen (vgl. **Anhang B**, Kapitel II). Die Konsensmethode sollte nicht erst am Ende des Prozesses zum Einsatz kommen.

35. Die Sonderkommission geht davon aus, dass das Konsensverfahren bei der Entscheidungsfindung das gegenseitige Vertrauen vertiefen und es damit allen leichter machen wird, sich ohne Vorbehalte an der Debatte über alle drängenden ethischen und sozialen Probleme zu beteiligen.

V. Gemeinsame Andacht

36. Zu Beginn des neuen Jahrtausends ist die Menschheit mit neuen Entwicklungen, neuen Hindernissen und neuen Herausforderungen konfrontiert. Es herrscht allgemein die Erkenntnis, dass wir heute in einer Welt voller Spannungen, Antagonismen, Konflikte, Kriege und Kriegsgeschrei (Mt 24,6) leben. In einer solchen Situation können christliche Kirchen auf keinen Fall den Weg der Isolierung oder Zerstörung gehen. Es ist vielmehr ihre dringende Pflicht, den bereits laufenden zwischenkirchlichen Dialog und die bestehende Zusammenarbeit fortzuführen und zu stärken. Isolierung und Uneinigkeit sind Fehlentwicklungen, die nur als Ergebnis der Sünde und des Bösen verstanden werden können. In der biblischen und kirchlichen Tradition werden die Sünde und das Böse als Kräfte beschrieben, die die von Gott geschaffene Einheit zerstören, auseinanderbrechen und auflösen. Diese Uneinigkeit führt zu Egoismus und einem sektiererischen Verständnis des christlichen Evangeliums.

37. Das heutige Engagement der christlichen Kirchen für sichtbare Einheit stellt - in seinem Umfang, seiner Tiefe und seinen Ausdrucksformen - eine neue Realität in der Kirchengeschichte dar. Desgleichen ist die Möglichkeit, bei ökumenischen Begegnungen gemeinsam zu beten, für die Kirchen auch eine neue Herausforderung, die mit dem besonderen Auftrag verbunden ist, die Christen auf ihrem Weg zur Einheit zu begleiten und zu stärken. Um Fortschritte im Dialog miteinander erzielen zu können, müssen die Christen gemeinsam um göttlichen Beistand bitten.

38. Christliches Handeln gründet auf dem Gebet und ist immer damit verbunden. Deshalb steht die Realität des Gebets auch im Mittelpunkt allen Strebens nach christlicher Einheit und Zusammenarbeit. Vor jeder wichtigen Etappe seines Erlösungswerks betete unser gemeinsamer Herr Jesus Christus zum Vater und lehrte uns, dass wir Gott um Beistand bitten müssen, damit wir alle schmerzvollen Spaltungen überwinden und gemeinsam Zeugnis vom christlichen Evangelium ablegen können. Christi Gebet für die Einheit ist aufrüttelnd und herausfordernd - „Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für die, die durch ihr Wort an mich glauben werden, damit sie alle eins seien. Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaube, dass du mich gesandt hast" (Joh 17, 20-21).

39. Jahrzehntelange Erfahrungen mit gemeinsamer Andacht und geistlichem Miteinanderteilen innerhalb des ÖRK stellen ein Erbe dar, das nicht einfach übergangen werden darf. Auf lokaler Ebene machen viele Christen dieselben Erfahrungen; die Gebetswoche für die Einheit der Christen bietet hierfür eines der am weitesten verbreiteten Beispiele. Einige Kirchen würden heute ohne Zögern bestätigen, dass sie nicht mehr so beten wie vor fünfzig Jahren. Wenn sie dies zunächst auch als Bedro-

hung empfunden haben, so hat ihre Erfahrung der gemeinsamen Andacht sie doch bereichert. Über die Jahrzehnte hinweg haben die Kirchen durch ihre gemeinsame Andacht, durch Dialog und gemeinsames Zeugnis Fortschritte auf dem Weg zur Einheit erlebt und einige Kirchen haben sogar Übereinkommen erzielt, die zu „voller Gemeinschaft" geführt haben.

40. Die gemeinsame Andacht hat auch viele der Herausforderungen deutlich gemacht, die auf dem Weg zur Einheit vor uns liegen. Dies ist zum Teil darauf zurückzuführen, dass die Kirchen aufgrund ihres jeweiligen konfessionellen und kulturellen Hintergrunds in unterschiedlicher Weise beten. Zudem bereitet die gemeinsame Andacht, wie sie sich im Ökumenischen Rat der Kirchen entwickelt hat, einigen Kirchen Schwierigkeiten. De facto wird der Schmerz, den die Spaltung der Christenheit verursacht, am bittersten in der gemeinsamen Andacht empfunden.

41. Die Sonderkommission hat sich mit einigen dieser Schwierigkeiten befasst und Problembereiche in Ekklesiologie, Theologie, eucharistischer Praxis und anderen sensiblen Bereichen identifiziert. Wenn diese Schwierigkeiten auch nicht unterschätzt werden dürfen, so ist und bleibt der Aufruf zum gemeinsamen Gebet doch von vorrangiger Bedeutung. Es müssen solche Fortschritte gemacht werden, die allen die gemeinsame Andacht unter Wahrung ihrer Identität erlauben und es so möglich machen, auf dem Weg zur sichtbaren Einheit weiterzugehen. In diesem Geist hat die Sonderkommission den als Anhang beiliegenden Rahmen für gemeinsame Andachten bei ÖRK-Versammlungen (**Anhang A**) ausgearbeitet.

42. Zu diesem Zweck wird vorgeschlagen, auf ÖRK-Versammlungen eine klare Unterscheidung zwischen „konfessioneller" und „interkonfessioneller" gemeinsamer Andacht zu treffen. Die Begriffe „Konfession", „konfessionell" und „interkonfessionell" werden hier als Fachbegriffe verwendet, die keinen Anspruch auf Vollkommenheit erheben. Nicht alle Kirchen verstehen sich selbst als Konfessionen. Eine „konfessionelle gemeinsame Andacht" ist die Andacht einer Konfession, einer Gemeinschaft oder einer Denomination innerhalb einer Konfession. Ihre ekklesiale Identität ist klar. Sie ist die Gabe einer bestimmten Delegation von Teilnehmern/innen an die versammelte Gemeinschaft, die allerdings auch eingeladen wird, sich dem Geist der Andacht zu öffnen. Eine solche gemeinsame Andacht wird gemäß dem Selbstverständnis und der Praxis der verantwortlichen Konfession durchgeführt und geleitet. Eine „interkonfessionelle gemeinsame Andacht" wird normalerweise für besondere ökumenische Veranstaltungen vorbereitet. Sie stellt eine Gelegenheit zur gemeinsamen Feier dar und schöpft aus den Quellen zahlreicher Traditionen. Eine solche Andacht baut auf den in der Vergangenheit gesammelten Erfahrungen der ökumenischen Gemeinschaft wie auch auf den Gaben auf, die die Mitgliedskirchen sich gegenseitig darbringen. Aber sie erhebt nicht den Anspruch, der Gottesdienst einer bestimmten Mitgliedskirche oder einer Art hybrider Kirche bzw. „Über-Kirche" zu sein. Wenn diese Unterscheidung richtig verstanden und angewendet wird, dann kann sie die Traditionen dazu befreien, in der gemeinsamen Andacht entweder ihr eigenes Selbstverständnis oder die Gemeinschaft mit anderen zum Ausdruck zu bringen - und dennoch der Tatsache gerecht zu werden, dass die Christen die volle Einheit noch nicht gemeinsam erleben und dass die ökumenischen Gremien, in denen sie mitarbeiten, nicht selbst Kirchen sind. (Siehe **Anhang A**, Abs. 15-18)

43. Somit sind die Ziele der im Anhang beiliegenden Erwägungen zweifacher Natur. Erstens soll klargestellt werden, dass „interkonfessionelle gemeinsame Andachten" auf ÖRK-Versammlungen nicht Gottesdienste einer ekklesialen Einrichtung sind. Zweitens enthalten sie praktische Empfehlungen dafür, wie bei der Gestaltung von gemeinsamen Andachten auf ökumenischen Versammlungen sprachliche Formulierungen, Symbole, Bilder und Riten so eingesetzt werden können, dass sie keinen theologischen, ekklesiologischen oder spirituellen Anstoß erregen. Insofern es gelingt, diese Ziele zu verwirklichen, können gemeinsame Andachten etwas werden, an dem alle Traditionen mit gutem Gewissen teilhaben können, ohne ihre theologische und geistliche Integrität zu gefährden. Die Sonderkommission hat die Hoffnung, dass die geleistete Arbeit Fortschritte ermöglichen wird, erkennt aber an, dass einige Kirchen bei dem Gedanken, gemeinsam mit Christen außerhalb ihrer eigenen Tradition zu beten, nicht nur Beklemmung empfinden, sondern solche gemeinsamen Andachten auch als unmöglich erachten. (Siehe **Anhang A**, Abs. 8-10).

44. Eucharistische Gottesdienste auf ökumenischen Veranstaltungen stellen für die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem dar. Nicht alle können die Eucharistie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen, und unter den Kirchen, die der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen angehören, gibt es unterschiedliche Sichtweisen und Ordnungen für Darbietung und Empfang der Eucharistie. Wie immer man auch zur Frage der Eucharistie steht - ob und wie sie gemeinsam gefeiert werden kann oder nicht - , alle fühlen den Schmerz, dass nicht alle sie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen können. Wenn wir hier nach dem gleichen Muster verfahren wie bei der Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht, so ist es möglich, auf Vollversammlungen und anderen wichtigen Veranstaltungen konfessionelle eucharistische Gottesdienste zu feiern. Die gastgebende Kirche (oder die Gruppe von Kirchen, die gemeinsam Gastgeber sein können) sollte klar genannt werden. Wenn eindeutig festgestellt wird, dass „Gastgeber" einer Eucharistiefeier nicht der ÖRK ist, so können diese konfessionellen Eucharistiefeiern, die allerdings nicht Teil des offiziellen Programms sind, öffentlich angekündigt und alle können zur Teilnahme eingeladen werden. (Siehe **Anhang A**, Abs. 36-39)

45. Uns im Rahmen des ÖRK gegenseitig Beistand zu leisten, bedeutet häufig, größere Sensibilität dafür zu wecken, ob wir einander möglicherweise unbewusst verletzen. In diesem Geiste zielen die vorliegenden Erwägungen darauf ab, diejenigen, die die gemeinsame Andacht planen, besser auf sensible Bereiche vorzubereiten. Aber diese Erwägungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und müssen durch die ehrliche Absicht ergänzt werden, Formen der gemeinsamen Andacht für alle Teilnehmenden zu entwickeln, die es ihnen erlauben, mit anderen zu beten, ohne ihre Integrität zu verlieren. Wie aus dem Rahmen in Anhang A klar hervorgeht, sollten gemeinsame Andachten auf ÖRK-Tagungen das Ergebnis ernsthafter und sensibler Planung sein. Diese Aufgabe darf nicht leichtfertig angegangen werden. (Siehe **Anhang A**, Abs. 41)

VI. Entscheidungsfindung im Konsensverfahren

46. Die Sonderkommission kam sehr bald zu dem Schluss, dass die Einführung eines neuen Verfahrens in den Prozessen der Entscheidungsfindung in den Leitungsgremien des ÖRK:

a) die Mitarbeit aller Mitglieder bei den verschiedenen Zusammenkünften stärken würde;

b) die Rechte aller Kirchen, Regionen und Gruppierungen, insbesondere derjenigen, die eine Minderheitsmeinung vertreten, wahren würde;

c) mehr Kooperation und Einvernehmen bei der Entscheidungsfindung herstellen würde;

d) den Vertretern/innen mehr „Raum" geben würde, um Gottes Willen für die Kirchen, den ÖRK und die ganze menschliche Familie zu erkennen.

Nach Prüfung einiger Modelle ist die Sonderkommission zu der Überzeugung gelangt, dass der Rat zum Konsensverfahren übergehen sollte, wie es in **Anhang B** zu diesem Bericht beschrieben wird.

47. Die Gründe für die Einführung dieses neuen Verfahrens werden in **Anhang B**, Abs. 1-7 erläutert. Das empfohlene Konsensverfahren wird in Abs. 8-21 beschrieben. In Abs. 25-32 werden einige Schwierigkeiten, die im Zusammenhang mit dem Konsensverfahren entstehen könnten, dargestellt und Lösungsmöglichkeiten vorgeschlagen.

48. Die folgende Definition des Konsensverfahrens ist von der Sonderkommission angenommen worden:

a) Das Konsensverfahren dient der Feststellung der gemeinsamen Meinung einer Versammlung, auf der keine Abstimmung erfolgt. Ein Konsens ist erreicht, wenn eine der folgenden Situationen gegeben ist:

a) alle stimmen überein (Einstimmigkeit);

(ii) die Mehrheit stimmt überein und diejenigen, die anderer Meinung sind, stimmen zu, dass eine ausführliche und faire Aussprache stattgefunden hat und dass der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung" wiedergibt; die Minderheit erteilt ihre Zustimmung;

(iii) die Versammlung erkennt an, dass es verschiedene Meinungen gibt, und kommt überein, diese in den Text des Vorschlags (und nicht nur ins Protokoll) aufzunehmen;

(iv) man kommt überein, die Angelegenheit auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben;

(v) man kommt überein, dass keine Entscheidung erreicht werden kann.

b) Das Konsensverfahren erlaubt somit jeder Kirchenfamilie oder anderen Gruppe von Kirchen, durch eine/n Sprecher/in ihre Einwände gegenüber einem Antrag vor dessen Annahme vorzubringen und von der Versammlung berücksichtigen zu lassen. Das impliziert, dass eine Kirchenfamilie oder andere Gruppe von Kirchen einen Antrag solange zurückhalten kann, bis ihren Bedenken voll und ganz Rechnung getragen worden ist.

c) Da Konsens nicht immer Einstimmigkeit bedeutet und da das Konsensverfahren in seltenen Fällen trotz aller Bemühungen zu keinem Ergebnis führt, muss es einen Mechanismus geben, der es der Versammlung erlaubt, dennoch zu einer Entscheidung zu gelangen. Die überarbeitete Satzung des ÖRK wird genaue Bestimmungen zur Funktionsweise dieses Mechanismus enthalten müssen, um zu gewährleisten, dass das

Konsensverfahren nicht geschwächt wird. Dieser Überarbeitungsprozess sollte in Rücksprache mit dem Ständigen Ausschuss erfolgen (siehe Abs. 50 unten).

d) Im Rahmen des Konsensverfahrens haben Minderheiten ein Recht darauf, dass ihre begründeten Einwände gegen eine Entscheidung auf ihren Antrag hin entweder ins Protokoll, in den Tagungsbericht oder in beide aufgenommen werden.

49. Einige Angelegenheiten können besser auf dem Abstimmungsweg beschlossen werden, selbst wenn das Konsensverfahren zum vorrangigen Modell der Entscheidungsfindung geworden ist. Dazu gehören bestimmte finanzielle, Haushalts- und Verwaltungsangelegenheiten. Wahlen werden nach den für die jeweilige Wahl geltenden Bestimmungen durchgeführt werden. Diese Bestimmungen können sowohl Elemente des Konsensverfahrens einschließen als auch an einigen Punkten Abstimmungsprozesse vorsehen. Ernennungen von Programmmitarbeitern/innen werden normalerweise per Konsens erfolgen. Die Überprüfung und Überarbeitung dieser Bestimmungen sollte in Rücksprache mit dem Ständigen Ausschuss zur orthodoxen Mitarbeit (Beschreibung weiter unten) stattfinden.

50. Ein Großteil der Diskussionen über Entscheidungsfindungsprozesse konzentrierte sich auf das Konzept der „Parität" zwischen orthodoxen Vertretern/innen und Vertretern/innen anderer Mitgliedskirchen. Die Sonderkommission befürwortet die Einsetzung eines Ständigen Ausschusses nach folgenden Kriterien:

a) Sobald die Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK ihre Arbeit abgeschlossen hat, wird der Zentralausschuss ein neues Gremium einsetzen, den sog. Ständigen Ausschuss zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK. Im August 2002 wird der Zentralausschuss den derzeitigen Lenkungsausschuss der Sonderkommission beauftragen, diese Funktion bis zur nächsten Vollversammlung des ÖRK wahrzunehmen.

b) Im Anschluss an die nächste Vollversammlung wird der neue Zentralausschuss den Ständigen Ausschuss ernennen, der mit 14 Mitgliedern, zur Hälfte mit Orthodoxen, besetzt sein wird; von den gesamten Mitgliedern werden mindestens die Hälfte Mitglieder des ÖRK-Exekutivausschusses sein.

c) Die orthodoxen Mitglieder des Zentralausschusses werden die sieben orthodoxen Mitglieder ernennen und die anderen Mitglieder des Zentralausschusses werden die übrigen sieben Mitglieder ernennen. Alle Mitglieder des Ständigen Ausschusses sollen im Normalfall einer Mitgliedskirche des ÖRK angehören. Abwesende Mitglieder können durch Stellvertreter/innen ersetzt werden. Entsprechend der Praxis der Sonderkommission kann der Ständige Ausschuss Beobachter/innen (Satzung III.6.c) aus Nichtmitgliedskirchen oder bisweilen auch aus angeschlossenen Kirchen einladen.

d) Aus der Mitte der Mitglieder des Ständigen Ausschusses werden zwei Vorsitzende ernannt werden, eine/r von den orthodoxen Mitgliedern des Zentralausschusses und eine/r von den anderen Mitgliedern des Zentralausschusses.

e) Der Ständige Ausschuss wird mit folgenden Aufgaben betraut werden:

(i) Fortsetzung der Handlungsvollmacht und des Mandats, Weiterarbeit an den Anliegen und Beibehaltung der Dynamik der Sonderkommission;

(ii) im Interesse der Konsensfindung Beratung des ÖRK bei den Themen, die vom ÖRK aufgegriffen werden sollen;

(iii) Behandlung ekklesiologischer Fragen.

f) Der Ständige Ausschuss wird den ÖRK-Leitungsgremien Beratung und Empfehlungen geben, u.a. auch in der Frage, wie die Mitarbeit der Orthodoxen im gesamten Leben und in der Arbeit des ÖRK verbessert werden kann.

g) Der Ständige Ausschuss wird dem Zentralausschuss und dem Exekutivausschuss Bericht erstatten.

51. Ausgehend vom Prinzip der paritätischen Vertretung diskutierte die Sonderkommission über die Möglichkeit, zwei Vorsitzende (eine/n Orthodoxe/n und eine/n aus einer anderen Tradition) und zwei Stellvertretende Vorsitzende (wiederum eine/n Orthodoxe/n und eine/n andere/n) an die Spitze der Leitungsgremien des ÖRK zu setzen. Eine beträchtliche Anzahl von Kommissionsmitgliedern schlug vor, diese Anregung an den Zentralausschuss weiterzuleiten. Es wurden auch andere Vorschläge gemacht, wie z. B. das Amt des/der Vorsitzenden nach dem Rotationsprinzip abwechselnd mit Orthodoxen und Nichtorthodoxen zu besetzen.

Bei der Konsensfindung kommt der Person des/der Vorsitzenden eine entscheidende Rolle zu. Er oder sie muss im Verlauf der Diskussion regelmäßig die Meinung im Saal testen, dafür sorgen, dass die Rechte aller respektiert werden, und der Versammlung helfen, ihre Entscheidung schließlich zu formulieren. Vorsitzende benötigen besondere Fähigkeiten und diese Fähigkeiten können gestärkt werden, wenn sie, bevor sie den Vorsitz einer Versammlung übernehmen, einen Vorbereitungsprozess durchlaufen.

VII. Mitgliedschaft und Vertretung

52. Im Anschluss an die Einrichtung der Sonderkommission setzte der Exekutivausschuss des ÖRK eine separate Studiengruppe ein, mit dem Auftrag, Fragen der Mitgliedschaft und Vertretung zu untersuchen und Empfehlungen dazu zu unterbreiten. Diese Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft setzt sich aus Mitgliedern des Zentralausschusses und der Sonderkommission zusammen und ist paritätisch mit Orthodoxen und Vertretern/innen der anderen Mitgliedskirchen besetzt. Sie hat dem Exekutivausschuss bereits Zwischenberichte vorgelegt, und auch die Sonderkommission hat sich auf ihren Plenartagungen mit diesen Berichten befasst. Ihren Abschlussbericht wird sie dem Exekutivausschuss zur Weiterleitung an den Zentralausschuss, der im August 2002 tagen wird, unterbreiten.

53. Alle Berichte der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft sind allen Mitgliedern der Sonderkommission zugegangen. Die Tagungen der Studiengruppe sind absichtlich so gelegt worden, dass sie abwechselnd mit den Tagungen der Sonderkommission stattfanden. So konnte die Sonderkommission in jeder neuen Phase ihrer Arbeit über die Arbeit der Studiengruppe informiert werden und die Studiengruppe konnte sich ihrerseits in jeder neuen Arbeitsphase auf die Stellungnahmen, Diskussionen und Empfehlungen der Sonderkommission stützen.

54. Auf Anregung der Sonderkommission setzte die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft folgende Schwerpunkte in ihrer Arbeit: (a) Zusammenstellung theologischer Kriterien, die Voraussetzung für eine Mitgliedschaft im ÖRK sind, (b) Ausarbeitung neuer Methoden für den Zusammenschluss von Kirchen in Gruppen zum Zwecke ihrer Vertretung und Mitarbeit im Rat, (c) Prüfung neuer Modelle der Mitgliedschaft, einschließlich des Modells der Kirchenfamilie und der regionalen Mitgliedschaft, (d) Evaluierung neuer Formen von Beziehungen zum ÖRK.

55. Die Kommission empfiehlt der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft, in ihren Empfehlungen an den Exekutivausschuss zwei Alternativen für Kirchen vorzuschlagen, die künftig Beziehungen zum ÖRK aufnehmen wollen: (a) der Gemeinschaft des ÖRK als Mitgliedskirchen anzugehören, oder (b) assoziierte Kirchen des ÖRK zu werden.

Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, sind Kirchen, die ihre Zustimmung zu der Basis des ÖRK erklären, ihre Verpflichtung auf die Ziele und Funktionen des Rates bekräftigen und die theologischen und organisatorischen Kriterien erfüllen.

Assoziierte Kirchen des ÖRK sind Kirchen, die ihre Zustimmung zu der Basis des ÖRK erklären und denen dieser Status zuerkannt wird. Solche Kirchen können Vertreter/innen in die Vollversammlung und den Zentralausschuss entsenden, die mit Genehmigung des/der Vorsitzenden das Wort ergreifen können, aber nicht stimmberechtigt sind. Solche Kirchen können eingeladen werden, in beratender Funktion in Kommissionen, Beratungsgruppen und anderen Beratungsgremien des Rates mitzuarbeiten. Kirchen, die einen Antrag auf assoziierte Mitgliedschaft stellen, sollten diesen Antrag schriftlich begründen. Der Zentralausschuss muss diesem Antrag zustimmen.

Die Kommission empfiehlt der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft, in ihrem Abschlussbericht noch deutlicher und spezifischer zu erläutern, welche Implikationen die assoziierte Mitgliedschaft - ausgehend von den Diskussionen auf der Plenartagung der Sonderkommission in Järvenpää - für die jeweilige Kirche hat.

56. Die Kommission und die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft empfehlen, dass die gegenwärtige Kategorie „angeschlossene Mitgliedskirchen" gemäß Satzungsbestimmung I(5)(a)(2) zugunsten der neuen Kategorie „assoziierte Kirchen des Ökumenischen Rates der Kirchen" abgeschafft wird. Die Kommission und die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft empfehlen, dass die gegenwärtige Kategorie „angeschlossene Mitgliedschaft" aufgrund der Größe einer Kirche gemäß Satzungsbestimmung I(5)(a)(1) („kleine Kirchen") in die Beschreibung der Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen angehören, aufgenommen wird, wobei jedoch die Einschränkungen für die Beteiligung kleiner Kirchen beibehalten werden sollten (siehe **Anhang C**).

57. Die Kommission und die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft schlagen vor, dass neue Mitgliedskirchen auf Tagungen des Zentralausschusses und nicht der Vollversammlung aufgenommen werden. Der Antrag auf Mitgliedschaft im ÖRK würde dem Zentralausschuss auf einer seiner Tagungen unterbreitet werden; es würde eine Phase der Mitarbeit im ÖRK und der Zusammenarbeit mit der Gemeinschaft von Mitgliedskirchen vor Ort folgen, und auf der nächsten darauf folgenden Tagung des Zentralausschusses würde die Entscheidung über den Aufnahmeantrag der betreffenden Kirche getroffen werden. *Diese Verfahrensänderung wird eine Überarbeitung von Artikel II der Verfassung erforderlich machen.*

58. Bei der Prüfung der Frage der Mitgliedschaft erwogen die Kommission und die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft die Möglichkeit einer konfessionellen oder regionalen Mitgliedschaft, sprachen sich aber gegen beide Alternativen aus, da sie dazu führen könnten, dass die Mitgliedskirchen die Arbeit des Rates weniger zu ihrem eigenen Anliegen machen würden. Die Studiengruppe und die Kommission

fordern die Kirchen jedoch nachdrücklich auf, sich zum Zwecke ihrer Mitgliedschaft im ÖRK auf örtlicher Ebene oder in konfessionellen Gruppen zusammenzuschließen.

59. Die Kommission und die Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft schlagen vor, dass die Kirchen sich in Gruppen - z. B. nach geographischen, konfessionellen oder anderen Kriterien - zusammenfinden, um Mitglieder für den Zentralausschuss zu nominieren. Im Falle ihrer Wahl würde von diesen Personen erwartet, dass sie ein stärkeres Gefühl der Verantwortung/Rechenschaftspflicht gegenüber denjenigen entwickeln, die sie nominiert haben.

60. Die Sonderkommission nimmt die von der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft geleistete und in den Zwischenberichten dargestellte Arbeit würdigend zur Kenntnis. Sie erklärt insbesondere ihre Zustimmung zu den vorgeschlagenen Satzungsänderungen, einschließlich der von der Studiengruppe vorgeschlagenen Änderungen der theologischen Kriterien, und geht davon aus, dass weitere Satzungs- und Verfassungsänderungen sich als notwendig erweisen werden. Die vorgeschlagenen Satzungsänderungen sind diesem Bericht in **Anhang C** beigefügt.

Kapitel C

Einige der folgenden Vorschläge würden im Falle ihrer Annahme durch den Zentralausschuss und die Vollversammlung gegebenenfalls Änderungen in Satzung und Verfassung des ÖRK erfordern.

Entschließungen:

Die Sonderkommission:

1. SCHLÄGT VOR, dass der Rat zu einem Konsensverfahren in Entscheidungsprozessen gemäß der in Absatz 48 enthaltenen Definition übergeht, und stellt fest, dass eine begrenzte Zahl von Angelegenheiten gemäß Absatz 49 auch weiterhin auf dem Abstimmungsweg entschieden werden müsste und dass eine Übergangszeit bis zur Anwendung der neuen Verfahrensweise notwendig wäre.

2. SCHLÄGT VOR, dass ein paritätisch besetzter Ausschuss mit der Bezeichnung „Ständiger Ausschuss zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK" eingesetzt wird, der mit 14 Mitgliedern, zur Hälfte mit Orthodoxen, besetzt wird (siehe Abs. 50 b und c). Es wird vorgeschlagen, dass der derzeitige Lenkungsausschuss der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK diese Funktion bis zur nächsten Vollversammlung wahrnimmt. Die Aufgaben dieses Ausschusses werden in Abs. 50 e, f und g beschrieben.

3. ERSUCHT den Rat, Sorge dafür zu tragen, dass das Konsensverfahren in allen Stadien der Behandlung sozialer und ethischer Fragen angewendet wird (siehe Abs. 27), und sich dafür einzusetzen, dass Informationen und Fachwissen, z. B. im Hinblick auf die in Abs. 31 erwähnten Anliegen, zum Zweck der Entscheidungsfindung in sozialen und ethischen Fragen ausgetauscht und diskutiert werden.

4. ERMUTIGT Glauben und Kirchenverfassung:

a) die Studien zur Ekklesiologie unter besonderer Berücksichtigung der in Abs. 18 angesprochenen Fragen fortzuführen, einschließlich der Themen:

(i) sichtbare Einheit und Verschiedenheit;

(ii) Taufe und kirchliche Gemeinschaft;

b) die besondere Frage der Beziehung der *einen* Kirche zu *den* Kirchen zu untersuchen und dabei zu gewährleisten, dass die wichtigsten christlichen Kirchentraditionen bei dieser Untersuchung mit einbezogen werden (siehe Abs. 20);

c) auf der nächsten Vollversammlung eine Präsentation der ekklesiologischen Fragen, die von der Sonderkommission identifiziert worden sind, vorzunehmen (siehe Abs. 21).

5. NIMMT das Dokument mit dem Titel *Ein Rahmen für die gemeinsame Andacht bei ÖRK-Versammlungen* ENTGEGEN (**Anhang A**) und empfiehlt es denjenigen, die die gemeinsamen Andachten bei ÖRK-Versammlungen vorbereiten.

6. ERSUCHT den Ständigen Ausschuss zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK zu prüfen, wie die folgenden vom Unterausschuss für gemeinsame Andachten zusammengestellten Punkte innerhalb der Programmstrukturen des Rates am besten behandelt werden können:

a) Untersuchung des ekklesialen Charakters gemeinsamer Andachten;

b) Untersuchung sensibler Fragen, die in gemeinsamen Andachten bei ÖRK-Versammlungen immer wieder auftreten;

c) kontinuierliche Weiterentwicklung des gemeinsamen Andachtslebens in der Gemeinschaft des ÖRK;

d) Verwendung des im Anhang beigefügten Rahmens bei der Planung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen, Reflexion über die Erfahrungen, die damit gemacht werden, und gegebenenfalls Überarbeitung dieses Rahmens.

7. EMPFIEHLT in Übereinstimmung mit den in Abs. 55-56 beschriebenen Vorschlägen der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft, dass es künftig zwei verschiedene Formen von Beziehungen zum ÖRK geben sollte:

a) Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören;

b) assoziierte Kirchen des ÖRK.

8. BEGRÜSST den Vorschlag der Studiengruppe für Fragen der Mitgliedschaft, die Bestimmungen zur Mitgliedschaft in der Satzung des ÖRK zu überarbeiten, und befürwortet insbesondere die Hinzufügung der in Anhang C, Kriterien, I.3.a formulierten theologischen Kriterien für Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören.

9. EMPFIEHLT, dass Kirchen auf Tagungen des Zentralausschusses und nicht der Vollversammlung in die Gemeinschaft des ÖRK aufgenommen werden sollten. Der Antrag auf Mitgliedschaft im ÖRK würde dem Zentralausschuss auf einer seiner Tagungen unterbreitet werden; es würde eine Phase der Mitarbeit im ÖRK und der Zusammenarbeit mit der Gemeinschaft von Mitgliedskirchen vor Ort folgen, und auf der nächsten darauf folgenden Tagung des Zentralausschusses würde die Entscheidung über den Aufnahmeantrag der betreffenden Kirche getroffen werden.

Anhang A

EIN RAHMEN FÜR DIE GEMEINSAME ANDACHT BEI ÖRK-VERSAMMLUNGEN

Die vorliegenden Erwägungen wurden auf Ersuchen der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen von einer Arbeitsgruppe

ausgearbeitet. Dieser Arbeitsgruppe gehörten gleich viele Vertreter/innen orthodoxer Kirchen und anderer Mitgliedskirchen des ÖRK sowie ÖRK-Stabsmitglieder an. Die von ihr formulierten Überlegungen wurden vom Unterausschuss der Sonderkommission für gemeinsame Andachten sowie vom Plenum der Sonderkommission überarbeitet und gebilligt. Die Kommission legte das Dokument ihrem Abschlussbericht an den Zentralausschuss im Anhang bei. (Zusätzliche Kommentare zum Charakter dieses Dokuments sind nach seiner Vorlage im Zentralausschuss hinzuzufügen.)

Einleitung

1. Gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen machen es möglich, dass Christen aus getrennten kirchlichen Traditionen gemeinsam Gott loben und für die Einheit der Christen beten können. Das Gebet steht im Mittelpunkt unserer Identität als Christen, und zwar sowohl in unseren getrennten Gemeinschaften als auch in der konziliaren ökumenischen Bewegung. Allein die Tatsache, dass wir - als Einzelne und als Vertreter/innen unserer Kirchen - gemeinsam beten können, stellt ein Zeichen für die Fortschritte dar, die wir gemacht haben. Und doch steht unser gemeinsames Gebet auch zeichenhaft für die Dinge, die noch verwirklicht werden müssen. Viele unserer Trennungen treten gerade in unseren gemeinsamen Andachten deutlich hervor. In den Diskussionen der Sonderkommission über die Frage des Gottesdienstes wurde zwischen den Begriffen „worship" (Gottesdienst) und „common prayer" (gemeinsame Andacht) unterschieden. Diese Unterscheidung wurde als notwendig erachtet, weil bei der Übersetzung des Wortes „worship" in mehreren Sprachen der Gedanke der Eucharistiefeier mitschwingt. Die Ersetzung dieses Wortes durch den Begriff „common prayer" wirft jedoch ebenfalls Probleme auf, da „prayer" im engeren Sinne auch als privates, individuelles Gebet verstanden werden kann. Für die Zwecke des vorliegenden Papiers verwenden wir den Begriff „common prayer", sind uns dabei jedoch bewusst, dass dies keine vollkommene Lösung darstellt. Im Deutschen wird dieser Begriff in dem vorliegenden Dokument mit „gemeinsame Andacht" übersetzt.

2. Aufgrund der komplexen Fragen, die sich im Zusammenhang mit der gemeinsamen Andacht auf ÖRK-Versammlungen stellen, versucht dieses Dokument, einen Rahmen abzustecken, der weitere Fortschritte ermöglicht. Zur Klärung einiger Probleme und Unklarheiten, die durch gemeinsame Andachten auf ÖKR-Versammlungen entstehen, erweist es sich als hilfreich, zwischen „konfessioneller gemeinsamer Andacht" und „interkonfessioneller gemeinsamer Andacht" zu unterscheiden. Die Begriffe „Konfession", „konfessionell" und „interkonfessionell" werden hier als Fachbegriffe verwendet und erheben keinen Anspruch auf Vollkommenheit. Nicht alle Kirchen verstehen sich selbst als Konfessionen. Der Begriff „ökumenischer Gottesdienst" hat zu Verwirrung über die ekklesiale Qualität solcher Gottesdienste, den ekklesiologischen Status des ÖRK und den Grad der tatsächlich erreichten Einheit geführt. Aus diesen Gründen wird der Begriff „ökumenischer Gottesdienst" nicht benutzt werden.

3. Die hier angeführten Erwägungen erheben nicht den Anspruch auf Vollständigkeit. Stattdessen geht das Dokument auf besonders sensible Fragen ein, die in den letzten Jahren deutlich hervorgetreten sind. Die Kategorien der „konfessionellen" und der „interkonfessionellen" gemeinsamen Andacht werden beschrieben und es werden Vorschläge für die Durchführung solcher Andachten gemacht. Allerdings können wir nicht davon ausgehen, dass alle Konflikte im Zusammenhang mit gemeinsamen Andachten gelöst werden oder dass alle Beklemmung weichen wird. Mit dem vorliegen-

den Papier verbindet sich die Hoffnung, dass mehrere der sensiblen Themen angesprochen werden und so viel Klarheit wie möglich im Blick auf Wesen, Status und Zweck unserer gemeinsamen Andachten geschaffen werden kann.

4. Die hier vorgelegten Erwägungen stellen den Versuch dar, sich mit der gegenwärtigen Situation der Kirchen in der Gemeinschaft des ÖRK auseinanderzusetzen. Sie erheben keinen Anspruch darauf, allgemeingültig oder unveränderlich zu sein. Kontinuierliche Fortschritte auf dem Weg zur Einheit werden es erforderlich machen, dieses Thema in Abständen neu zu prüfen. Darüber hinaus sollte dieser Rahmen nicht so verstanden werden, dass er innerhalb der ökumenischen Bewegung auf allen Ebenen und an allen Orten universell anwendbar wäre. Er ist vielmehr genau auf den Ökumenischen Rat der Kirchen und seine verschiedenen Versammlungen und Zusammenkünfte zugeschnitten.

Gemeinsame Andachten bei ÖRK-Versammlungen

5. Die ökumenische Bewegung ruft all ihre Mitglieder zum respektvollen Umgang miteinander und zur Demut im Herzen auf. Im Zentrum unserer gemeinsamen Reise steht die Achtung vor dem Selbstverständnis der anderen, egal wie sehr es sich von unserem eigenen unterscheiden mag. Wir wollen nicht übereinander urteilen. Und genauso wenig wollen wir füreinander zum Stein des Anstoßes werden. In diesem Geist der Offenheit und der gegenseitigen Fürsorge beginnen wir diese Diskussion über die gemeinsame Andacht auf ÖRK-Versammlungen.

6. Christen aus gespaltenen kirchlichen Traditionen beten gemeinsam, weil sie alle an die Heilige Dreieinigkeit und an Jesus Christus als Gott und Heiland glauben und weil sie gemeinsam die Verpflichtung zum Streben nach christlicher Einheit eingegangen sind. Unsere gemeinsame Andacht lädt alle Christen ein und weckt zugleich Erwartungen. Sie richtet sich an Gott und gibt uns die Möglichkeit, Gottes Wort zu hören. Es ist eine Zeit, in der wir gemeinsam um die Einheit bitten, gegenseitig Zeugnis ablegen und Gottes Gabe der Versöhnung empfangen. Unsere gemeinsame Andacht besteht aus Anbetung, Bekenntnis, Bittgebet, Danksagung, Schriftlesung und Fürbitte für andere. Im gemeinsamen Gebet schenken und empfangen wir gegenseitig unsere Gaben. Im tiefsten Grunde öffnen wir uns Gott in all unserer Zerbrochenheit und empfangen Gottes Zusage, uns zu heilen, zu lehren und zu lenken.

7. Unglückseligerweise ist die Frage des Gottesdienstes selbst einer der Faktoren, die die Kirchen spalten. Gerade in der gemeinsamen Andacht spüren wir - vielleicht mehr als bei jeder anderen ökumenischen Arbeit - sowohl die göttliche Verheißung von Versöhnung als auch den Schmerz unserer Spaltung. Da unsere Einheit sowohl Gabe als auch Berufung, sowohl Wirklichkeit als auch Hoffnung ist, muss auch unsere gemeinsame Andacht sich auf dieses „gefährliche Terrain" begeben. Die gemeinsame Andacht ist manchmal eine unbequeme Erfahrung und sie sollte es auch sein, denn wir treten gemeinsam vor Gott, ohne uns vorher voll miteinander versöhnt zu haben.

8. Für einige ist die gemeinsame Andacht mit Christen außerhalb ihrer eigenen Tradition jedoch nicht nur unbequem, sondern wird auch als unmöglich angesehen. So müssen die orthodoxen Christen z. B. kanonische Schriften respektieren, die - je nachdem, wie sie ausgelegt werden - gemeinsame Andachten verbieten, obwohl es heute keinen Konsens in der Auslegung der entsprechenden kanonischen Schriften gibt. Historisch gesehen hat es auch für viele Protestanten Hindernisse auf dem Weg zur gemeinsamen Andacht gegeben.

9. Doch kann die gemeinsame Andacht im ökumenischen Kontext als *eine Zeit des Bekenntnisses und der Versöhnung auf dem Weg* zur vollen Einheit verstanden werden, die höchsten Ausdruck darin finden würde, dass alle gemeinsam am Tisch des Herrn das Abendmahl miteinander teilen. *„Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder (oder deine Schwester) etwas gegen dich hat, so lass dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder (oder deiner Schwester) und dann komm und opfere deine Gabe (Mt 5, 23-24)".*

10. Die hier angeführten Überlegungen verfolgen ein zweifaches Ziel. Zum Einen soll klargestellt werden, dass interkonfessionelle gemeinsame Andachten auf ÖRK-Versammlungen nicht Gottesdienste einer ekklesialen Institution sind. Zum Anderen enthalten sie praktische Empfehlungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zur Verwendung von Symbolen, Bildern und Riten bei der Gestaltung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen, die andere in ihren theologischen, ekklesiologischen oder geistlichen Überzeugungen nicht verletzen. In dem Maße, wie wir diese Ziele erreichen, kann die gemeinsame Andacht sich zu etwas entwickeln, an dem alle Traditionen mit gutem Gewissen teilnehmen können, ohne dass ihre theologische und geistliche Integrität verletzt wird.

Herausforderungen der gemeinsamen Andacht bei ökumenischen Anlässen

11. Die gemeinsame Andacht auf ökumenischen Veranstaltungen ist, insbesondere wenn sie Elemente aus verschiedenen Traditionen miteinander verbindet, für viele eine Quelle der Freude und Ermutigung. Sie stellt uns jedoch auch vor Herausforderungen. Diese Herausforderungen haben zum Teil damit zu tun, dass uns vieles nicht vertraut ist, dass wir uns an verschiedene Gottesdienststile anpassen müssen und dass selbst das „geistliche Ethos" ein anderes ist. Aber die wirklichen Herausforderungen der gemeinsamen Andacht gehen über Probleme fehlender Vertrautheit hinaus; sie sind sowohl ekklesiologischer als auch theologischer Natur.

Ekklesiologische Herausforderungen

12. Genau wie der Ökumenische Rat der Kirchen nicht selbst „die Kirche" oder eine ekklesiale Einrichtung darstellt, ist die gemeinsame Andacht von Christen aus den verschiedenen Mitgliedskirchen nicht die Andacht einer Kirche oder „der Kirche". Wenn wir uns zum Gebet versammeln, legen wir Zeugnis von unserem gemeinsamen Glauben und Vertrauen in Gott ab. Christus selbst ist unter uns, so wie er versprochen hat, unter den „zwei oder drei" zu sein, die in seinem Namen versammelt sind (Mt 18,20). Dennoch sendet die Andacht von Christen aus gespaltenen kirchlichen Traditionen, insbesondere wenn sie verschiedene Traditionen miteinander zu verbinden sucht, in der Frage der ekklesialen Identität manchmal ambivalente Signale aus. Solche Verwirrung kann sowohl durch die Art und Weise entstehen, wie die Andacht organisiert, geleitet und gefeiert wird, als auch durch ihre Inhalte - so z. B. wenn die Andachtsgemeinschaft als „Kirche" bezeichnet wird.

Theologische Herausforderungen

13. Es gibt eine tiefe innere Verbindung zwischen Theologie und Gebet. Das alte Sprichwort *lex orandi est lex credendi* besagt, dass wir unseren Glauben im Gebet ausdrücken. Die Lehre einer Kirche kommt in ihrem gottesdienstlichen Leben zum Ausdruck. Diese innere Verbindung kann dann Probleme bereiten, wenn die für ökumenische Veranstaltungen vorbereiteten Andachten implizit oder explizit eine Theo-

logie zum Ausdruck bringen, die den theologischen Überzeugungen einiger Teilnehmer/innen widerspricht, oder wenn diese Andachten eine größere Einheit vorspiegeln als de facto zwischen den Kirchen verwirklicht ist.

14. Mehrere Faktoren, wie z. B. auch die oben erwähnten, lassen die Bemühungen um gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen zu einer Herausforderung werden. Aber sie ändern nichts daran, dass diese Andachten notwendig sind, und sie machen es nicht unmöglich, dass wir gemeinsam beten. In der Überzeugung, dass die durch gemeinsame Andachten entstehenden Probleme nicht unüberwindbar sind, wollen wir mit den vorliegenden Erwägungen Ratschläge für die Vorbereitung und Durchführung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen geben, um es der versammelten Gemeinschaft zu ermöglichen, andachtsvoll und unter Wahrung ihrer Integrität gemeinsam zu beten.

Konfessionelle und interkonfessionelle gemeinsame Andachten

15. Wenn wir auf ÖRK-Veranstaltungen gemeinsam beten, so wird dieses Gebet manchmal mit einer Konfession oder einer Kirche, die einer bestimmten Konfession angehört, identifiziert - daher der Begriff „konfessionelle gemeinsame Andacht". Häufiger ist es jedoch so, dass gemeinsame Andachten bei ökumenischen Anlässen verschiedene Traditionen miteinander verbinden. Diese Form gemeinsamer Andacht wird oft als „ökumenischer Gottesdienst" bezeichnet, aber dieser Begriff kann unpräzise und irreführend sein und sollte daher nicht verwendet werden. Präziser ist es, von „interkonfessioneller gemeinsamer Andacht" zu sprechen. Die Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht nach den folgenden Kriterien kann für das Andachtsleben auf ÖRK-Veranstaltungen - sowohl geistlich als auch ekklesiologisch - größere Klarheit schaffen.

· Die konfessionelle gemeinsame Andacht ist die Andacht einer Konfession, einer Gemeinschaft oder einer Denomination innerhalb einer Konfession. Sie hat eine besondere ekklesiale Identität. Beispiele hierfür sind z. B. der Wortgottesdienst einer lutherischen Kirche, wie der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, oder der Heilungsritus einer vereinigten Kirche, wie der Vereinigten Kirche von Kanada oder der Unionskirche in Australien. Es könnte eine römisch-katholische Vesper oder ein orthodoxer Morgengottesdienst sein.

· Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht wird normalerweise für besondere ökumenische Anlässe vorbereitet. Sie geht nicht aus einer einzigen kirchlichen Tradition oder einer bestimmten Kirche hervor. Sie kann Strukturen widerspiegeln, die Kirchen gemeinsam sind (Wortgottesdienst, Tagzeitengebete), aber es handelt sich nicht um die feste Liturgie einer einzigen Konfession. Sie hat keine ekklesiale Qualität; sie wird normalerweise von einem Ad-hoc-Ausschuss geplant.

16. Es kann nicht immer eine klare Unterscheidung zwischen konfessionell und interkonfessionell getroffen werden. So wird es zunehmend schwieriger, einige konfessionelle Gottesdiensttraditionen voneinander zu unterscheiden. Diese Entwicklung, die zum Teil auf die liturgische Erneuerung zurückzuführen ist, die viele Traditionen gleichzeitig erfasst hat, ist begrüßenswert. Die Erfahrung gemeinsamer Andachten bei lokalen ökumenischen Veranstaltungen ist wichtiger Bestandteil der ökumenischen Fortschritte, und die vorliegenden Erwägungen sollten nicht so verstanden werden, als ob sie dieser Form des Miteinanderteilens ablehnend gegenüberstehen würden. Ein weiteres Beispiel sind die lebendigen Gottesdiensttraditionen von Gemeinschaften wie

in Iona und Taizé, die einen sehr eigenen Stil haben. Diese Gemeinschaften haben neue und kreative gottesdienstliche Traditionen entwickelt, die sich nicht ohne weiteres einer bestimmten Kirche zuordnen lassen.

17. Trotz dieser neuen Entwicklungen kann es sich als nützlich erweisen, auf ÖRK-Versammlungen die Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht zu treffen und explizit zu machen (d. h. jede Veranstaltung entsprechend anzukündigen), um einen Großteil der Ambivalenzen und Spannungen, die durch gemeinsame Andachten entstehen, zu vermeiden. Wenn diese Unterscheidung richtig verstanden und angewendet wird, dann kann sie die Traditionen dazu befreien, in der gemeinsamen Andacht entweder ihr eigenes Selbstverständnis oder die Gemeinschaft mit anderen zum Ausdruck zu bringen - und dennoch der Tatsache gerecht werden, dass Christen die volle Einheit noch nicht miteinander erleben können und dass die ökumenischen Gremien, in denen sie mitarbeiten, nicht selbst Kirchen sind.

· Die konfessionelle gemeinsame Andacht bringt die Integrität einer gegebenen Tradition zum Ausdruck. Ihre ekklesiale Identität ist klar. Sie ist die Gabe einer besonderen Delegation von Teilnehmern/innen an die versammelte Gemeinschaft, die allerdings auch eingeladen wird, sich dem Geist der Andacht zu öffnen. Eine solche gemeinsame Andacht wird gemäß dem Selbstverständnis und der Praxis der verantwortlichen Konfession durchgeführt und geleitet.

· Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht stellt eine Gelegenheit zur gemeinsamen Feier dar und schöpft aus den Quellen zahlreicher Traditionen. Eine solche Andacht baut auf den in der Vergangenheit gesammelten Erfahrungen der ökumenischen Gemeinschaft wie auch auf den Gaben auf, die die Mitgliedskirchen sich gegenseitig darbringen. Aber sie erhebt nicht den Anspruch, der Gottesdienst einer bestimmten Mitgliedskirche oder einer Art hybrider Kirche bzw. „Über-Kirche" zu sein. Sie wird nicht - oder sollte nicht - so gefeiert oder geleitet werden, dass sie mit irgendeiner bestimmten Kirche in Verbindung gebracht wird oder den Anschein erweckt, ekklesialen Status zu haben.

18. Sowohl die konfessionelle als auch die interkonfessionelle gemeinsame Andacht stellen fruchtbare Modelle dar, aus denen das Andachtsleben auf ÖRK-Versammlungen schöpfen kann. Der vorliegende Text unternimmt nicht den Versuch vorwegzunehmen, wann entweder konfessionelle oder interkonfessionelle Andachten stattfinden sollten, und Veranstaltungen, auf denen mehrfach Andachten gefeiert werden, können ohne weiteres auf beide Modelle abwechselnd zurückgreifen. Es sollte jedoch immer klar angekündigt werden, um welche Art von Andacht es sich handelt, und wenn es eine konfessionelle Andacht ist, sollte klar gesagt werden, aus welcher Tradition oder Kirche sie stammt. Die nachfolgenden Erwägungen dienen der Vorbereitung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen.

Erwägungen zur Vorbereitung gemeinsamer Andachten auf ÖRK-Versammlungen

Konfessionelle gemeinsame Andacht

19. Die konfessionelle gemeinsame Andacht erwächst aus der lebendigen Gottesdiensterfahrung einer bestimmten Tradition innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK. Normalerweise wird sie von einem Einzelnen oder einer Gruppe aus dieser Tradition geplant, der oder die sich genau fragen muss, wie der besondere Charakter eines Gottesdienstes aus der eigenen Tradition in einem ökumenischen Kontext am besten zum

Ausdruck gebracht werden kann. Die konfessionelle gemeinsame Andacht stellt eine Möglichkeit dar, die Spiritualität einer Gruppe den anderen Teilnehmern/innen als Gabe darzubringen und sollte die Gruppe daher repräsentieren; dennoch kann es vorkommen, dass solche Andachten nicht immer leicht voneinander zu unterscheiden sind (z. B. bei Methodisten und Reformierten). Die vorbereitete Andacht sollte nicht vorrangig experimentellen Charakter haben. Obwohl die konfessionelle gemeinsame Andacht nicht das Ziel verfolgt, universelle Annahme zu finden, sollten die Verantwortlichen doch sensibel mit Elementen ihrer Tradition umgehen, die anderen Teilnehmern/innen Schwierigkeiten bereiten könnten, und bereit sein, gelegentliche Abweichungen von ihrer üblichen Praxis einzuplanen. Die konfessionelle gemeinsame Andacht sollte so gestaltet und abgehalten werden, dass sie für alle Anwesenden verständlich ist, damit sie in einer solchen Andacht mehr als bloße Beobachter sein können. Die Verantwortlichen sollten auch die nachfolgenden Erwägungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen umfassend berücksichtigen.

Interkonfessionelle gemeinsame Andacht

20. Alle Teilnehmenden haben bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten denselben Status. Als Mitglieder in der Gemeinschaft des ÖRK teilen wir unseren gemeinsamen Glauben an Gott - Vater, Sohn und Heiligen Geist - und unsere gemeinsame Verpflichtung auf die christliche Einheit. Egal, ob Geistliche oder Laien, ob Mann oder Frau, egal, welcher konfessionellen Tradition wir angehören - als Pilger und Pilgerinnen auf der gemeinsamen ökumenischen Reise nehmen wir an interkonfessionellen gemeinsamen Andachten als Gleichberechtigte teil.

21. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht sollte den Anschein vermeiden, Gottesdienst einer Kirche zu sein. Da die ekklesiale Identität der verschiedenen Kirchen unterschiedliche Merkmale hat, wird die praktische Anwendung dieses Prinzips zu einer Herausforderung. So z. B. können bei einigen Mitgliedskirchen liturgische Gewänder, Hierarchie, kirchliche Segnungen und die Verwendung fester liturgischer Texte zu den Kirchenmerkmalen gehören. Unter den Mitgliedskirchen gibt es in diesem Bereich zahlreiche unterschiedliche Sichtweisen. Es wäre hilfreich, die Reflexion über den ekklesialen Charakter der gemeinsamen Andacht weiter zu vertiefen.

22. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht bei ökumenischen Anlässen stellt eine Gelegenheit dar, gemeinsam zum Ausdruck zu bringen, was wir miteinander teilen, und uns zu freuen, dass das, „was uns eint, stärker ist als das, was uns trennt". Wir können die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens erleben. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht sollte es jedoch sorgfältig vermeiden, implizit oder explizit Stellung zu jenen theologischen Fragen zu beziehen, in denen die Kirchen nach wie vor gespalten sind.

23. Es ist ratsam, die interkonfessionelle gemeinsame Andacht bei ÖRK-Versammlungen in ihrer Gestalt oder *ordo* an frühchristlichen Vorbildern auszurichten. Bei der Konzeption des *ordo* könnte der Planungsausschuss sich z. B. an den Tagzeitgebeten oder am Wortgottesdienst orientieren. Die gemeinsame Andacht sollte eine innere Kohärenz anstreben, die die verschiedenen Elemente in einer gemeinsamen Grundabsicht zusammenführt. In der Frage des *ordo* bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten könnten die zuständigen Ausschüsse auf die Arbeit des Gottesdienstausschusses der Vollversammlung in Harare (1998) zurückgreifen. Bei der

praktischen Ausgestaltung eines *ordo* im Rahmen einer bestimmten ökumenischen Veranstaltung sollten die Ausschüsse Elemente verwenden, die bereits zuvor eingesetzt und rezipiert worden sind und somit den „ökumenischen Test" bestanden haben; gleichzeitig sollten sie Gelegenheit für die Einbeziehung neuer Gaben aus dem gottesdienstlichen Leben der Kirchen schaffen. Es muss sorgfältig darauf geachtet werden, dass ein Gleichgewicht zwischen neuen und vertrauten Elementen hergestellt wird.

24. Die interkonfessionelle gemeinsame Andacht auf ÖRK-Versammlungen wird normalerweise von einem Ausschuss geplant, der sich aus Vertretern und Vertreterinnen zahlreicher Konfessionen und Regionen zusammensetzt. Dieser Ausschuss sollte sich sorgfältig damit auseinandersetzen, wie eine gemeinsame Andacht aufgebaut sein muss, damit nicht der Eindruck entstehen kann, der Ökumenische Rat der Kirchen sei eine Kirche. Der Ausschuss sollte auch die nachfolgenden Erwägungen zur sprachlichen Ausdrucksweise und zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Fragen umfassend berücksichtigen.

Erwägungen zum verantwortlichen Umgang mit sensiblen Bereichen

25. Alle, die gemeinsame Andachten planen, sollten sich bemühen, sensibel mit den Bereichen umzugehen, die einigen der Teilnehmenden Schwierigkeiten bereiten könnten, und alles zu vermeiden, was Anstoß erregen könnte. Folgende Erwägungen können dazu beitragen, ein stärkeres Bewusstsein für potenzielle Schwierigkeiten zu entwickeln. Diese Erwägungen gelten für alle gemeinsamen Andachten auf ÖRK-Versammlungen, unabhängig davon, ob es sich um konfessionelle oder interkonfessionelle Andachten handelt. Die konfessionelle Andacht folgt normalerweise der Ordnung der jeweiligen Konfession und alle anderen Teilnehmenden schließen sich der Andacht an, soweit sie das mit ihrem Gewissen vereinbaren können. Dennoch sollten diejenigen, die eine konfessionelle Andacht planen, sich sorgfältig damit auseinandersetzen, wie sie ihre Tradition am besten auf einer ökumenischen Versammlung präsentieren können. Wenn es auch nicht immer möglich ist, Verletzungen zu vermeiden, so sollten die Verantwortlichen sich doch so aufrichtig wie möglich bemühen, dieses Ziel zu verwirklichen.

26. Die folgenden Punkte erheben nicht den Anspruch, eine vollständige Auflistung der potenziell sensiblen Bereiche darzustellen, sondern spiegeln vielmehr die Anliegen wider, die in den Diskussionen der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen zur Sprache gekommen sind.

27. *Verwendung von Symbolen und symbolischen Handlungen*: Symbole und symbolische Handlungen, die für Andachten auf ökumenischen Versammlungen ausgewählt werden, sollten für die aus unterschiedlichen kulturellen und konfessionellen Kontexten kommenden Teilnehmer und Teilnehmerinnen leicht verständlich sein. Wenn Elemente benutzt werden, die einer besonderen Tradition angehören, sollten sie so dargestellt werden, dass die Integrität dieser Tradition nicht angetastet wird, dass ihre Verwendung im ökumenischen Rahmen aber tiefe Bedeutung hat. Einige stark kulturell geprägte Symbole können vielleicht nicht gut auf internationale ökumenische Veranstaltungen übertragen werden, und einige wirken vielleicht zu konstruiert, um sich für eine gemeinsame Andacht zu eignen. Bei ökumenischen Anlässen wie ÖRK-Veranstaltungen sollten wir uns darauf einstellen, eine Vielzahl von Symbolen kennen zu lernen, die einigen der Teilnehmenden nicht vertraut sind. Solche Symbole bedürfen der Erläuterung.

28. Die Verwendung einiger Riten und Symbole kann zu einer Herausforderung werden. Was für einige „Inkulturation" ist, wird von anderen manchmal als „Synkretismus" verstanden und umgekehrt. Es ist nicht möglich, hier eine präzise Trennlinie zu ziehen, und jemand, der nicht in dem kulturellen Kontext verwurzelt ist, aus dem ein bestimmtes Symbol stammt, sollte vorsichtig mit solchen Urteilen sein. Dennoch sollten diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, sensibel mit kulturell geprägten Riten und Symbolen umgehen, die Anlass zu Missverständnissen geben könnten. Die geplante Studienarbeit von Glauben und Kirchenverfassung zur Hermeneutik von Symbolen kann sich im Blick auf diese Fragen als hilfreich erweisen.

29. *Gestaltung des Raums*: Diejenigen, die eine gemeinsame Andacht planen, sollten sensibel mit der Gestaltung des Andachtsraums umgehen und, wenn es sich dabei um ein kirchliches Gebäude handelt, auch die liturgischen Regeln für die Raumgestaltung der betreffenden Gemeinschaft beachten.

30. *Leitung durch Frauen:* Bei konfessionellen gemeinsamen Andachten sollte normalerweise die in der jeweiligen Konfession geübte Praxis im Blick auf die Leitung durch Frauen Anwendung finden. Bei interkonfessionellen gemeinsamen Andachten ist es durch die Verteilung der Leitungsaufgaben und die gleichberechtigte Beteiligung jedem Teilnehmenden - egal, ob Mann oder Frau, Geistlicher oder Laie - möglich, jede Aufgabe zu übernehmen. In der Ökumene kommen Menschen zusammen, die unterschiedliche Positionen in der Frage der Frauenordination vertreten - wobei diese Unterschiede zwischen unseren Kirchen, aber manchmal auch innerhalb unserer Kirchen bestehen - und wir sind noch nicht in der Lage, diese Unterschiede miteinander zu versöhnen. Deshalb sollten diejenigen, die gemeinsame Andachten planen, es vermeiden, in der Frage der Frauenordination auf Konfrontationskurs zu gehen, indem sie voraussetzen, dass die gegenwärtige Praxis einer bestimmten Kirche die einzig mögliche christliche Position in dieser Frage darstellt.

31. *Fehlende Vertrautheit*: Es sollte sorgfältig darauf geachtet werden, dass unsere gemeinsame Andacht die Teilnehmenden in symbolische Handlungen miteinbezieht, anstatt von ihnen zu erwarten, dass sie die Andacht wie eine Kulturveranstaltung besuchen. Bei größeren Veranstaltungen (und insbesondere für diejenigen, die zum ersten Mal daran teilnehmen) ist es wahrscheinlich notwendig, eine Einführung in das gemeinsame Andachtsleben zu geben und zu erklären, was geschehen wird und was es bedeutet. Die Frage, wie gemeinsame Andachten jenen zugänglich gemacht werden, die damit nicht vertraut sind, stellt sich gleichermaßen bei konfessionellen wie bei interkonfessionellen Andachten. Jede/r Einzelne öffnet sich dieser Erfahrung, soweit sein oder ihr Gewissen dies zulässt, doch sollten wir es den Teilnehmenden mit all unseren Kräften ermöglichen, mehr als einfache Zuschauer/innen fremder Riten zu sein. Die Elemente der gemeinsamen Andacht sollten nicht selbst in den Mittelpunkt der Andacht rücken, sondern vielmehr dazu dienen, der Gemeinschaft echte Andacht zu ermöglichen.

32. *Soziale und politische Themen:* Unsere gemeinsamen Andachten enthalten zu Recht Elemente ethisch-moralischer Lehre und prophetischer Verkündigung. Wir sind aufgerufen, für Gerechtigkeit und Frieden zu beten, doch sollten wir unterscheiden zwischen themenorientierten Gebeten und Gebeten, die dazu benutzt werden, um die zwischen uns bestehenden tiefen Spaltungen in sozialen und politischen Fragen noch

weiter zu verschärfen. Unsere gemeinsame Andacht wendet sich an Gott und stellt eine Einladung an alle dar, zuzuhören, was Gott uns lehren will.

Sprachliche Ausdrucksweise

33. Unsere sprachliche Ausdrucksweise ist wichtig. Was wir im Gottesdienst sagen (*lex orandi*) ist von Bedeutung, weil es unsere gemeinsamen Glaubensüberzeugungen zum Ausdruck bringt (*lex credendi).* Angesichts der tiefen Verbindung zwischen Theologie und Gebet müssen Geschlechterfragen in unserer sprachlichen Ausdrucksweise sorgfältig erwogen werden. Der Begriff „inklusive Sprache" wird manchmal ungezielt und unpräzise verwendet. In Wirklichkeit geht es hier um mehrere Anliegen, die getrennt behandelt werden müssen.

34. Wir können eine klare Unterscheidung treffen zwischen Begriffen, mit denen Gott bezeichnet wird, und sprachlichen Formulierungen, die sich auf den Menschen beziehen, und wir sagen deutlich, dass sprachliche Bezeichnungen für Menschen immer Frauen und Männer einschließen sollten. Formulierungen, die sich auf die ganze Menschheit beziehen, sollten auch sensibel mit Fragen der Rassen- und Klassenzugehörigkeit und anderen Kategorien potenzieller Ausgrenzung umgehen.

35. Schrift und Tradition enthalten eine Vielfalt von Metaphern und Bildern für Gott. Diese Metaphern und Bilder können in der gemeinsamen Andacht benutzt werden, um Gott und sein Wirken in der Geschichte zu beschreiben. Wir unterscheiden jedoch zwischen einem zur Beschreibung Gottes dienenden Bild und dem Namen Gottes. Das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *Gemeinsam den einen Glauben bekennen: Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird* hilft uns in dieser Frage weiter:

„50. Wir dürfen die Redeweise vom 'Vater' nicht aufgeben, denn auf diese Weise sprach Jesus zum Vater und vom Vater, und so lehrte er seine Jünger, Gott anzureden. In Verbindung mit der von Jesus selbst gebrauchten Redeweise vom Vater hat die Kirche zum Glauben an Jesus als den Sohn Gottes gefunden. Die Redeweise von 'Vater' und 'Sohn' verbindet die christliche Gemeinschaft durch die Jahrhunderte hindurch zu einer Gemeinschaft des Glaubens. Darüber hinaus ist es die Redeweise, die die persönlichen Beziehungen im inneren Leben der Trinität sowie in unseren eigenen Beziehungen zu Gott zum Ausdruck bringt.

51. Die Kirche muss jedoch deutlich machen, dass diese Redeweise weder biologisches Mannsein Gott zuspricht noch impliziert, dass die von uns als 'maskulin' bezeichneten und nur Männern zugeschriebenen Eigenschaften die einzigen Eigenschaften Gottes sind. Jesus verwendet nur einige der Merkmale menschlicher Vaterschaft, wenn er von Gott spricht. Er benutzt auch andere Merkmale als die menschlichen Vaterseins. Gott umfasst, erfüllt und transzendiert nämlich alles, was wir über Menschen, männliche oder weibliche, und über menschliche Eigenschaften, ob maskuline oder feminine, wissen. 'Vater' ist jedoch nicht nur eine unter mehreren Metaphern oder eines unter mehreren Bildern, die zur Beschreibung Gottes dienen. Es ist der spezifische Name, mit dem Jesus selbst Gott anredete.

52. Wir dürfen die Namen 'Vater' und 'Sohn' nicht aufgeben. Sie sind in Jesu enger Beziehung zu dem Gott, den er verkündigte, verwurzelt. Er benutzte auch andere Merkmale als solche der menschlichen Natur. Über Jesu eigene Redeweise hinaus greift das christliche Reden über Gott auch auf die Quellen der ganzen biblischen

Tradition zurück. Dort finden wir 'weibliche' Bilder zur Beschreibung Gottes, auf die wir sorgfältiger achten müssen. Das wird sich auswirken auf unser Verständnis der Beziehungen zwischen Männern und Frauen als zum Ebenbild Gottes Geschaffenen und auf die Gestaltung und Wirkungsweise der Strukturen von Kirche und Gesellschaft, die dazu berufen sind, Ganzheitlichkeit zu bezeugen."

Wenn wir Gott anrufen, verwenden wir viele Metaphern, wie z. B. Lamm Gottes und fester Fels. Bei den gemeinsamen Andachten auf ÖRK-Versammlungen sollten wir Gott jedoch nur mit den offenbarten und biblischen Namen Gottes - Vater, Sohn und Heiliger Geist - bezeichnen. Diese trinitarische Formulierung ist Kernpunkt der Basis des ÖRK und ist daher allen Mitgliedskirchen gemeinsam.

Praxis der Eucharistiefeier bei ÖRK-Versammlungen

36. Eucharistiefeiern auf ökumenischen Veranstaltungen stellen für die Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat der Kirchen ein schwieriges Problem dar. Nicht alle können die Eucharistie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen und unter den Mitgliedskirchen gibt es unterschiedliche Sichtweisen und Ordnungen für Darbietung und Empfang der Eucharistie. Wie immer man auch zur Frage der Eucharistie steht - ob und wie sie gemeinsam gefeiert werden kann oder nicht - , alle fühlen den Schmerz, dass nicht alle sie gemeinsam am Tisch des Herrn empfangen können.

37. Aus orthodoxer Sicht kann die Eucharistie nur von der Kirche gefeiert und mit denen geteilt werden, mit denen Sakramentsgemeinschaft besteht. Für einige protestantische Kirchen ist die Eucharistie nicht nur ein Zeichen der sichtbaren Einheit, auf die wir hinarbeiten müssen, sondern auch eine der größten Quellen geistlicher Nahrung, die uns auf unserem Weg zur Einheit stärkt. Letztere befürworten es deshalb, sie schon jetzt miteinander zu teilen. Einige Kirchen bieten eine „offene Tischgemeinschaft" für alle an, die den Herrn lieben. Andere praktizieren eucharistische Gastfreundschaft bei ökumenischen Anlässen oder unter klar definierten Bedingungen. Es ist wichtig, die verschiedenen Sichtweisen der Mitgliedskirchen zu verstehen und sensibel damit umzugehen und ferner die Konvergenz im Eucharistieverständnis zu begrüßen, die in *Taufe, Eucharistie und Amt* sowie in einigen bilateralen Dialogen festgehalten ist.

38. Das gemeinsame Andachtsleben der ökumenischen Bewegung muss wahrhaftig und integer sein. Wir können in unserem Beten nicht vorgeben, anders zu sein als wir wirklich sind oder in der Suche nach christlicher Einheit schon ein Stadium erreicht zu haben, von dem wir in Wirklichkeit noch weit entfernt sind. Die „Lima-Liturgie" wird manchmal als ökumenisch akzeptierte Form der Interkommunion zwischen römischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen angesehen, die es möglich machen könnte, dass wir die Eucharistie gemeinsam feiern. Das ist nicht der Fall. Wenn auch einige bilaterale Abkommen über Interkommunion auf die Lima-Liturgie zurückgegriffen haben, so hat dieser Text doch keinen offiziellen Status innerhalb der Gemeinschaft des ÖRK.

39. Wenn wir jedoch nach dem gleichen Muster verfahren wie bei der Unterscheidung zwischen konfessioneller und interkonfessioneller gemeinsamer Andacht, so ist es möglich, auf Vollversammlungen und anderen wichtigen Veranstaltungen konfessionelle eucharistische Gottesdienste zu feiern. Die gastgebende Kirche (oder die Gruppe von Kirchen, die gemeinsam Gastgeber sein können) sollte klar genannt werden. Wenn eindeutig festgestellt wird, dass „Gastgeber" einer Eucharistiefeier nicht der

ÖRK ist, so können diese konfessionellen Eucharistiefeiern, die allerdings nicht Teil des offiziellen Programms sind, öffentlich angekündigt und alle können zur Teilnahme eingeladen werden. Die Teilnehmenden sollten darüber aufgeklärt werden, wer nach den in der gastgebenden Kirche geltenden Regeln die Kommunion empfangen darf, und die entsprechenden Empfehlungen respektieren.

Schlussfolgerungen

40. Gottesdienstliches Leben steht im Mittelpunkt unserer christlichen Identität. Doch im Gottesdienst erkennen wir auch, wie zerbrochen wir sind. Im ökumenischen Kontext können gemeinsame Andachten sowohl Quelle der Freude als auch des Leids sein. Wenn zum Schmerz über unsere Uneinigkeit mangelnde Sensibilität für ein bestimmtes Ethos hinzukommt, so kann daraus eine weitere Vertiefung unserer Spaltungen resultieren. Als Brüder und Schwestern, die dem Streben nach christlicher Einheit verpflichtet sind, versuchen wir, uns nicht gegenseitig zu verletzen, sondern einander zu ermutigen. Wir sind aufgerufen, uns der Frage der gemeinsamen Andacht im Geist der Offenheit und gegenseitigen Liebe anzunähern.

41. Uns im Rahmen des ÖRK gegenseitig Beistand zu leisten, bedeutet häufig, größere Sensibilität dafür zu wecken, ob wir einander möglicherweise unbewusst verletzen. In diesem Geiste zielen die vorliegenden Erwägungen darauf ab, diejenigen, welche gemeinsame Andachten planen, besser auf sensible Bereiche vorzubereiten. Aber diese Erwägungen erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit und müssen durch die ehrliche Absicht ergänzt werden, Formen der gemeinsamen Andacht für alle Teilnehmenden zu entwickeln, die es ihnen erlauben, mit anderen zu beten, ohne ihre Integrität zu verlieren. Wie der vorliegende Rahmen deutlich macht, sollten gemeinsame Andachten auf ÖRK-Versammlungen das Ergebnis ernsthafter und sensibler Planung sein. Diese Aufgabe darf nicht leichtfertig angegangen werden.

42. Der vorliegende Rahmen verwendet die Begriffe „konfessionelle gemeinsame Andacht" und „interkonfessionelle gemeinsame Andacht", um zwei unterschiedliche Formen gemeinsamer Andacht auf ÖRK-Versammlungen zu bezeichnen, und empfiehlt, nicht länger den Begriff „ökumenischer Gottesdienst" zu benutzen. Mit Hilfe dieser Unterscheidung können sich die Teilnehmenden der Erfahrung der gemeinsamen Andacht öffnen - im vollen Bewusstsein, dass diese Andachten entweder ekklesialen Status haben oder nicht; dies gibt ihnen die innere Freiheit zu beten, ohne ihre Integrität zu verlieren.

43. Dennoch geht unsere ökumenische Suche weiter. Wir werden unsere Spaltungen nicht allein mit theologischem Dialog und gemeinsamem Dienst an der Welt überwinden können. Wir müssen auch gemeinsam beten, wenn wir beieinander bleiben wollen, denn das gemeinsame Gebet steht sowohl in unseren eigenen Gemeinschaften als auch in unserem gemeinsamen Engagement für die christliche Einheit im Mittelpunkt unseres christlichen Lebens. Deshalb haben die Unterscheidungen, die wir in dem vorliegenden Dokument treffen, vorläufigen Charakter; sie bereiten den Raum für gemeinsame Andachten, bis wir uns voll miteinander versöhnt haben. Wir sehen mit Freude dem Tag entgegen, an dem wir unsere Spaltungen überwunden haben werden und alle vereint vor dem Thron Gottes stehen und mit einer Stimme seinen Lobpreis singen können.

Anhang B

ENTSCHEIDUNGSFINDUNG IM KONSENSVERFAHREN

Vorwort zum Anhang

Dieser Anhang hat seine eigene Geschichte. In seiner ursprünglichen Form diente er als Hintergrundpapier für die Diskussionen der Sonderkommission über die Frage der Entscheidungsfindung. Er plädierte für eine Veränderung der gegenwärtigen Entscheidungsprozesse und beschrieb als Alternative das Konsensverfahren - bzw., um präziser zu sein, eine bestimmte Form des Konsensverfahrens.

Die Sonderkommission gab im Lauf ihrer Arbeit viele Stellungnahmen zu dem Papier ab und hat jetzt Entscheidungen getroffen, die dem Zentralausschuss des ÖRK als Empfehlungen unterbreitet werden. Das vorliegende Papier ist daher umfassend überarbeitet und erweitert worden. Seine ursprüngliche Zweckbestimmung als Hintergrundpapier ist jedoch noch immer spürbar. In seiner überarbeiteten Form - als Anhang zum Abschlussbericht der Sonderkommission - dient es nicht nur als Begründung, Beschreibung und Erläuterung der Ursachen, die Veränderungen notwendig machen, sondern auch des Charakters der vorgeschlagenen Methoden der Entscheidungsfindung. Wenn die Vorschläge vom Zentralausschuss angenommen werden, besteht der nächste Schritt darin, (1) die betreffenden Satzungsbestimmungen des ÖRK neu zu formulieren und (2) einen Übergangsprozess einzuleiten, in dem die Vorsitzenden und Mitglieder der Leitungsgremien in die neuen Verfahrensweisen eingeführt werden, damit sie sie sicher und effizient anwenden können.

Warum sollten die Verfahren der Entscheidungsfindung geändert werden?

1. Als der Ökumenische Rat der Kirchen 1948 gegründet wurde, kam die große Mehrheit seiner Mitgliedskirchen aus Europa und Nordamerika. Daher war es nur normal, dass die Prozesse der Entscheidungsfindung auf Verfahren aufbauten, die auf diesen Kontinenten im Allgemeinen in Kirchenräten - und in säkularen Körperschaften wie Parlamenten - angewendet wurden.

2. Seither sind immer mehr Kirchen Mitglieder des ÖRK geworden. Für viele dieser Kirchen, insbesondere die orthodoxen, weisen diese Verfahren keinerlei Ähnlichkeit mit den in ihrer eigenen Kirche angewandten Verfahren auf und sind in einigen Fällen der Kultur, aus der sie kommen, völlig fremd. Auch gibt es Unterschiede zwischen Norden und Süden. Daher stellt sich die Frage, ob die gegenwärtigen Verfahrensweisen in ihrer jetzigen Form beibehalten werden sollten.

3. Ein zweites Problem liegt im polarisierenden Charakter dieser Verfahren. Wenn über Vorschläge diskutiert wird, so ist man entweder „dafür oder dagegen". Zwar sind Abänderungsanträge möglich - und werden häufig eingebracht -, aber die Redner/innen werden ermutigt, sich dafür oder dagegen auszusprechen, anstatt die Reflexion zu vertiefen. Zu vielen Fragen werden natürlich nicht nur zwei, sondern drei oder vier verschiedene Meinungen geäußert. Und obwohl es auch möglich ist, zu allen Vorschlägen Fragen zu stellen, ist der polarisierende Charakter des ganzen Prozesses doch nicht zu übersehen. Einige Kulturen lehnen diesen polarisierenden Ansatz, der auch konfrontativen Charakter annehmen kann, ab. Zudem kann man argumentieren, dass es dem inneren Leben der Kirche als Leib Christi entspricht, Christi Willen mit offenem Geist zu erforschen und sich um Konsens zu bemühen, um dann sagen zu

können: „Denn es gefällt dem Heiligen Geist und uns..." (Apg 15,28). Statt nach Erfolgen in der Diskussion zu streben, sollte unser Verhalten darauf ausgerichtet sein, uns gemeinsam dem Ziel unterzuordnen, (zu verstehen) „was der Wille des Herrn ist" (Eph 5,17).

4. Ein drittes Problem liegt in der Abstimmungsmethode. Nach dem gegenwärtigen Verfahren reicht eine Mehrheit von 50% plus einer Stimme zur Annahme eines Vorschlags aus- es sei denn, eine Sonderbestimmung sieht eine andere Mehrheit vor. Viele Fragen stehen nicht in enger Beziehung zu Lehre oder Ekklesiologie und in diesen Fällen erfolgt die Abstimmung in der Regel nicht nach denominationeller, kultureller oder geographischer Zugehörigkeit. In anderen Fragen hat es hingegen, insbesondere in den letzten Jahren, unterschiedliche Sichtweisen bei den Orthodoxen auf der einen und bei Protestanten, Anglikanern und Altkatholiken auf der anderen Seite gegeben. Andere Kombinationen sind natürlich jeweils möglich, aber im Rahmen des gegenwärtigen Systems von Vertretung und Mitgliedschaft (das an anderer Stelle im Bericht der Sonderkommission behandelt wird) stellen die Orthodoxen eine Minderheit in den Leitungsgremien des ÖRK dar und sind in bestimmten Fällen überstimmt worden. Die starke Zunahme kleiner Mitgliedskirchen wirkt sich ebenfalls auf die Beschaffenheit des ÖRK aus. Eine Reform dieses Abstimmungsverfahrens, das zu bestimmten Machtkonstellationen führen kann, könnte zur Lösung dieses Problems beitragen, aber in diesem Teil unseres Berichts geht es um die Frage, wie Minderheiten sich zu Wort melden können und wie ihre Stimmen bei der Entscheidungsfindung am besten berücksichtigt werden können. Nicht nur die orthodoxen Mitglieder im ÖRK, sondern auch andere Kirchen sind frustriert darüber, dass es ihnen nicht möglich ist, Entscheidungen ausreichend zu beeinflussen.

5. Das vierte Problem liegt in den rigiden Geschäftsordnungen, und zwar nicht nur im ÖRK, sondern auch in zahlreichen Kirchengremien. Das System von Anträgen, Abänderungsanträgen, Zusatzanträgen, Anträgen zur Geschäftsordnung etc. erweckt häufig den Eindruck, dass es - auch wenn es bei einigen Fragen und Gelegenheiten durchaus gut funktionieren mag - den komplexen Fragen nicht gerecht werden kann, die sich im Rahmen echten christlichen Gehorsams, guter ökumenischer Beziehungen und eines christlichen Ansatzes zum geschichtlichen, gesellschaftlichen und globalen Wandel stellen. Verfahren, die gegenseitiger Konsultation, gemeinsamer Untersuchung und Fragestellung sowie Reflexion und Gebet mehr Raum geben, würden den Zielen des ÖRK wahrscheinlich mehr dienen als die formellen und rigiden Verfahrensweisen, die gegenwärtig angewendet werden. Selbst wenn die Kirche ihren „Geschäften" nachgeht, sollte sie sich doch bemühen, den „Glauben, der durch die Liebe tätig ist" (Gal 5,6) zum Ausdruck zu bringen. Das soll nicht heißen, dass der ÖRK versuchen sollte, ohne Regeln auszukommen: Regeln, die funktionieren, gerecht und leicht verständlich sind, sind ganz im Gegenteil wesentlich. Aber wir müssen die Frage nach Stil, Inhalt und Anwendung dieser Regeln stellen.

6. In 1 Kor 12,12-27 spricht Paulus davon, dass die Glieder des Leibes einander brauchen. Damit der Leib uneingeschränkt funktionieren kann, muss er all seine Glieder mit ihren Fähigkeiten und Beiträgen einbeziehen. So ist es auch in der Kirche. Ziel des ÖRK sollte es, Verfahrensweisen einzuführen, die den bestmöglichen Nutzen aus den Gaben, der Geschichte, den Erfahrungen, dem Engagement und der geistlichen Tradition aller Mitgliedskirchen ziehen.

7. Wenn Veränderungen eingeführt werden, so sollte dies nach einem umfassenden Konsultationsprozess geschehen. Auch nach ihrer Einführung könnten die neuen Verfahrensweisen im Licht der Erfahrungen, die damit gemacht werden, noch abgeändert werden. Das orthodoxe Prinzip der *oikonomia* legt nahe, dass die ökumenische Bewegung zu Wandel und Entwicklung fähig ist, wenn Problembereiche und Umstände sich ändern. Wenn das Prinzip der *oikonomia,* geschichtlich gesehen, auch primär auf die Sakramente angewendet worden ist, so kann es doch auch auf das richtige - natürlich immer aus dem Glauben heraus gefällte - Urteil in anderen kirchlichen Fragen bezogen werden. Die *oikonomia* respektieren bedeutet, für die verschiedenen Ausdrucksformen des Glaubens und des Lebens offen zu sein und gleichzeitig dem Glauben treu zu bleiben, „der ein für allemal den Heiligen überliefert ist" (Jud 3). Die Erfahrungen aller im ÖRK vertretenen Traditionen sind wertvoll und sollten im gemeinsamen Leben, in der Arbeitsweise und den Programmen des Rates genutzt werden, wo immer dies möglich ist.

Wie sollten die Veränderungen aussehen?

8. Die meisten der oben genannten Schwierigkeiten könnten mit einer Methode der Entscheidungsfindung überwunden werden, die auf Konsensbildung beruht. Das vorliegende Dokument beschreibt die Entscheidungsfindung im Konsensverfahren in der Hoffnung, dass es vom ÖRK auf allen Leitungsebenen angenommen werden kann. Die Konsensmethode bietet die Möglichkeit, ohne Abstimmung zu Entscheidungen zu gelangen. Es hat stärker konziliaren als parlamentarischen Charakter und ist eher integrativ als polarisierend. Einige orthodoxe Kirchen und auch einige andere Kirchen, wie die Religiöse Gesellschaft der Freunde und die Unionskirche in Australien, wenden ähnliche Verfahren an. Die Erfahrungen dieser Kirchen kommen in der folgenden Zusammenfassung zum Tragen, aber es ist natürlich nicht möglich, ein bestimmtes Modell einfach aus seinem denominationellen Umfeld in den ökumenischen Kontext des ÖRK zu übertragen: es werden Anpassungen vorgenommen werden müssen.

9. Zunächst sollte festgehalten werden, dass Konsens nicht dasselbe ist wie Einstimmigkeit (siehe Abs. 14 unten). So kann z. B. eine Minderheit zustimmen, dass ein Vorschlag, der die Mehrheit, aber nicht die Minderheit überzeugt hat, angenommen wird, d. h. die Minderheit akzeptiert, dass der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung" zum Ausdruck bringt. Das wird dann möglich, wenn eine Minderheit das Gefühl hat, dass ihre Anliegen gehört, verstanden und ernst genommen worden sind.

10. Es ist auch möglich, in die Satzung des ÖRK eine Bestimmung aufzunehmen, nach der über einige Angelegenheiten - entweder mit einfacher oder mit qualifizierter Mehrheit - abgestimmt wird. Mit anderen Worten: Entscheidung per Konsens wäre das normale Verfahren, aber es könnte Abweichungen geben. Zu Beginn einer Sitzung würde der/die Vorsitzende ganz klar das Verfahren ankündigen, das in der jeweiligen Sitzung Anwendung fände. Die Satzung würde die Geschäftsgegenstände, die per Abstimmung beschlossen würden, festlegen.

11. Wie aber funktioniert nun das Konsensverfahren? Im Normalfall wird ein Vorschlag unterbreitet, der nicht immer schon in seiner vollständigen oder endgültigen Form vorliegen muss, und im Anschluss daran beginnt eine offene Aussprache statt einer „Debatte". Im Allgemeinen ist der Vorschlag bereits von einem Ausschuss bear-

beitet worden (siehe Ende dieses Kapitels). Während der Aussprache können Fragen gestellt werden. Die Sitzungsteilnehmer/innen können mehr als einmal das Wort ergreifen. Es ist Aufgabe des/der Vorsitzenden, dafür Sorge zu tragen, dass alle, die sich zu Wort melden, auch zu Wort kommen und dass niemand, weder ein Einzelner noch eine kleine Gruppe, die Aussprache so dominiert, dass andere ausgeschlossen werden. Es ist wichtig, dass alle relevanten Meinungen in dieser Sondierungsphase vorgebracht werden.

12. Im weiteren Verlauf der Diskussion kann jeder einen Änderungsvorschlag machen, ohne einen Abänderungsantrag einzubringen. Der/die Vorsitzende sollte die Reaktion der Sitzungsteilnehmer/innen auf solche Ideen oder Änderungsvorschläge prüfen, indem er oder sie um eine klare Meinungsäußerung bittet (manchmal auch Probeabstimmung genannt). Im weiteren Verlauf der Diskussion über den Vorschlag muss der/die Vorsitzende spüren, wann ein Konsens unter den Sitzungsteilnehmern/innen in greifbare Nähe rückt. Sie oder er kann gegebenenfalls noch zusätzliche Zeit für Wortmeldungen von Vertretern/innen verschiedener Denominationen oder Kulturen vorsehen, aber wenn der richtige Zeitpunkt gekommen ist, sollte der/die Vorsitzende die Sitzungsteilnehmer/innen fragen: „Stimmen wir in dieser Angelegenheit überein?" Oder: „Wie viele von Ihnen könnten diesen Vorschlag in der vorliegenden Form akzeptieren?" Dieses häufige Testen der Meinung im Saal ist von zentraler Bedeutung für die Herausbildung eines Konsens.

13. Die Versammlung oder der Ausschuss kann einen Vorschlag an einen Redaktionsausschuss überweisen oder sich für kürzere oder längere Zeit in Untergruppen aufteilen, mit dem Ziel, die vorgeschlagenen Ideen im Detail zu prüfen und sich langsam an einen allgemeinen Konsens heranzuarbeiten. Um Missverständnisse auszuräumen, ist es auch hilfreich, in „Tischgruppen" oder anderen Gruppen zusammenzuarbeiten. Eine wichtige Angelegenheit wird im Normalfall über mehrere Sitzungen hinweg diskutiert werden, wobei die Kommentare und Anliegen, die sich aus der Diskussion ergeben, zwischen den einzelnen Sitzungen von einem Ausschuss in den Textentwurf integriert werden können.

14. a) Ein Konsens ist erreicht, wenn eine der folgenden Situationen gegeben ist:

(1) alle stimmen überein (Einstimmigkeit);

(2) die Mehrheit stimmt überein und diejenigen, die anderer Meinung sind, stimmen zu, dass eine ausführliche und faire Aussprache stattgefunden hat und dass der Vorschlag die allgemeine „Meinung der Versammlung" wiedergibt; die Minderheit erteilt ihre Zustimmung;

(3) die Versammlung erkennt an, dass es verschiedene Meinungen gibt, und kommt überein, diese in den Text des Vorschlags (und nicht nur ins Protokoll) aufzunehmen;

(4) man kommt überein, die Angelegenheit auf einen späteren Zeitpunkt zu verschieben;

(5) man kommt überein, dass keine Entscheidung erreicht werden kann.

b) Das Konsensverfahren erlaubt somit jeder Kirchenfamilie oder anderen Gruppe von Kirchen, durch eine/n Sprecher/in ihre Einwände gegenüber einem Antrag vor dessen Annahme vorzubringen und von der Versammlung berücksichtigen zu lassen. Das impliziert, dass eine Kirchenfamilie oder andere Gruppe von Kirchen einen Antrag solange zurückhalten kann, bis ihren Bedenken voll und ganz Rechnung getragen worden ist.

15.a) Wenn *kein Konsens* erreicht werden kann, sollten bestimmte Fragen gestellt werden, wie z. B.:

(i) „Muss diese Angelegenheit heute entschieden werden?" Wenn nicht, so sollte sie auf eine spätere Sitzung vertagt werden (morgen, nächste Woche oder einen anderen Zeitpunkt). Weitere Detailarbeit in einem Ausschuss und informelle Diskussionen unter denjenigen, die mit Nachdruck bestimmte Positionen verteidigen, führen häufig dazu, dass die Sitzungsteilnehmer/innen in einer späteren Sitzung zu größerem Einvernehmen gelangen. Wenn ja (und das ist ziemlich selten), dann darf die Versammlung ihre Aufmerksamkeit nicht mehr auf die Annahme oder Ablehnung des zur Diskussion stehenden Vorschlags konzentrieren, sondern sie muss sich bemühen, andere Wege zu finden, wie sie mit dem Entscheidungs- und Zeitdruck umgeht. Manchmal gelingt es ihr, Zwischenlösungen zu finden, bis sich ein Konsens in der ursprünglichen Frage herausgebildet hat.

(ii) „Kann dieser Vorschlag auch unter der Voraussetzung angenommen werden, dass einige Mitglieder (oder Mitgliedskirchen) ihn nicht unterstützen können?" Wenn nein, dann sollte der Vorschlag, wie im oben genannten Fall, zu einem späteren Zeitpunkt weiter behandelt werden. Wenn ja, dann bedeutet dies, dass diejenigen Personen, Mitgliedskirchen oder Teile des Rates, die eine abweichende Meinung vertreten, der Durchführung eines Beschlusses oder eines Programms zustimmen, obwohl sie ihn/es nicht unterstützen. Dieser Vorgang wird manchmal als „Beiseitestehen" bezeichnet. In sozialen und politischen Fragen kann es eine gute Lösung sein, wenn einige Mitgliedskirchen, ein Ausschuss oder eine Einrichtung des ÖRK Stellung beziehen, ohne den Rat als Ganzen auf eine bestimmte Position festzulegen (vgl. die Untergruppe der Sonderkommission, die sich mit dem methodischen Ansatz in sozialen und politischen Fragen befasst hat).

(iii) „Haben wir die Frage richtig gestellt?" Wenn es keine Übereinstimmung in der Frage, so wie sie formuliert ist, gibt, dann sollte dies nicht als Scheitern verstanden werden. Manchmal reicht es, die Frage anders zu stellen, um Konsens zu erreichen. Manchmal hilft es, wenn wir fragen „was können wir gemeinsam sagen?". Der Versammlung gelingt es vielleicht nicht, eine gemeinsame Stellungnahme zu einem schwierigen Thema abzugeben, aber sie sieht es als äußerst wichtig an, ihre verschiedenen Sichtweisen und die Ergebnisse ihrer Diskussion zum Ausdruck zu bringen. Es kann grundlegende Prinzipien geben, denen wir alle zustimmen können. Wenn wir diese klar und deutlich darlegen und dann die unterschiedlichen Schlussfolgerungen beschreiben, zu denen wir als Christen nach bestem Wissen und Gewissen gelangen, so kann dies ein Diskussionsergebnis mit großer Überzeugungskraft darstellen.

15.b) In seltenen Fällen, wenn es trotz Konsensbemühungen zu keinem erfolgreichen Ergebnis kommt, wird ein Mechanismus greifen müssen, der aus der Sackgasse herausführt. Es sollte eine Satzungsbestimmung geben, die genau klärt, wie dieser Krisenmechanismus funktioniert, und die sicherstellt, dass damit keine Schwächung des Konsensverfahrens selbst einhergeht. Bei der Ausarbeitung dieser Satzungsbestimmung sollte der vorgeschlagene Ständige Ausschuss (siehe Abs. 21 unten) konsultiert werden.

16. In allen Fällen, in denen kein Konsens erreicht werden kann, haben diejenigen, die Einwände haben, die Pflicht, eng mit denjenigen zusammenzuarbeiten, die den Vorschlag eingebracht haben, um kreative Fortschritte machen zu können. Eine der

Hauptaufgaben des ÖRK besteht darin, den Kirchen zu ermöglichen, voneinander zu lernen, ihre Gemeinschaft zu vertiefen und besser für ihre Sendung ausgerüstet zu sein. Das bedeutet, dass es Situationen geben wird, in denen die Kirchen ihre Meinungsunterschiede akzeptieren, sich aber dennoch weiter gegenseitig helfen und unterstützen.

17. Die obige Beschreibung lässt ermessen, welch entscheidenden Anteil der/die Vorsitzende an der erfolgreichen Anwendung des Konsensverfahrens hat. Der/Die Vorsitzende muss gerecht, sensibel und erfahren sein. Er oder sie muss spüren, in welche Richtung die Diskussion sich entwickelt, und der Versammlung helfen, ihre Meinung herauszubilden. Missverständnisse können vermieden werden, wenn der/die Vorsitzende häufig testet, wie sich die Meinung im Saal entwickelt. Dies kann z. B. mit Hilfe farbiger Karten geschehen (orange könnte z. B. für ja, blau für nein stehen). Solche „Meinungstests" können sich auf bestimmte, auch kleine Teile eines Vorschlags beziehen. Der/die Vorsitzende kann den Sitzungsteilnehmern/innen weiterhelfen, indem er oder sie z. B. jemanden, der sich negativ äußert, fragt, was ihn oder sie davon abhält, dem vorgelegten Vorschlag zuzustimmen. Auf diese Art und Weise können Einwände im Verlauf der Diskussion geprüft und eventuell entkräftet werden. Ziel ist es, die ganze Versammlung an der Ausarbeitung der endgültigen Entscheidung zu beteiligen, also nicht nur jene, die die Regeln der Diskussionsführung besonders gut beherrschen, die die offiziellen Arbeitssprachen fließend sprechen oder die den Vorschlag als Erste eingebracht haben. Die Satzung sollte die Rolle des/der Vorsitzenden genau festlegen. Zwar ist Flexibilität ein wichtiges Kriterium, aber es ist auch notwendig, Richtlinien für die Sitzungsleitung auszuarbeiten.

18. Es könnte eine Moderations- oder Referenzgruppe eingerichtet werden, die den Vorsitzenden in der Zeit zwischen den Sitzungen beraten würde. Ein Geschäftsausschuss könnte dieselbe Aufgabe erfüllen.

19. Bei einer längeren Tagung ist es ratsam, in jeder einzelnen Sitzung genau zu erklären, welches Verfahren angewendet wird, also ob es z. B. in der Sitzung eine Abstimmung geben wird, ob eine Diskussion nach dem Konsensverfahren oder eine Informationsveranstaltung stattfindet. Eine solche klare Abgrenzung kann den Mitgliedern, insbesondere denen, die noch nicht lange dabei sind oder die in ihrer zweiten, dritten oder vierten Sprache mitarbeiten, helfen, sich zurechtzufinden und besser beteiligen zu können. Wenn das Verfahren *während* der Sitzung geändert wird, so sollte dies genau und ausführlich erklärt werden. Wenn eine komplexe oder umstrittene Frage auf der Tagesordnung steht, dann ist es wichtig, dies vorher anzukündigen. Es kann hilfreich sein, vor der eigentlichen Diskussion, d. h. in einer vorherigen Sitzung, eine „Vorschau" auf die Frage zu geben, um die Mitglieder auf die zu einem späteren Zeitpunkt stattfindende Diskussion vorzubereiten.

20. All diese Prinzipien, die hier nur kurz umrissen werden konnten, müssen Ausdruck in konkreten Satzungsbestimmungen finden. Wenn diese Satzungsbestimmungen angenommen und angewendet werden, dann werden die über Monate und Jahre hinweg gesammelten Erfahrungen zeigen, wo weitere Veränderungen vorgenommen werden müssen. Es gibt nicht nur eine einzige oder reine Form des Konsensverfahrens: unser Ziel sollte es sein, eine besondere Form für die besonderen Bedürfnisse des ÖRK zu entwickeln und das Verfahren vor dem Hintergrund der damit gemachten Erfahrungen weiterzuentwickeln. Das orthodoxe Prinzip der *oikonomia* ist in diesem Zu-

sammenhang von Bedeutung. Wenn die Ziele des ÖRK, seiner Programme und Grundsatzentscheidungen klar sind, dann können die Mittel, mit denen diese Ziele, Programme und Grundsatzentscheidungen verwirklicht werden, wenn immer dies wünschenswert erscheint, überprüft werden.

21. Im Rahmen der Arbeit der Sonderkommission wurden weitere Vorschläge gemacht, die nicht direkt etwas mit dem Konsensverfahren zu tun haben. Der erste dieser Vorschläge betrifft die Einsetzung eines Ständigen Ausschusses zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK und wird ausführlich im Abschlussbericht der Sonderkommission behandelt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang das Prinzip der paritätischen Vertretung.

22. Der zweite Vorschlag lautet, dass, wenn Abänderungen zu bestimmten Anträgen vor Sitzungsbeginn vorbereitet worden sind, diese auch vor Sitzungsbeginn mitgeteilt - und sogar verteilt - werden sollten, damit die Sitzungsteilnehmer/innen genügend Zeit haben, darüber nachzudenken. Das hilft besonders denjenigen, die zum ersten Mal an einer solchen Tagung teilnehmen oder die in einer Sprache arbeiten, die nicht ihre Muttersprache ist. Diese Bestimmung setzt voraus, dass plötzliche Änderungsvorschläge (in der älteren Terminologie „späte Abänderungsanträge") nur dann zugelassen werden sollten, wenn genügend Zeit zur Verfügung steht, um sie zu erklären und zu diskutieren.

23. Ein dritter Vorschlag lautet, dass Geschäftsausschüsse Plenarsitzungen so vorbereiten sollten, dass unnötige Polarisierung vermieden wird. Solche Ausschüsse können auch zwischen den Sitzungen einer Tagung einberufen werden, um in Verfahrensfragen zu beraten und die bislang erreichten Diskussionsergebnisse auszuwerten. Anliegen von Minderheiten können manchmal von Mitgliedern eines solchen Ausschusses zur Sprache gebracht werden. Wenn sensible Themen, wie ekklesiologische Fragen oder ethisch-moralische und politische Anliegen, zur Diskussion vorgeschlagen werden, dann kann die Vorbereitung dieser Diskussion durch einen solchen Ausschuss dazu beitragen, dass alle beteiligten Parteien gerecht behandelt und spaltungsträchtige Debatten vermieden werden. In der Satzung des ÖRK sind die Aufgaben von Geschäftsausschüssen bereits beschrieben. Diese Regeln müssten gegebenenfalls überarbeitet werden. Ein Geschäftsausschuss sollte so weit wie möglich nach dem Konsensverfahren arbeiten.

24. Die Führung eines Protokolls ist eine wichtige Aufgabe. Da die Sitzungsteilnehmer/innen verstehen müssen, wozu sie ihre Zustimmung geben, sollten alle Beschlusstexte während der Sitzung vorgelesen oder per Display angezeigt werden. Wichtige Diskussionsbeiträge, einschließlich einer Zusammenfassung der unterschiedlichen Positionen, sollten ebenfalls Aufnahme ins Protokoll finden. Das Recht einer Minderheit, ihre abweichende Meinung zu Protokoll zu geben und/oder in einen der Tagungsberichte aufnehmen zu lassen, sollte beibehalten werden, obwohl dieses Recht im Rahmen des Konsensverfahrens nur selten in Anspruch genommen wird. Manchmal kann es hilfreich sein, wenn eine kleine Gruppe das Protokoll vor seiner Veröffentlichung überprüft.

Potenzielle Schwierigkeiten im Zusammenhang mit dem Konsensverfahren

25. Es ist die Befürchtung geäußert worden, dass das Konsensverfahren schwerfällig und langsam sein könne. So sieht das Diagramm, welches das in der Unionskirche von Australien praktizierte Modell veranschaulicht, ziemlich kompliziert aus. Es

müssen sehr viele Etappen zurückgelegt werden, bis ein Konsens verkündet werden kann.

26. Die Erfahrungen von Kirchen, die die Konsensmethode anwenden, zeigen jedoch, dass diese Sorge wahrscheinlich übertrieben ist. Da es sich um ein System handelt, das weniger polarisierend und rigide ist als die alten Verfahren, scheinen die Teilnehmer/innen eher bereit zu sein, anderen zuzuhören und Meinungsunterschiede zu akzeptieren. Es trifft nicht zu, dass das Konsensverfahren unter normalen Bedingungen die Entscheidungsfindung verzögert. Einige Diskussionen mögen sicher nur langsam vorankommen, aber dies kann u. U. wünschenswert sein, wenn das Thema ausführlicher Sondierung bedarf oder wenn die Meinungen auseinander gehen. Im Allgemeinen ist die Bereitschaft zur Zusammenarbeit schon allein deshalb größer, weil der Prozess flexibler und stärker auf Partizipation angelegt ist. Es kann hingegen sein, dass im Konsensverfahren aus einer einzelnen Sitzung manchmal vielleicht weniger Entscheidungen hervorgehen, was darauf zurückzuführen ist, dass ausführliche Konsultationen viel Zeit in Anspruch nehmen.

27. Eine zweite mögliche Schwierigkeit besteht darin, dass Minderheiten - selbst wenn es sich nur um eine oder zwei Personen handelt - zukunftsorientierten oder innovativen Vorschlägen im Weg stehen können. Mit anderen Worten, der Wunsch nach voller Beteiligung und Konsensbildung könnte bei der Erörterung neuer Ideen zu unnötigen Verzögerungen führen oder sogar Obstruktion fördern.

28. Darauf gibt es zwei Antworten. Erstens ist Konsens nicht dasselbe wie Einstimmigkeit. Wenn auch alle in der Versammlung ihren Beitrag zur Diskussion leisten können, so finden doch normalerweise keine Abstimmungen statt. Alle, die gegen einen Vorschlag sind (diejenigen mit den blauen Karten), können ihre Einwände vorbringen, aber der/die Vorsitzende wird versuchen, ihre Unterstützung für den Willen der klaren Mehrheit der Versammlung zu gewinnen. Auf diese Weise wird niemand gezwungen, gegen sein Gewissen zu handeln, und es können trotzdem ordnungsgemäß Entscheidungen getroffen werden.

29. Die andere Antwort hat mit der Psychologie des Konsensverfahrens zu tun. Wenn die Teilnehmenden mit den blauen Karten auch das Recht haben, ihre Abweichung zu Protokoll zu geben und/oder in jeden anderen Tagungsbericht aufnehmen zu lassen, so zeigt doch die Erfahrung, dass sie nur selten auf diesem Recht bestehen. Der Grund dafür ist, dass sie in der Aussprache ausreichend Gelegenheit haben, ihre Meinung vorzutragen, und dass der/die Vorsitzende für eine ebenso faire wie ausführliche Aussprache Sorge tragen muss, die so lange fortgeführt wird, wie es sich als notwendig erweist. Da Minderheiten nicht mundtot gemacht werden, geben sie normalerweise ihre Zustimmung dazu, dass die Versammlung zu einer Entscheidung gelangen kann.

30. Drittens ist die Befürchtung geäußert worden, dass die „prophetische Stimme des ÖRK" geschwächt werden könnte, weil das Konsensverfahren es allen recht machen will. Auch hierzu kann man zweierlei sagen. Erstens kann in der offenen Diskussion, die ja ausdrücklich erwünscht ist, eine Vielzahl von Meinungen zum Ausdruck gebracht werden. Zweitens haben die Teilnehmenden durch die behutsame Art der Entscheidungsfindung eher das Gefühl, dass es auch „ihre" Entscheidung ist, und dies wiederum stärkt die Solidarität in der ökumenischen Gemeinschaft. Auch wenn Entscheidungen nicht einstimmig gefasst werden und selbst wenn es nicht gelingt, zu

einem Konsens zu gelangen, so findet doch ein Reflexionsprozess statt, der den ÖRK bereichert und seiner Stimme Gewicht verleiht. Ein Dokument, in dem die Vielfalt der Meinungen in der ökumenischen Gemeinschaft aufrichtig untersucht wird, kann der „prophetischen Stimme" des ÖRK tiefgreifenden Ausdruck verleihen. Wichtig ist, dass in jedem ökumenischen Gremium Meinungsverschiedenheiten offen angegangen werden und dass alle einander in christlicher Liebe annehmen.

31. Eine vierte mögliche Schwierigkeit liegt darin, dass der/die Vorsitzende mit umfangreichen Machtbefugnissen ausgestattet ist. Sie oder er muss die Diskussion leiten, von Zeit zu Zeit zusammenfassen und erkennen, wann sich ein Konsens herausbildet. Das ist eine große Verantwortung und (wie bei allen Verfahren) können Fehler vorkommen. Aber die Flexibilität des Verfahrens stellt ein gutes Gegengewicht zu dieser großen Verantwortung des/der Vorsitzenden dar, denn jedes Mitglied der Versammlung kann zu jedem Zeitpunkt Vorschläge zur Sitzungsleitung machen, ohne einen „Antrag zur Geschäftsordnung" (oder einen ähnlichen Antrag) stellen zu müssen. Ein/e gute/r Vorsitzende/r wird (wie in jedem anderen Verfahren) offen für Anregungen sein. Sobald ein Mitglied mit der Geschäftsführung nicht zufrieden ist, sieht das Verfahren eine Möglichkeit vor, gegenzusteuern. Einige Beispiele für solche Mechanismen sind oben genannt worden. Es könnte auch eine Referenzgruppe oder einen Geschäftsausschuss geben, der den/die Vorsitzende/n in Fragen der effizienten Sitzungsleitung beraten würde (siehe Abs. 23).

32. Es ist angeregt worden, die Vorsitzenden im Rahmen eines Einführungsprozesses auf ihre neuen Aufgaben vorzubereiten. Der Grund dafür liegt darin, dass der Übergang zum Konsensverfahren mehr als nur eine technische Angelegenheit oder eine Satzungsänderung ist. Sowohl die Tagungsteilnehmer/innen als auch die Vorsitzenden müssen zu einer ganz neuen Haltung in der Frage der Entscheidungsfindung gelangen. Es sollte ein „Übergangsplan" ausgearbeitet und vielleicht auch ein Handbuch herausgegeben werden.

Schlussfolgerung

33. Das vorliegende Papier legt dar, was ein Konsensverfahren ist, wie es funktioniert und welche Vorteile es mit sich bringen könnte. Die Umsetzung seiner grundlegenden Merkmale in konkrete Satzungsbestimmungen stellt einen weiteren Schritt dar. Es ist wichtig, zunächst Übereinstimmung (oder auch Konsens!) in den Zielen und Grundsätzen zu erreichen und die Grundsätze dann in konkreten Verfahrensregeln zum Ausdruck zu bringen, die den Bedürfnissen des ÖRK entsprechen.

34. Die oben dargelegten Grundsätze stellen den Versuch dar, ein Ziel zu verwirklichen, das die ökumenische Gemeinschaft sich gesetzt hat: allen Mitgliedskirchen und ihren Vertretern/innen soll die Möglichkeit gegeben werden, sich innerhalb dieser Gemeinschaft - deren Mitglieder sich gegenseitig verpflichtet sind, und die Unterschiede in Theologie, Kultur und Kirchentradition akzeptiert - zu Wort zu melden und gehört zu werden. Minderheiten können zu jeder Frage Stellung beziehen und sollten im Konsensverfahren gegebenenfalls mehr als einmal den Versuch machen dürfen, ihre Meinung zu begründen. Gleichzeitig kann (und muss) der ÖRK nach wie vor all jene Entscheidungen über Ziele und Programme treffen, die für sein Leben wesentlich sind.

35. Alle Kirchen glauben an die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift in ihrem Leben und in ihrer Lehre. Ein bedeutsames Bild von der Kirche im Neuen Testament ist das Bild vom Leib Christi mit seinen verschiedenen Gliedern, die dennoch eins

sind. Im Leben des ÖRK, dessen grundlegendes Ziel die Förderung der Einheit aller Christen ist, müssen Verschiedenheit und Vielfalt in ähnlicher Weise respektiert werden. Satzung und Geschäftsordnung, die die Funktionsweise des ÖRK regeln, sollten diesen Respekt zum Ausdruck bringen. Wenn die Ekklesiologien der Mitgliedskirchen des ÖRK von einer Tradition zur anderen auch sehr unterschiedlich sind, so sollte das Leben des Rates doch so weit wie möglich Spiegelbild des Wesens der Kirche sein. Das Konsensverfahren bietet dem Rat die Möglichkeit, ein Modell der Einheit, die Achtung der Vielfalt sowie Entscheidungsprozesse zu verwirklichen, die behutsam, flexibel und offen sind und die die Kirchen zusammenführen.

Anhang C

VORGESCHLAGENE SATZUNGSÄNDERUNGEN FÜR DIE SATZUNG DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

Mitgliedschaft in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich aus Kirchen zusammen, die den Rat gegründet haben oder als Mitglieder aufgenommen sind und die die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen fortsetzen. „Kirche" bedeutet in diesem Titel auch eine Vereinigung, eine Konvention oder eine Föderation autonomer Kirchen. Eine Gruppe von Kirchen in einem Land oder Gebiet oder innerhalb derselben Konfession kann die Teilnahme am Ökumenischen Rat der Kirchen als eine Kirche beschließen. Kirchen in einem Land, einem Gebiet oder innerhalb derselben Konfession können beantragen, als ein Mitglied in die Gemeinschaft des Rates aufgenommen zu werden, um ihre gemeinsame Berufung zu erfüllen, ihre gemeinsame Beteiligung zu stärken und/oder der Satzungsbestimmung zur Mindestgröße (Satzung I,(3)(b)(iii) zu entsprechen. Der ÖRK ermutigt die Kirchen zu solchen Gruppierungen; jede einzelne Kirche innerhalb der Gruppe muss die Kriterien für die Mitgliedschaft in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen, mit Ausnahme des Kriteriums der Mindestgröße, erfüllen.

Der Generalsekretär führt die amtliche Liste der Mitgliedskirchen, die in die Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen aufgenommen worden sind; in dieser Liste ist auch jede von der Vollversammlung oder dem Zentralausschuss gebilligte Sondervereinbarung verzeichnet. Gesonderte Listen werden von stimmberechtigten und nicht-stimmberechtigten Mitgliedskirchen geführt, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören. Der Generalsekretär führt auch eine Liste der assoziierten Kirchen des ÖRK.

1. *Antrag*: Eine Kirche, die dem Ökumenischen Rat der Kirchen beitreten will, stellt einen schriftlichen Antrag an den Generalsekretär.

2. *Verfahren*: Der Generalsekretär legt alle Anträge mit den ihm notwendig erscheinenden Unterlagen dem Zentralausschuss vor (vgl. Artikel II der Verfassung), damit der Zentralausschuss über den Antrag beschließen kann.

3. *Kriterien:* Kirchen, die den Beitritt zum Ökumenischen Rat der Kirchen beantragen (antragstellende Kirche), müssen zunächst ihre ausdrückliche Zustimmung zur Basis, auf die der Ökumenische Rat gegründet ist, gemäß Artikel I der Verfassung zum Ausdruck bringen und ihre Verpflichtung auf die Ziele und Funktionen des Ra-

tes gemäß Artikel III der Verfassung bekräftigen. In der Basis heißt es: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes."

Antragstellende Kirchen sollten nach ihrem Selbstverständnis auch folgende Kriterien erfüllen und bereit sein, im Lichte dieser Kriterien Rechenschaft über ihren Glauben und ihr Zeugnis abzulegen.

Theologische Kriterien

1. Die Kirche bekennt in ihrem Leben und Zeugnis den Glauben an den dreieinigen Gott, wie er in der Heiligen Schrift und im Nicäno-Konstantinopolitanum zum Ausdruck gebracht wird.
2. In der Ausübung ihres Amtes verkündet die Kirche das Evangelium und feiert die Sakramente.
3. Die Kirche tauft im Namen „des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes" und erkennt an, dass die Kirchen die gegenseitige Anerkennung ihrer Taufe anstreben müssen.
4. Die Kirche erkennt die Gegenwart und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes außerhalb ihrer eigenen Grenzen an und bittet darum, dass allen Kirchen die Einsicht geschenkt werden möge, dass auch andere Mitgliedskirchen an die Heilige Trinität und die erlösende Gnade Gottes glauben.
5. Die Kirche erkennt in den anderen Mitgliedskirchen des ÖRK Elemente der wahren Kirche, selbst wenn sie sie nicht als Kirchen in der wahren und vollen Bedeutung des Wortes ansieht.

Organisatorische Kriterien

1. Die Kirche muss nachweisen können, dass sie stets autonom über ihr Leben und ihre Organisation bestimmt.

2 Die Kirche muss in der Lage sein, ohne die Zustimmung irgendeines anderen Organs oder irgendeiner anderen Person einen Antrag auf formelle Mitgliedschaft im ÖRK zu beschließen und diese Mitgliedschaft im ÖRK fortzusetzen.

3. Eine antragstellende Kirche muss in der Regel mindestens 50. 000 Mitglieder zählen. Der Zentralausschuss kann in Ausnahmefällen beschließen, auch eine Kirche zu akzeptieren, die dieses Kriterium nicht erfüllt.
4. Eine antragstellende Kirche mit weniger als 50. 000, aber mehr als 10. 000 Mitgliedern, der keine Ausnahmeregelung aufgrund ihrer Größe zugestanden worden ist, die aber allen anderen Kriterien für die Mitgliedschaft entspricht, kann unter folgenden Voraussetzungen aufgenommen werden: (a) sie hat kein Stimmrecht in der Vollversammlung und (b) sie kann gemäß Satzungsartikel III (4)(b)(3) zusammen mit anderen solcher Kirchen fünf Vertreter/innen aus ihrer Mitte für den Zentralausschuss auswählen. In jeder anderen Hinsicht werden diese Kirchen als Mitgliedskirchen in der Gemeinschaft des ÖRK behandelt.

5. Die Kirchen müssen die wesentliche Interdependenz der Mitgliedskirchen, die der Gemeinschaft des ÖRK angehören, namentlich der Kirchen derselben Konfession anerkennen und sollten alles in ihren Kräften Stehende tun, um konstruktive ökumenische Beziehungen zu anderen Kirchen ihres Landes oder Gebietes zu pflegen. Das bedeutet in der Regel, dass die Kirche Mitglied des nationalen Kirchenrates oder einer entsprechenden Einrichtung sowie der regionalen/subregionalen Organisation ist.

B. Stellungnahme der Metropolitan-Synode von Transsylvanien (zur Problematik des Uniatismus)

Das Wiederaufleben der Spannungen zwischen orthodoxen und griechisch-katholischen **Gläubigen** in zwei kleinen Dörfern Transsylvaniens, die Art, wie diese Spannungen künstlich durch lautstarke Proteste und demonstrative Gottesdienste auf öffentlichen Plätzen aufrechterhalten werden, ihr Aufbauschen durch eine intensive Öffentlichkeitskampagne sowohl im In- wie im Ausland, die Hartnäckigkeit, mit der die öffentliche Meinung systematisch durch Umgehen der Tatsachen oder durch Halbwahrheiten falsch informiert wird, das Faktum, dass unsere Dialogpartner einem Sondertreffen mit uns eine Vermittlung durch das Ministerium für Kultur und Religion vorgezogen haben, die negativen Reaktionen der Griechisch-katholischen auf diese Vermittlungsversuche, die Radikalisierung ihrer - extra durch das Internet verbreiteten - Forderungen nach Rückgabe von Kirchenbesitz sowie die missbräuchliche Ausnutzung des politischen Augenblicks, in dem Rumänien sich rüstet, Teil der Euro-Atlantischen Strukturen zu werden - all das zwingt uns, die Bischöfe der orthodoxen Metropolitansynode von Transsylvanien, mit folgenden Klarstellungen einzugreifen:

1. Heute, nachdem so viele Dokumente publiziert und so viele Bücher geschrieben worden sind, weiterhin davon zu sprechen, dass eine große Zahl der Rumänen Transsylvaniens aus eigenem Antrieb, aus eigenem freien Willen und ohne irgendeinen äußeren Zwang die Union mit Rom 1700 eingegangen sei, und dass es nicht Hunger und Erniedrigung waren, die die Leibeigenen zu dieser Zeit zwangen, die Religion ihres kaiserlichen Herren aus Wien anzunehmen, zeugt entweder von Ignoranz oder von böser Absicht.

2. Gleichzeitig weiß man sehr wohl um die dramatische Situation von 1948, als die kommunistische Diktatur die Griechisch-katholische Kirche missbräuchlich verbot, ihre Führer einer harten Verfolgung auslieferte. Die einzige Alternative für die griechischkatholischen Gläubigen war, zu der Kirche zurückzukehren, von der sie 1700 getrennt worden waren. Von ihren 1.834 Priestern wurden 235 ins Gefängnis geworfen - wo sie zusammen mit 1.888 orthodoxen Priestern litten -, und eine große Zahl blieb, als Orthodoxe, in der Leitung ihrer Herden, während andere ihre Gläubigen verließen und sich einer anderen Beschäftigung widmeten. Dennoch bedeutet, politisch gesprochen, lediglich eine verbleibende Alternative durchaus Zwang.

3. Durch das Opfer unserer Jungend im Dezember 1989 erlangte auch die Griechisch-katholische Kirche wieder die Legalität, und jeder rumänische Bürger erhielt unter anderem die Freiheit der religiösen Wahl. Als eine große Überraschung stellte sich dann aber die Tatsache heraus, dass, während die mit Rom unierte Kirche 1948 (nach ihren eigenen Statistiken) 1.664.000 Gläubige hatte, zur Zeit des Zensus 1992 sich nur 223.000 als Griechisch-katholisch erklärten, das sind 13,5 %. (Es gibt Anzeichen dafür, dass die Zahl derer, die sich beim Zensus im März 2002 für Griechisch-katholisch erklärten, diese Zahl nicht übersteigt). Die große Mehrheit der transsylvanischen Rumänen hat verstanden, dass sie sich diesmal, nachdem sie in einem Zeitraum von drei Jahrhunderten zweimal gezwungen wurden ihre Religion zu wechseln, in einem Klima demokratischer Freiheiten keinerlei Zwang mehr unterwerfen müssen. Es ist für alle hilfreich zu verstehen, dass in jeder Gemeinde, die diese Erfahrungen

gemacht hat, die heutigen Orthodoxen keine anderen sind als die Griechisch-katholischen von gestern, und dass die Griechisch-katholischen von gestern keine anderen sind als die früheren Orthodoxen; die gleichen Leute, ihre Eltern und ihre Nachfahren, sie alle haben das gleiche Kirchengebäude benutzt, das griechisch-katholisch oder orthodox wurde je nach der konfessionellen Zugehörigkeit der Ortsgemeinde, denn das Kirchengebäude war ihres - sowohl juristisch wie faktisch.

4. Trotz dieser Tatsachen unternimmt die Griechisch-katholische Kirche seit 1990 eine breit angelegte Kampagne, all die Kirchengebäude, die sie 1948 nutzte, „zurück zu erobern". Sie lehnte von Anfang an den Dialog mit der rumänischen orthodoxen Kirche ab und hat sich unbeirrt auf Methoden äußeren Zwangs verlassen, indem sie an die Staatsautorität appellierte, ob nun das Parlament, die Regierung, die Präfekturen und Stadtverwaltungen, die Polizei oder besonders die Gerichte. Weder nach dem Beginn des Dialogs, noch nachdem sie den Orthodoxen auf verschiedenen Wegen 150 Kirchen abgenommen hat, hat sie aufgehört, die Orthodoxen zum Handeln zu zwingen und mit einer wiederholten Serie von Gesetzestricks zu schikanieren, die sich auf alles mögliche berufen - auf Kanones, Grundbucheinträge, gesetzliche Paragraphen, formale Gesetzeslücken, rechtliche Privilegien -, alles außer dem wesentlichen Faktor: den Menschen mit seiner Seele und Würde. Die griechisch-katholischen Hierarchen und Theologen wissen wohl, dass die Kirche für sich genommen nichts außer einem institutionalisierten Abstraktum ist, dass die Kirche nicht mit Christus und seinen Aposteln ins Sein kam, sondern erst durch Pfingsten, als die ersten Getauften zu ihrer Zahl hinzugefügt wurden.

Wenn Kirche bedeutet - für die Katholischen wie für uns -: Christus, Hierarchen, Klerus und Gläubige in einer unauflöslichen Einheit, wie viele Glieder hat dann die Griechisch-katholische Kirche tatsächlich heute, um ihre Forderung nach „Rückgabe" von über 2000 Kirchen zu begründen? Hier ist die Antwort in realen Zahlen:

1948 hatte die mit Rom unierte Kirche 2.600 Kirchen für ihre 1.644.000 Gläubigen, was im Durchschnitt eine Kirche für je 640 Gläubige bedeutete. Heute hat sie 350 Kirchen (150 den Orthodoxen abgenommene und 200 neugebaute) für ihre 230.000 Gläubigen, was im Durchschnitt eine Kirche pro 660 Gottesdienstbesucher heisst.

Es ist klar, dass proportional gesehen die Griechisch-katholische Kirche ihre Position von 1948 wieder erreicht hat, und dass sie die Zahl an Kirchen, die sie braucht, auch hat. Für isolierte kleine Gruppen, die noch keine eigene Kirche haben, sollten sie das Angebot, das wir vor einigen Jahren gemacht haben, annehmen, oder wenigstens das jüngste Angebot des Ministeriums für Kultur und Religion, sie beim Bau neuer Kirchen zu unterstützen, und dabei an die einstimmig anerkannte Erkenntnis denken, dass dies der einzige Weg ist, interkonfessionelle Spannungen auszulöschen.

Unter diesen Bedingungen weiterhin - durch die Gerichte oder mit anderen Mitteln - die Kirche einer Gemeinde, die ganz oder größtenteils orthodox ist, zu fordern, gleicht dem Versuch, die Gemeinde zu zwingen, die Religion ihres Herren anzunehmen wie 1700, was in einem Rechtsstaat unzulässig ist.

5. Andererseits ist es unbegreiflich, wie die Nachklänge dieser Medienkampagne über eine angebliche Zerstörung griechisch-katholischer Kirchen immer noch - durch Zeitungen, Radio und Internet - weiter verbreitet werden. Diese Kampagne (in welcher Ausdrücke wie „orthodoxe Bulldozer", „orthodoxe Taliban" und „orthodoxer Djihad" zu hören waren) hat uns dazu gebracht, eine Untersuchung durchzuführen,

an deren Ende wir herausfanden, dass die größte Zahl der während der letzten zweieinhalb Jahrhunderte von den griechisch-katholischen erbauten Kirchen auf den Ruinen alter orthodoxer Kirchen aus der Zeit vor oder nach 1700 errichtet wurden, was auch ein normaler Vorgang ist: Die alte Kirche alterte, hatte ausgedient, entsprach nicht mehr dem Zeitgeschmack oder war einfach gemessen am Wachstum der Gemeinde zu klein geworden. Auf der anderen Seite ist der zur Verfügung stehende Baugrund auf die Quadratmeterzahl beschränkt, die sich im Besitz der jeweiligen Gemeinde befindet. Uns stehen Dokumente, Zeugen und Namenslisten zu Hunderten zur Verfügung. Es ist trotzdem niemandem eingefallen, die Griechisch-Katholischen anzuklagen, dass sie dadurch versucht hätten, alle Spuren der Orthodoxie von transsylvanischem Boden auszulöschen, so wie wir angeklagt wurden in Bezug auf sechs Kirchen, die in der Presse angeführt worden sind (zu denen Fälle von beabsichtigtem Abriss hinzugefügt wurden). Außerdem sehen wir nicht ein, warum Spuren der Orthodoxie weniger wertvoll sein sollten als Spuren des griechischen Katholizismus.

6. Etwas später entdeckten wir, dass diese lautstarke Kampagne dazu gedacht war, den psychologischen Grund für den Überraschungsschlag vom 3. Januar 2002 zu legen: Die Forderung nach der Rückgabe des Nicula-Klosters sowie der Versuch, ebenfalls durch Gerichtsverfahren, das umfassende Wiederaufbauprogramm, das im Frühjahr 2001 begonnen hatte und in dessen Mittelpunkt die neue Kirche steht, zu stoppen. Geschehen sollte dies durch eine Gerichtsverordnung auf der Basis eines Stückchen Papiers aus einem Grundbuchregister in ungarischer Sprache! Wissen unsere griechisch-katholischen Brüder nicht, dass das Nicula-Kloster viel mehr als ein Stück orthodoxen Besitzes und mehr als ein 450 Jahre altes Kloster ist? Durch die wunderwirkende Ikone, die 1681 vom orthodoxen Priester Luca von Iclod gemalt wurde, und durch die großen jährlichen Pilgerfahrten mit Hunderttausenden gläubiger Teilnehmer ist es ein spiritueller Hort des gesamten rumänischen Volkes. Wie kann eine Erscheinungsstätte der Gottesmutter vor ein weltliches Gericht gezerrt werden? Und wie kann eine Kirche versuchen, eine andere Kirche so auszumanövrieren?

7. Schließlich dies: Solange die Griechisch-katholische Kirche darauf besteht, mit uns ausschließlich auf der Basis sehr irdischer Themen zu verhandeln (nämlich um Gebäude, Land, Vermögen, Grundbucheintragungen, Eigentumsurkunden) sehen wir uns gezwungen, uns ebenfalls mit einem irdischen Thema zu befassen, obwohl wir das eigentlich nicht tun wollten. Auf nationaler Ebene repräsentieren die Orthodoxen 87 % der Bevölkerung und tragen in gleichem Verhältnis zum Staatshaushalt bei, während die Griechisch-katholischen 1 % beitragen. 1948 zählte die mit Rom unierte Kirche 5 Diözesen mit insgesamt 1.644.000 Gläubigen; heute hat sie für ihr 230.000 Mitglieder noch immer 5 Diözesen. Diese, wie ihre orthodoxen Gegenstücke, werden vom Staatshaushalt unter Bedingungen unterstützt, bei denen die Gesamtzahl ihrer Gläubigen noch nicht einmal eine Diözese rechtfertigt. In dieser Situation ist es für die Priester und Gläubigen der Gemeinden Transsylvaniens schwer zu akzeptieren, dass sie schikaniert, erniedrigt und mit ihrem eigenen Geld geschädigt werden.

8. Abschliessend verlangen wir nicht anderes, als dass die Rechte und Freiheiten der religiösen Wahl eines jeden rumänischen Bürgers respektiert werden. Religiöse Wahl ist eine demokratische Übung, die verlangt, dass jeder Versuch oder jede Aktion, Zwang jeder Art und jeden Ursprungs auszuüben, unterlassen wird, einschließlich Verlockungen zur Disloyalität, Drohungen, Mediendruck und Gerichtsanrufungen.

Insofern laden wir unsere griechisch-katholischen Brüder zu Realismus, Klarheit und Weisheit ein mit dem Wunsch, dass unser Dialog nicht auf eine strikt jurisdiktionelle Beziehung beschränkt bleibt, zu einer Zeit, in der unser Volk mehr von uns erwartet. Wenn es wahr ist, dass wir alle Rumänen sind, dass wir die gleiche Sprache sprechen und die gleichen Lieder singen, wenn es wahr ist, dass wir gemeinsam beigetragen haben zur Schaffung der transsylvanischen Geschichte und Kultur, wenn es wahr ist, dass wir zusammen Ostern und Pfingsten feiern, dann gibt es ausreichend Grund für Zusammenarbeit auf allen Gebieten des gemeinsamen Guten. Wir drücken unsere Hoffnung aus, dass wir bei unserem Treffen im Herbst dieses Jahres Lösungen für eine ehrliche, motivierte und dauernde Versöhnung finden werden, eine Versöhnung, die sicherlich beitragen wird zur Erneuerung des Dialogs zwischen den Orthodoxen Kirchen und der Römisch-katholischen Kirche. Möge Gott uns dazu helfen!

Großer und Heiliger Donnerstag 2002

Antonie (Plămădeală), Erzbischof von Sibiu und Metropolit von Transsylvanien;
Bartolomeu (Anania), Erzbischof von Vad, Feleac und Cluj;
Andrei (Andreicut), Erzbischof von Alba lulia;
loan (Mihăltan), Bischof von Oradea;
Justinian (Chira), Bischof von Maramureş und Satmar;
loan (Seiejan), Bischof von Covasna und Harghita;
Visarion (Băltat) von Răşinări, Hilfsbischof von Sibiu;
Irineu (Pop) von Bistrita, Hilfbischof von Cluj;
Vasile (Fluieraş) von Semeş, Hilfbischof von Cluj;
Petroniu (Petru) von Sălaj, Hilfsbischof von Oradea;
Justin (Hodea) von Sighet, Hilfsbischof von Maramureş.

Als ebenfalls ihrer Situation entsprechend werteten und unterzeichneten die Bischöfe Timotei (Seviciu) von Arad, lenepole und Hălmagiu und Laurentiu (Streza) von Caransebeş, beide aus der Metropolie des Banat, ebenfalls die vorstehende Erklärung.

(Aus: *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [Juni-Juli 2002] 37-40)

Rezensionen

Freundes-/Freundinnenkreis der Ökumenischen Centrale (Hg.), Das Vaterunser. Im Anrufen Gottes geeint. Eine ökumenische Auslegung, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2001, 86 S., 4,- € (ISBN 3-87476-387-0)

Im Auftrag des Herausgeberkreises schreiben in diesem Büchlein profilierte Autorinnen und Autoren aus verschiedenen Kirchen, welche in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" (ACK) vertreten sind. Eine zweifache Zielsetzung wird im Vorwort genannt: auf die bestehende Einheit bzw. versöhnte Verschiedenheit hinzuweisen, wie sie im Beten des Vaterunsers deutlich wird, und den Reichtum zu erspüren, einen Raum des Heiligen zu betreten, den Gott selbst im Gebet des Herrn erschließen will.

Der emeritierte evangelisch-methodistische Bischof *Hermann Sticher* macht den Anfang mit einer Betrachtung zu den Worten „Vater unser im Himmel" (S. 11-16). Sticher stellt Fragen, er versucht die Spannung zwischen dem Vater „in den Himmeln" und seinen Kindern auf Erden im Sinne der Dynamik aufzulösen, eines Kraftfeldes, das zu einer Gott entsprechenden Lebensgestaltung ermutigt. *Hans Vorster* (Pfarrer i.R., Evangelische Landeskirche Württemberg) zufolge wird mit dem Namen Gottes die rechte Heiligung in den Blick genommen (S. 17-23). Dem Menschen eröffnet sich eine unermessliche Weite: die „horizontale Dimension" des Heiligen, wahrnehmbar in der Schöpfung. Die „vertikale Dimension" besteht in der personalen Gottesbeziehung, vorgezeichnet in der Abba-Relation Jesu. Der römisch-katholische Referent in der Ökumenischen Centrale, *J. Georg Schütz*, betrachtet die Bitte um das Kommen des Gottesreiches (S. 25 - 30). Auf die Präsenz der Gottesherrschaft und das Heilsereignis in Christus hin gedeutet, führt diese Vater Unser - Bitte zu einer inneren Haltung des Hoffens. Die schwierigste Bitte stellt *Dagmar Heller* (Evangelische Landeskirche Baden) zufolge „Dein Wille geschehe" dar (S. 31-37). Es geht nicht darum, den menschlichen Willen aufzugeben, sondern im Willen Gott nahe zu kommen. Das ist eine angemessene Antwort auf Gottes geschenkte Gnade; sie erfolgt nicht nur individuell, sondern „wie im Himmel so auf Erden". Es gilt, Gott mit seinem Heilswillen ernst zu nehmen.

Joachim Wanke, katholischer Bischof von Erfurt, legt die Brotbitte aus (S. 39-44). Von den Jüngern Jesu ausgesprochen bittet sie, um der Lebensaufgabe willen im Leben gehalten zu werden. Diese Bitte nachsprechen lernen heißt, ein „Bürger" des Gottesreiches zu werden. Im nächsten Beitrag (S. 45-53) erinnert *J. Georg Schütz* an die Schuldverflochtenheit des Menschen und bringt die Vergebungsbitte in Zusammenhang mit der Orientierungskraft des Dekaloges. Es gibt bei Matthäus ein Gegenbild zu dieser Bitte (Mt 18, 23-35), doch drückt sie ein weiteres Mal das Vertrauen auf das Heilshandeln des dreieinen Gottes aus. Der freikirchliche Referent der Ökumenischen Centrale, *Klaus Peter Voß*, benennt in der Betrachtung zur Bitte „Und führe uns nicht

in Versuchung" deutlich deren Auslegungsproblematik (S. 55-62). Er erinnert an die Nähe Gottes auch im Versuchtwerden ebenso wie an die Entfernung der Menschen in den Zeiten, wo Kirchengeschichte zur Versuchungsgeschichte wurde. Voß plädiert dafür, die Bitte nicht durch Übersetzungsvarianten entschärfen zu wollen. Sie bringt eine bleibende Spannung zum Ausdruck und will gerade in dieser Spannung betend bewältigt werden. Erlösung vom Bösen hat für *Burkhard Gärtner*, Pastor i. R. der Evangelischen Brüder-Unität, recht konkrete Bedeutung (S. 63-72). Es ist namentlich die mitunter zerstörerische Macht des Geldes, aber auch ein schwindendes Bewusstsein für die Zeit als Geschenk Gottes, dem diese Bitte wehren will. „Leistungsvergötzung" und das Fehlen von Liebe und Respekt sind weitere Gegenbilder, die der Autor hier anführt.

Die Doxologie zum Vater Unser (S. 73-78) bringt *Wolfgang Bienert*, Kirchenhistoriker in Marburg, in engen Zusammenhang mit dem jüdischen Gebetsbrauch, beispielsweise beim „Achtzehn-Bitten-Gebet". In der christlichen Überlieferung ist es zuerst die Didache, welche das Vater Unser mit der Doxologie enthält. Mit den neutestamentlichen Kernbegriffen der βασιλεία, der δύναμις und der δόξα werden die tragenden Grundlagen des Vater Unser - Betens noch einmal klar benannt: auf sie kann die ökumenische Gebetsgemeinschaft im Angesicht des dreieinen Gottes vertrauen. Der abschließende Beitrag stammt von der armenisch-orthodoxen Philologin *Sona Tschoukassizian Eypper* (S. 79-84). Im „Amen", dessen semitische Wurzel und alttestamenliche Verwendung „Bestätigung" und „festen Grund" zur Sprache bringen, erfolgt sowohl eine Zusammenfassung als auch die Neuausrichtung der Betenden auf der Basis des Glaubens und in der Gewissheit von Gottes Heilszusage.

Die Auslegungen sind insgesamt ein Gewinn. Es handelt sich um subjektive Zugänge, und das macht sie so eindringlich, wobei gleichzeitig immer wieder der Anspruch einer exegetisch fundierten Betrachtung spürbar ist. Das Buch ist mit passenden Bildern aus verschiedenen Epochen und Ausdrucksformen christlicher Kunst illustriert. Es stellt einen spirituellen Beitrag dar, welcher anhand des Vater-Unser-Betens Wege zur ökumenischen Einheit in versöhnter Verschiedenheit weist.

Martin Seidnader, Bad Tölz

Ioan Chirilă, Fragmentarium exegetic (Exegetisches Bruchstück), Cluj: Ed. Limes, 2001, 186 S.

Das Buch besteht aus mehreren Vorträgen und Konferenzen, die der Verfasser im Rahmen des Erasmus-Socrates Programms oder anlässlich verschiedener Begegnungen gehalten hat. Wenn wir die Sprache des Buches in Betracht ziehen, dann können wir von einem ersten Teil, der in französischer Sprache verfasst ist und im katholischen Institut in Paris gehalten wurde, sprechen. Der zweite Teil wurde in Friedrichrodha in deutscher Sprache vorgetragen, und der dritte und letzte in rumänischer Sprache verfasste Teil fand zu verschiedenen Gelegenheiten in Rumänien Beachtung.

Im ersten Teil beschäftigt sich der Autor mit einem klassischen Thema und zwar: der hebräische Prophetismus als einmaliges Phänomen in der Geschichte der Menschheit. Der Prophetismus wird als Wiederherstellung der Schöpfung im Sinne

einer Erneuerung interpretiert. Durch die Vermittlung der Propheten gab Gott seinen auf die Menschen und die Welt gerichteten Plan bekannt. Aus diesem Grund werden die Propheten als Botschafter Gottes betrachtet. Im Rahmen desselben Teiles wählt der Verfasser den Propheten Hosea und seine Theologie als Beispiel und versucht auch die Grundelemente des rechten Gottesdienstes in der Anschauung des Propheten darzustellen. Die Theologie Hoseas wird auf Grund einiger theologischer Ideen wie Schöpfung und Segnung, Unfassbarkeit der göttlichen Erkenntnisse, der lebendige und erlösende Gott analysiert. Man stellt auch die Familie als Symbol der Verbindung mit Gott, die eschatologische Bedeutung des „Tages des Herrn" oder das Verhältnis Gottes zu seinem Volk als Zeichen der Liebe dar. Der Verfasser betont die Erfahrung des Propheten mit Gott und betrachtet ihn einerseits als denjenigen, der von Gott berufen ist und andererseits auch als denjenigen, der die Menschen zum Gehorsam gegenüber Gott aufruft. Hosea ist nicht nur ein Mensch, welcher über seine Erfahrung mit Gott spricht, sondern auch der Prophet, der seine Sorge über den wahren Gottesdienst äußert. Interessante Seiten sind auch dem dynamischen Aspekt der Thora in der Anschauung des Propheten Micha gewidmet, wie auch den verschiedenen Themen aus dem Deuteronomium, welche beim selben Propheten zu finden sind.

Ein Vortrag in rumänischer Sprache über das aktuelle Stadium der alttestamentlichen Studien schliesst den ersten Teil des Buches. Der Verfasser stellt die Beiträge der rumänischen Alttestamentler dar und gestattet auf diese Weise dem Leser einen Blick in die rumänische alttestamentliche Tätigkeit.

Der deutsche Teil des Bandes trägt den Titel: Die Versöhnung als Wiederenthüllung der Einheit und Einmaligkeit des menschlichen Wesens im liturgischen Dienst. Als Muster der Versöhnung und der Befreiung des Menschen von seiner Selbstgefälligkeit wählt der Verfasser den Vespergottesdienst, um Beispiele für sein Thema anzuführen.

Der letzte Teil des Buches, in Rumänisch verfasst, wird durch einen Vortrag über die Stufen der Erkenntnis Gottes eröffnet, deren Ausgangspunkt die Theophanie aus dem 19. Kapitel des Exodus bildet. Wir finden hier die Beschreibung des Aufstiegs zu Gott (Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung) und die Argumente, die der Autor dazu aus der patristischen Literatur erbringt. Es handelt sich um ein Kapitel der mystischen Theologie, das von einem alttestamentlichen Beispiel ausgeht. Im selben Teil widmet der Verfasser interessante Seiten den liturgischen Hymnen von Qumran und stellt dem Leser die Analyse einiger Hymnen vor. Die letzten Kapitel dieses Teiles führen uns zur Genesis der neutestamentlichen Übersetzungen in rumänischer Sprache, wie auch zum Verstehen und Erleben der Heiligen Schrift durch die Vermittlung des Gottesdienstes. Interessante Seiten sind auch die geistige Verwandschaft zwischen dem Werk des heiligen Johannes Cassian (Cassianus von Massilia) und der rumänischen Spiritualität.

Dem Verfasser, Inhaber des Lehrstuls für Altes Testament an der orthodoxen theologischen Fakultät der Universität von Cluj/Rumänien, gelingt es, Aufmerksamkeit für Themen zu gewinnen, die nicht durch eine besondere akribische Forschung auffallen, sondern durch herausfordernde Assoziationnen, die den Leser zum Nachdenken ermutigen. Seine Reflexionen gehen oft von der patristischen Anschauung des Alten Testaments aus und versuchen uns zu überzeugen, dass die Auslegung der Kirchenväter noch aktuell ist.

Mircea Basarab, München

Barbara Müller, Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos" in den Apophthegmata Patrum, Göttingen: Duncker und Humblot Verlag 2000, 284 S., 49,- € (ISBN 3 525 55185 1)

Die Erforschung des Gerontikons bzw. der Apophthegmata Patrum ist in den vergangenen Jahren durch zahlreiche neue Arbeiten wieder in Bewegung gekommen. Einerseits ist zumindest ein Teil der systematischen Sammlung inzwischen in einer recht brauchbaren editio minor von Jean-Claude Guy in den Sources Chrétiennes 387 vorgelegt worden (Bd. I 1993). Andererseits sind neben einer beachtlichen Zahl kleinerer Aufsätze, von denen insbesondere die Veröffentlichung des Oxforder Vortrages von Chiara Faraggiana di Sarzana in den Studia Patristica XXIX (1997) zur Textgeschichte und zur Vorbereitung einer kritischen Edition hervorzuheben ist, auch zwei Dissertationen zu den Apophthegmata verfaßt worden. Beide in Bern entstandenen Arbeiten beschäftigen sich mit ausgesuchten Motiven in den Apophthegmata: Es handelt sich einerseits um die 1997 veröffentlichte Studie von Franz Dodel zum „Sitzen der Wüstenväter", andererseits um die hier zu besprechende Dissertation. Neben diesem Werk, das Barbara Müller während ihrer Assistentinnenzeit an der Theologischen Fakultät in Zürich zum Abschluß brachte, sind bzw. werden weitere Artikel der Autorin publiziert: Bereits 1997 erschien in den Ostkirchlichen Studien XLVI ihr Aufsatz mit dem Titel „Die Tränen der Wüstenväter: das Penthos in den Apophthegmata Patrum" und 2000 in Erbe und Auftrag LXXVI ein kurzer Beitrag „Das Gebet unter Tränen in der Benediktsregel und der Vita Benedicti Gregors des Großen (dial. II)". Ferner ist soeben in der ZKG CXII/2 (2001) 168-188 eine Studie unter der Überschrift „Zur hesychastischen Gebetsmethode der ägyptischen Wüstenväter" veröffentlicht worden. Müller erscheint somit an verschiedenen Publikationsorten als Spezialistin für die monastische Literatur des 4.-6. Jahrhunderts.

In der zu besprechenden Arbeit widmet sie sich einem zentralen (wenn auch die Mönchsliteratur terminologisch nicht so stark prägendem, vgl. S. 134) Thema früher monastischer Spiritualität (vgl. S. 250), dem Penthos und den mit ihm verbundenen weiteren Motiven des Weinens. Diesem Thema nähert sie sich in drei Teilen an. Im ersten Teil bietet Müller in drei Kapiteln eine Einführung in die ägyptischen Wüstenväter. Dabei stellt sie im ersten Kapitel die neuesten einleitungswissenschaftlichen Ergebnisse zu den Apophthegmata Patrum vor (S. 16-40). Müller setzt sich dabei kritisch insbesondere mit den Thesen S. Rubensons (vgl. bereits S. 16) auseinander, der von einer antiorigenistischen „Säuberung" der Apophthegmata ausgeht. Ferner beschreibt sie in harmonisierender Weise die von W. Bousset und C. Faraggiana eingeschlagenen Wege zur Erklärung der Entstehungsgeschichte der Sammlungen und räumt in Anlehnung an letztere den Kompilatoren der heute bestehenden Sammlungen eine stärkere Rolle ein, als sie Bousset konstatiert hat (S. 25). Doch diesen Weg verfolgt Müller leider nicht weiter! Sie bemerkt zu Recht, daß das frühmonastische Milieu sowohl aus gebildeten und literarisch aktiven als auch aus einfacheren Mönchen bestand (S. 26). Im zweiten Kapitel bemüht sie sich unter der Überschrift „Aussensicht - Herkunft und Stil der Wüstenväter" um eine sozialgeschichtliche Verortung der Wüs-

tenväter und auch der Wüstenmütter (S. 41-54) und macht - vorherige Bemerkungen differenzierend - deutlich, daß ein großer Teil der Mönche durchaus aus wohlhabenden und gebildeten Schichten stammte und die vermeintliche „Ungebildetheit" der Wüstenväter mehr ein anachoretisches Ideal als das tatsächliche Bildungsniveau derselben bezeichnete (S. 49f.). Im dritten Kapitel stellt sie die anachoretische Selbstwahrnehmung dar, wobei die Anthropologie, die Nachfolge Christi und das Leben aus der Heiligen Schrift zentrale Themen sind (S. 55-82). Dabei konstatiert sie u.a., dass die Wüstenväter durchaus eine positive Einstellung zu ihrem Körper haben konnten, den sie als Athleten Christi freilich als positiv zu bewertendes Hilfsmittel in die angemessene Richtung zu bilden trachteten (vgl. u.a. S. 67; 74f.; im Blick auf das Penthos auch S. 247).

Der zweite Teil der Arbeit stellt die eigentliche Einleitung zum Thema Penthos dar. Müller definiert zunächst historisch die Begriffe Penthos und Katanyxis (S. 83-85), um dann in Anlehnung an die drei großen Forschungsrichtungen zum Penthos, zur Katanyxis und zum Weinen die sehr wichtigen (vgl. S. 82) biblischen Grundlagen der drei Begriffsfelder zu untersuchen (S. 86-101). Ferner bietet sie eine Einführung in die ihrer Meinung nach auch die Wüstenväter prägende Penthos-Lehre des Origines (S. 102-106) und das kultische Weinen in der Isis- und Osiris-Religion (S. 106-111). Letztlich stellt sie in diesem Teil die drei schon genannten patristischen Forschungsrichtungen kritisch vor (S. 112-131).

Der eigentliche Hauptteil zum Penthos bei den Wüstenvätern gliedert sich zunächst in die Beschreibung und z.T. auch bereits Durchführung zweier Methoden der Annäherung an das Thema: Dabei wählt Müller einen „systematisch-theologischen" Zugang, der insbesondere das Verständnis des Penthos als Tugend bzw. Haltung fördert (S. 132-155). Bereits damit setzt sich Müller deutlich von den Ergebnissen I. Hausherrs ab, der in dem Penthos einen stark rückwärts auf die eigenen Sünden fixierten Gefühlszustand sah (vgl. S. 144; 189f.). Müller hingegen löst das Penthos von der Eingrenzung auf einen Trauerbegriff und versucht, es stärker über das Weinen zu definieren, „etwa als das hoffnungsvolle Weinen des Sünders vor Gott" (S. 190). Abgesehen von den Differenzen zu Hausherr, die mit dem Charakter seiner Studie als Übersichtswerk zum Penthos durch alle Epochen hindurch und der damit verbundenen mangelnden Differenzierung bei einzelnen Schriften zusammenhängt, bezeichnet Müller sein Werk allerdings als „stabiles Fundament für weitere Studien zum Penthos", auch für ihre eigene (S. 122). Bemerkenswert ist ihre terminologische Differenziertheit, die sie aber doch dazu führt, von einer grundsätzlichen Synonymität zwischen den Begriffsfeldern Penthos und Tränen zu sprechen (S. 139). Das Penthos als (im ostkirchlichen Sinne zu verstehende vgl. S. 143, 147) tugendhafte Haltung ist dabei ein Verlaufskonzept, das nicht in statischen, sondern nur in prozeßhaften Kategorien erfaßt werden kann (S. 139). „Als Tugend zielt das Penthos letztlich auf das Heil ab." (S. 141) Penthos als Tugend steht auch mit der Demut in enger Verbindung, ja läßt sich sogar „als eine in bestimmter Weise akzentuierte Form der Demut" bezeichnen (S. 152), gilt als „eschatologische und kontemplative Akzentuierung der Demut" (S. 154). Dennoch ist im Sinne östlicher Synergeia-Vorstellungen das Penthos nicht nur eine Art menschlicher Betätigung, sondern auch der Ort, an dem sich realisierende Güte Gottes wahrnehmen läßt. „Dabei erfährt er (scil. der Penthos Übende) sich - demütig - als unvollständiger, da sündiger Mensch. Diese ernüchternde Einsicht

wird durch die Tränen, - wie durch ein Prisma - in die Schau der Güte Gottes verwandelt." (S. 153) Insbesondere auf diese Schau zielt das Penthos nach Müller ab (S. 154).

Die methodische Besonderheit der Arbeit Müllers liegt in dem im siebten Kapitel (S. 156-165) methodisch grundgelegten und im achten Kapitel (S. 166-221) ausgeführten bildlich-symbolischen Zugang zu den Apophthegmata bzw. dem in diesen enthaltenen Penthos-Begriff. Ausgehend von der bildhaft-symbolischen Form und Sprache bzw. „Essenz" (vgl. S. 157) der meisten Apophthegmen bzw. deren Charakterisierung als Abbildungen oder „Photographien" von Unterweisungssituationen (S. 248) verortet Müller das Penthos und die Tränen in zwei Bildkreisen oder Kontexten (vgl. S. 159): „Penthos: ‚Der Welt sterben' und Weinen, Tränen: ‚Ganz Auge werden'". In beiden Bildkreisen wird ein „Prozeß der Umorientierung" (S. 249) dargestellt. Für die Interpretation des Penthos im Sinne von Absterben spricht bereits die interessante Bemerkung, daß in der koptischen Apophthegmata-Tradition Penthos mit dem Wort für Trauer ausgedrückt wird (S. 161). Die innere Haltung des Penthos kann entsprechend dem äußeren Leben im Kellion als Charakteristikum des der Welt gestorbenen Mönchs überhaupt verstanden werden (S. 171). Auch die Taufe (S. 173) und das Tragen des Mönchsgewandes als Sterbegewand (S. 173) sind weitere Elemente des gleichen Bildkreises. Das Penthos steht dabei schon notwendig am Anfang des Mönchslebens (S. 177). Die Tränen hingegen, die der Mönch über sich selbst als einem der Welt Gestorbenen weint, besiegeln seine neue Existenz in Christus (S. 189). Der Fortschritt im Sehen und im Penthos läuft ohnehin parallel: „Ein seherisch begabter Mensch wird ein ebensolches Niveau im Penthos erreicht haben." (S. 165) Damit rückt das Penthos in eine allerdings zu differenzierende Nähe zur Hesychia (S. 196f.). Der Fortschritt im „Sehen" basiert auch auf dem bereits festgehaltenen Fortschritt im Erkennen der eigenen Sündhaftigkeit (S. 200; 220). Am Ende des Prozesses des Sehens steht die Gottesschau des begnadeten Mönches, der dann selbst als vollkommen kontemplatives Wesen sogar äußerlich erscheint (S. 213) und dabei in Ekstase geraten kann (S. 218).

Im neunten Kapitel (S. 222-236) geht Müller der Bedeutung des Verbs *katanyssomai* bzw. seines Substantivs *katanyxis* insbesondere auch in ihrem Verhältnis zum Penthos nach. Ursprünglich sei mit *katanyxis* der möglicherweise auch durch die gezielte Rede eines geistlichen Vaters (S. 230) bewirkte göttliche „Einstich" bezeichnet, der weniger als intellektuelle denn als bekehrungsähnliche fundamentale Perspektivenänderung zu verstehen sei (S. 227). Das Penthos ist eine Folge dieses *katanyssein* und kann in den Apophthegmata nicht - wie bei I. Hausherr - mit dem Penthos automatisch gleichgesetzt werden (232; vgl. auch S. 251). Dies ist erst in späteren Apophthegmata der Fall. Penthos und auch Weinen werden zunehmend (insbesondere in den systematischen Sammlungen der Apophthegmata) unter dem Begriffsfeld *katanyxis* subsumiert. Letzteres verliert so seinen ursprünglichen Sinn des Durchstochenwerdens und wird terminus technicus für das Weinen des Sünders vor Gott (S. 234).

Schließlich bietet Müller im zehnten Kapitel (S. 237-246) auf der Basis ihres bildlich-symbolischen Zugangs über Taufbilder (S. 243) einige Anhaltspunkte für das Motiv der explizit (vgl. S. 239) in den Apophthegmata nicht erwähnten Tränentaufe (vgl. S. 245), wobei wie insbesondere in der abschließenden, sehr gelungenen Zusammenfassung (S. 247-254) viele vorherige Äußerungen einbezogen werden.

Müller zeichnet ein durchaus interessantes Bild des Penthos in den Apophthegmata, das die bisherige Forschung bereichert. Insbesondere der von ihr eingeschlagene

„bildlich-symbolische" Zugang stellt eine methodische Anregung für die Erforschung des frühen Mönchtums dar. Überhaupt liegt die Stärke der Arbeit in der tiefen Kenntnis der Apophthegmenliteratur und der systematischen Durchdringung derselben durch die Autorin. Dennoch sind einige grundsätzliche Anfragen an die Arbeit Müllers unumgänglich. Insbesondere der Historiker respektive der Kirchenhistoriker bleibt an mehreren Stellen unbefriedigt:

Wie Müller selbst feststellt, besteht nach wie vor ein allgemeines Forschungsdesiderat in der weiteren Klärung der Überlieferungs- bzw. Entstehungsgeschichte der Apophthegmata-Sammlungen (S. 20; 254). Dennoch liegt Müller einerseits daran, die Apophthegmata als historische Quellen für das ägyptische Anachoretentum des 4. und 5. Jh.s, insbesondere gegen S. Rubenson, zu verteidigen (vgl. z. B. S. 20), andererseits historische Entwicklungen im Verhältnis des Penthos zur Katanyxis darzustellen und dabei drei Entwicklungsstufen herauszuarbeiten (S. 234f.). Im Blick auf das zweite wäre es hilfreich gewesen, Argumente auf der Basis differenzierter überlieferungsgeschichtlicher Überlegungen an die Hand zu bekommen, nicht nur mit semantisch-begriffsgeschichtliche Beobachtungen versorgt zu werden.

Methodisch sauberer wäre eine Konzentration Müllers auf die vorliegenden Endredaktionen der verschiedenen Apophthegmata-Sammlungen gewesen. Warum hat sie sich nicht vornehmlich (vergleichbar den Ansätzen des canon criticism der biblischen Exegese) an eine Darstellung des Penthos auf der Ebene der heute allgemein in Palästina verorteten (vgl. auch S. 33) Endredaktion gehalten? Dabei hätte es auch zu einer klareren Konfrontation des Penthos-Ideals mit den Vorstellungen der Umwelt kommen können, die bei Müller nur sehr dürftig ausfällt (vgl. S. 185f.). Für zeitgenössische Leser ist doch gerade die Konfrontation des (in „unweltlichen" Kontexten praktizierten) monastischen Ideals mit den sozialen Realitäten seiner Umgebung von besonderem Interesse. Die Frage, warum das Penthos-Ideal der Mönche im Rahmen ihrer Umwelt bestehen konnte, beantwortet Müller so gut wie gar nicht.

Sicher ist in den Apophthegmata, wie Müller bereits S. 17 in Anlehnung an S. Rubenson und C. Farragiana feststellt, von der „getreulichen Überlieferung" der oder zumindest einer großen Zahl der „Einzelsprüche" auszugehen. Das bedeutet aber nicht, dass die Arbeit der Endredaktoren zweitrangig gewesen wäre. Sie haben schon allein durch ihre Selektion der Vätersprüche ein Gesamtbild auf eine viel stärkere Weise steuern können, als Müller dies u.a. unter Bezug auf D.J. Chitty (vgl. S. 18) eingesteht. Besonders bedenklich ist Müllers Aussage, dass die Apophthegmata „von ihrer inhaltlichen Prägung her... durchaus origenistisch" seien (S. 18). Ihre Unterscheidung zwischen einem inhaltlich-theologischen und einem kirchenpolitischen Origenismus ist unhaltbar. Vielmehr sollte zwischen selbst nach 553 noch rezipierbaren Elementen origenistischen Denkens (z. B. der Exegese, der Askese etc.), die u.a. auch durch die Kappadokier ihren Platz in der kirchlichen Tradition gefunden hatten, und umstrittenen origenistischen Inhalten (z. B. zur Allversöhnung, Christologie und zum vermeintlichen Intellektualismus) unterschieden werden. Von einer antiorigenistischen „Säuberung" der Apophthegmata ist im Blick auf Letzteres zu sprechen. Das bedeutet nicht, dass auch unakzeptables origenistisches Gedankengut vertretende Mönche wie Antonios und Evagrios grundsätzlich in den Apophthegmata nicht mehr zu finden sein durften. Ausgesondert wurde eben nur sehr selektiv.

Ihre sozialgeschichtliche Ausrichtung in ihrem zweiten Kapitel basiert Müller ausschließlich auf literarische Quellen. Gerade wenn sie die Apophthegmata als historische Quelle für das ägyptische Mönchtum betrachten will, erstaunt diese methodische Engführung. Schließlich haben insbesondere die archäologischen Forschungen u.a. in den Kellia wesentliche Ergebnisse zur sozialgeschichtlichen Verortung des Wüstenmönchtums hervorgebracht. Die Berücksichtigung solcher Ergebnisse wäre im zweiten Kapitel der Arbeit unumgänglich gewesen und hätte nochmals deutlich gemacht, dass vorherige Sklaven oder Kriminelle tatsächlich eher die Ausnahme in den Mönchssiedlungen darstellten (vgl. S. 43). Die von Müller als so wichtig apostrophierte Einordnung der Apophthegmata in ihre geistige und soziale Umwelt (S. 40) wirkt bereits in dieser Hinsicht unbefriedigend.

Müller läßt bei ihrer systematischen Begriffsanalyse biblischer Texte m.E. wichtige Bibeltexte zum Thema Penthos bzw. Weinen vollkommen außer Acht. So fehlt z. B. im Kontext von S. 97 ein Hinweis auf und eine Analyse von Ps 125,5f., der ja gerade die zukunftsgerichtete Hoffnung der Weinenden, die Müller auch in den Apophthegmata konstatiert, besonders eindrücklich illustriert.

Wenn Müller auch (insbesondere S. 106-111) die Beziehungen zwischen dem Penthos und dem Weinen im Isis- und Osiris-Kult als nur recht lockere (S. 106: „keine unmittelbare Kausalität") darstellt (vgl. auch S. 37f.), so sind doch auch an diese vermutete Ähnlichkeit religiöser Praxis Fragen zu stellen. Sicher ist das antike Christentum in seiner Spiritualitäts- und Frömmigkeitspraxis stark von der paganen Umwelt beeinflußt worden. Solche Einflüsse lassen sich auch im Bereich des Mönchtums wiederentdecken, was zu einer nun schon über hundertjährigen Debatte über pagane Vorbilder christlichen Mönchtums geführt hat. Es ist aber kaum einzusehen, warum eine biblisch herleitbare Haltung (vgl. auch S. 109) wie die des Penthos mit anderen Wurzeln in Verbindung gebracht werden sollte. Besonders irritiert, daß Müller auf der einen Seite auf die feindlichen Übergriffe der Mönche beispielsweise auf das Serapeion in Alexandreia eingeht (S. 109), auf der anderen Seite aber von einem explizit ausgedrückten Überlegenheitsgefühl der Mönche im Blick auf das Penthos keine spätantiken Belege anzubringen in der Lage ist. Wenn die Mönche an dieser Stelle die Vollkommenheit einer biblisch geprägten Haltung gegen das sie umgebende Heidentum hätten ausspielen wollen (so S. 111), so hätten sie das sicher ebenso explizit wie beim zerstörerischen Ausdruck des Überlegenheitsgefühls hinsichtlich des Serapeions getan.

Merkwürdig mutet der von Müller mehrmals verwendete Terminus „ostchristlich" an (vgl. S. 118; 142; 154). Während der Begriff „ostkirchlich" noch einen gewissen Sinn im Blick auf die ursprüngliche lokale Verteilung der Patriarchate macht, ist von „ostchristlich" kaum in einer sinnvollen Weise zu reden. Müller begründet die Verwendung des Terminus an keiner Stelle.

Inhaltlich wäre letztlich noch anzumerken, daß das Motiv der Tränentaufe in den Apophthegmata möglicherweise stärker hätte abgestützt werden können, wenn Müller auf die Parallele zwischen dem Geron als pneumatikos pater und dem in altkirchlicher Tradition ebenso genannten Taufpaten hingewiesen hätte.

Methodisch fragwürdig ist Müllers Vorgehen S. 240f. Anm. 24. Sie behauptet im Blick auf die Übersetzung Millers, daß dieser eine andere griechische Textvariante als die Müller zugängliche zugrunde gelegt haben müsse. Auf eine solche Vermutung aufgrund einer Übersetzung eine Argumentation zu stützen, ist kaum statthaft.

Die Arbeit Müllers ist gut redigiert worden. Abgesehen von seltenen Druckfehlern weist der Text nur wenige unverständliche Formulierungen auf (wie z. B. S. 101: „Wie diejenigen, die jetzt trauern, in der Heilszeit von der Trauer befreit sein werden, so werden umgekehrt die jetzt Weinenden dann lachen (Lk 6,21); ...“ oder auf S. 193 in Anm. 161, wo statt von „Wüsten“ von „Wüstenvätern“ die Rede sein müßte).

Andreas Müller, München

René Gothóni, Hannu Kilpeläinen (Hgg.), Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, Vol. IX, 1997-1998, Helsinki 1999, 214 S.; Vol. X: 1999-2000, Helsinki 2000, 171 S.

Die Bände dieser Reihe dienen dem Zweck der Veröffentlichung von Referaten, die auf Symposien der Finnish Society for Byzantine Studies vorgetragen wurden. Aus den hier zu rezensierenden Bänden mit Tagungsbeiträgen von Oktober 1998 und 1999, herausgegeben von *René Gothóni* und *Hannu Kilpeläinen*, wurden entsprechend der Zielsetzung des Orthodoxen Forums nur die Beiträge berücksichtigt, in denen kirchenhistorische, theologische oder sonstige religiöse Themen angesprochen sind. Die Groß- oder Kleinschreibung in englischen Titeln folgt der Schreibung in den Sammelbänden.

Aus Bd. IX (ohne Gesamttitel) sind folgende Beiträge einschlägig:

1) *Chris J. Chulos*, Religious and Secular Aspects of Pilgrimage in Modern Russia, S. 21-58.

Im Zentrum dieses Referates steht der hl. Erzbischof Tichon von Zadonsk (1724-81), dessen Reliquien in Zadonsk (nördlich von Voronež/Don) verehrt werden. Der Autor stellt den Kult des Heiligen in die Tradition des russischen Pilgerwesens und zeigt seine Bedeutung für das Nationalbewusstsein des russischen Volkes, vor allem bei den Feierlichkeiten zur Kanonisierung Tichons 1861 und zu deren 50. Jubiläum 1911. Die Beischriften zu zwei im Text beigefügten Karten wurden leider vertauscht: Karte 1 (S. 33) zeigt die Provinz Voronež, Karte 2 (S. 53) das europäische Russland.

2) Gemäß *Matti Kotiranta*, The Palamite Idea of Perichoresis of the Persons of the Trinity in the light of Contemporary neo-Palamite Analysis, S. 59-69, kann das trinitarische Konzept des Gregorios Palamas am besten mit dem patristischen Begriff der Perichorese, der wechselseitigen Durchdringung (interpenetration) der drei Personen, erklärt werden. Er besagt, dass die drei göttlichen Personen alle Attribute teilen, welche dem unbekannten Wesen Gottes zugeschrieben werden. Das Wesen Gottes ist also wie auch die von ihm ausgehenden Energien von vorneherein untrennbar mit der Dreiheit der Personen verbunden.

3) *Karl-Eric Michaelsen*, Massacre in the Monastery, S. 87-117, ist dem 1893 verfassten Roman „Juho Vesainen“ des Finnen Santeri Ivalo über das Schicksal des 1533 im Nordwesten der Halbinsel Kola gegründeten orthodoxen Petsamo-Klosters gewidmet, welches angeblich auf Betreiben der Schweden, die es als geheimen militärischen Stützpunkt der russischen Zaren verdächtigten, 1590 von dem finnischen Bauernführer Juho Vesainen und seinen Truppen zerstört wurde; dabei sollen alle Mönche den Tod gefunden haben. Michaelsen bezweifelt mit Recht die historische

Glaubwürdigkeit des auf unbekannten Quellen fußenden Romanes und versucht, seine Thematik aus Interessen und Tendenzen seiner Abfassungszeit zu erklären. In der Abschnittsüberschrift „The faith of the monastery" (S. 109) und im folgenden Text findet sich ein gravierendes Versehen. Wie der Zusammenhang zeigt, ist hier vom Schicksal (fate), nicht vom „Glauben" des Klosters die Rede.

4) Der Beitrag von *Joseph Roilidis*, Eastern Monasticism: From Desert to the Ultimate North. An Architectural Appraisal, S. 153-191, ist ein sehr summarischer vergleichender Abriss der Klosterarchitektur von den Anfängen des Mönchtums über die Athosklöster bis nach Russland und Finnland, der vor allem die Anpassungsfähigkeit dieser Architektur an unterschiedliche Gegebenheiten aufzeigen will. Sieben Diagramme von Klosteranlagen sind dem laufenden Text eingefügt.

5) *Hanna-Ritta Toivanen*, Constantinople as a Mirror of Architecture and Notions, S. 192-209 (darin 2 Fotos, 6 Grundrisse und ein Aufriss, S. 205-209), behandelt, nach einleitenden Überlegungen zu den diversen Namen Konstantinopels, den Einfluss seiner Sakralarchitektur in den Provinzstädten des Reiches und in Bulgarien.

Beiträge aus Bd. X (unter dem Gesamttitel „Byzantium, the Balkans and Russia"):

1) *Jukka Korpela*, Some aspects of the western relations of Rus' during the period of Izjaslav Jaroslavič, the prowestern son of Jaroslav the Wise, S. 51-69, ist im wesentlichen den profan-politischen Kontakten gewidmet, zeigt aber auch, dass die freundlichen Beziehungen zwischen der Kiever Rus' und dem deutschen Herrscher Heinrich IV. in den 70er Jahren des 11. Jh.s zugleich auch Parteinahme gegen Papst Gregor VII. bedeuteten.

2) *Graham Speake*, The Monastic Revival on Mount Athos, S. 93-109, zieht Bilanz aus den vorliegenden Angaben über den Aufschwung des Mönchslebens auf dem Berg Athos seit 1971. Die Gesamtzahl der Mönche hatte 1902 insgesamt 7432 (davon 3496 Russen!) betragen. 1959 war die Zahl auf 1641, 1971 sogar auf 1145 Mönche abgesunken. Dann erfolgte ein fast durchweg kontinuierlicher Anstieg bis zu 1337 Mönchen im Jahr 1992. Diese Tendenz setzt sich in der Gegenwart fort.

3) Der Beitrag von *Paul Speck*, Zum Vollzug der Krönung Karls des Großen, S. 110-116, hier angeführt wegen der kirchenpolitischen Bedeutung, welche dieser Krönung beizumessen ist, untersucht und analysiert die einschlägigen Berichte des Liber Pontificalis und der Annales regni Francorum und vermutet einige spätere Interpolationen, welche zu „falschen Vorstellungen" über den Vorgang führten.

4) *Irma Stenström*, The Virgin of Passion Icon Type and the Cretan School, S. 117-152 (mit 7 Abb. im Text), legt eine ausführliche Analyse dieses Ikonentyps unter Vergleich mit verwandten Typen vor und stellt als dessen Besonderheit heraus, dass hier das Jesuskind auf dem linken Arm der Mutter seinen Kopf von ihr weg- und einem Engel zuwendet, der in seinen verhüllten Händen ein Kreuz hält (Abb. 1, S. 118).

Am Schluss der beiden Bände (Bd. IX, S. 210-214; Bd. X, S. 167-171) sind jeweils Kurzbiographien der Verfasser und der beiden Herausgeber angefügt.

Franz Tinnefeld, München

Coelestin Patock, Die Eparchien der Russischen Orthodoxen Kirche und die Reihenfolge ihrer Hierarchen in der Zeit 1885-2000, Würzburg: Augustinus Verlag 2000, 221 S., (ISBN 3-7613-0196-0)

Seit mehr als 30 Jahren befasst sich der Verf. mit den Viten der Bischöfe der russischen orthodoxen Kirche (ROK) des Moskauer Patriachats (vgl. Ostkirchliche Studien 1967 ff.) und hat sich als Mitherausgeber der umfangreichen Bio-Bibliographie des Metropoliten Manuil Lemesevskij zur Hierarchie der russischen orthodoxen Bischöfe als Kenner der Materie ausgewiesen. Als logische Folge dieser Studien wird hier nun eine Aufstellung der einzelnen Diözesen der ROK mit der chronologischen Reihenfolge ihrer amtierenden Hierarchen vorgelegt.

Das Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, „eine bessere Identifizierung der russisch-orthodoxen Bischöfe, besonders derjenigen der Verfolgungszeit", zu ermöglichen, wobei der Verf. sich bewusst ist, dass „die Liste der Eparchien und ihrer Bischöfe ... nicht vollständig sein" kann, da die „Viten der Bischöfe... noch immer nicht exakt und vollständig" erforscht sind (S. 4). Trotz dieser erkannten Mängel wird die Arbeit Patocks für die Erforschung der jüngeren russischen Kirchengeschichte (seit etwa 1890) sicher schnell zu einem unverzichtbaren Nachschlagewerk werden. Besonders verdienstvoll ist es, dass nicht nur die Diözesen, sondern auch die schwer überschaubaren Vikarbistümer mit ihren Bischöfen erfasst worden sind. Leider fehlt ein Register der Bistümer und Vikarbistümer, das die manchmal schwierige Auffindung oder Zuordnung erleichtern würde.

Jeder Diözese wird eine Kurzbeschreibung zur geographischen Lage, Größe, Einwohnerzahl und ihren wichtigsten Städten vorangestellt, dann folgt eine kurze historische Übersicht mit Daten zur Geschichte.

Berücksichtigt werden auch die Diözesen und Bischöfe der Erneuerer mit Angaben dazu, ob diese Hierarchen erst nach ihrem Übertritt zu den Erneuerern zu Bischöfen geweiht wurden (ErW = Bischofsweihe als Erneuerer), ob sie als Bischöfe der ROK übertraten, ob sie verheiratet waren usw. Sieht man von den Erneuererdiözesen ab, so werden in der Arbeit „nur" die Bischöfe der russischen Kirche bzw. jene des Moskauer Patriarchats erfasst.

Die Zuordnung einer Diözese zur russischen Kirche des Moskauer Patriarchats wird vom Verfasser allerdings nicht schlüssig durchgehalten. So werden z. B. Diözesen der ROK des Moskauer Patriarchats in den Grenzregionen oder im Ausland - so z. B. die Diözesen der weißrussischen oder ukrainischen autonomen Kirchen (der Zeit des II. Weltkriegs), der polnischen orthodoxen Kirche bzw. die Diözesen der russischen Auslandskirche - mit denen der Patriarchatskirche vermengt.

Bei den Bischöfen der weißrussischen autonomen Kirche (1944 liquidiert) wird dies deutlich: Als Leiter der Diözese Grodno und Volkovysk wird in den Jahren 1940-1941 Bischof Panteleimon (Roznovskij, Patock S. 45) erwähnt. In der Bio-Bibliographie von Manuil Laut Lemesevskij (Teil IV, S. 358) war er zu dieser Zeit Bischof von Grodno und Baranovic. Seit dem 3. Oktober 1941 bis zu seiner Evakuierung im September 1944 trug Panteleimon dann den Titel „Metropolit von Minsk und Weißrußland" der „Weißrussischen Autonomen Kirche", war also zugleich Leiter der Diözese Minsk (vgl. Pravoslavnyj Vestnik Grodno Mai-Aug. 2001, S. 21). Bei Patock bleibt die Diözese Minsk von 1937 bis 1944 vakant (S. 86). Ähnlich bei Bischof Vene-

dikt Bobkovskij: laut Patock ist er seit März 1941 Leiter der Diözese Grodno und Volkovysk, seit April 1941 als Erzbischof mit dem Titel Brest und Grodno. Folgt man den Angaben bei Lemesevskij, so wurde er im April 1942 zum Erzbischof der Diözese Grodno und Belostok (poln. Bialostok) ernannt. Diese Angabe ist richtig. Ähnlich bei der Diözese Vitebsk und Orsa: Patock führt Afanasij (Martos, nicht Martus) als Leiter dieser Diözese von Februar 1942 bis Mai 1946 auf (S. 25). Afanasij trug 1942 den Titel Bischof von Novogrud, 1943-1944 war er Leiter der Diözese „Vitebsk und Polock" (vgl. Pravoslavnyj Vestnik Grodno Mai-Aug. 2001, S. 21) und emigrierte im Oktober 1944.

Bisweilen scheint Patock die historische Kontinuität der ununterbrochenen Nachfolge wichtiger zu sein als die tatsächliche Geschichte der Diözese: Dies trifft v.a. für Diözesen zu, die von der russischen orthodoxen Kirche im Ausland errichtet wurden. Seit 1926 gibt es eine Diözese von Berlin und Deutschland der ROK im Ausland, die bis heute kontinuierlich besetzt ist. Als deren Leiter bis 1938 führt Patock Bischof Tichon Ljascenko an, dessen Nachfolger dann EB/M Serafim Lade wurde. Patock erwähnt allerdings nicht, daß Bischof Tichon zur Auslandskirche gehörte, was er sonst (meistens) erwähnt. Bei dieser Diözese handelte es sich um die Diözese der Auslandskirche, die nichts mit dem Moskauer Patriarchat gemein hatte. Diese auslandsrussische Diözese besteht bis heute. Das Moskauer Patriarchat gründete erst im Jahre 1992 dann eine Paralleldiözese mit dem gleichen Jurisdiktionsgebiet. Bei Patock existiert diese Moskauer Diözese aber auch in den Jahren 1948-1954 (S. 211). Zwar trugen einzelne Bischöfe zeitweise auch den Titel „Berlin und Deutschland", doch existierte diese nicht als selbständige Diözese. Ähnlich ungenau sind die Angaben zu anderen Diözesen, die von der Auslandskirche gegründet wurden, was aber nicht vermerkt wird: Den Haag und Niederlande (1965 bis 1971 auslandsrussische Diözese), Wien und Österreich erst seit 1962 eine Moskauer Diözese (vgl. die widersprüchlichen Angaben hierzu auf den S. 212 u. 216). Richtig ist: von 1931 bis 1945 war Wien auslandsrussisches Vikarbistum, 1946-1986 selbständige auslandsrussische Diözese. Patock beginnt ihre Chronologie aber schon im Jahre 1931 als Moskauer Diözese! Diese Auslandskirche-Patriarchat-Unlogik trifft man bei den Diözesen im Ausland häufiger an: sie trifft für alle nordamerikanischen Diözesen vor 1946 zu, auch für die Diözesen in der Mandschurei und China, die von der Auslandskirche gegründet und von Moskau teilweise weitergeführt wurden. Patock vermerkt aber nur gelegentlich, dass es sich um auslandsrussische Bischöfe handelte. Für die Diözese Supurgan und Urmia führt Patock Mar Il´ja als Leiter bis 1928 auf (S. 221), dessen Nachfolger von 1931 bis 1945 Bischof Ioann (Sleman) wurde, ebenfalls Auslandskirche. Oder Argentinien (S. 215): Bischof Feodor gehörte als Bischof von Argentinien zum Moskauer Patriarchat (geweiht vom M. Veniamin Fedcenko), der von Patock erwähnte Nachfolger B. Igor Guba hat nie zur Auslandskirche gehört. Der Nachfolger dieser beiden Bischöfe war auch nicht Bischof Ioasaf (Skorodumov). Er stand der 1948 gegründeten auslandsrussischen Diözese von Buenos Aires und Argentinien 1948-1950 zunächst unter Erzbischof Panteleimon Rudyk, dann 1950 bis 1955 Erzbischof Ioasaf vor. Richtig ist, dass es nur von 1943-1952 eine Moskauer Diözese in Argentinien gegeben hat.

Diese Fehler und Ungenauigkeiten ergeben sich aus dem Nebeneinander von russischen Diözesen der Patriarchatskirche und der Auslandskirche. Man sollte allerdings korrekterweise das Moskauer Patriarchat nicht als legitimen Nachfolger der auslands-

russischen Diözesen aufführen, sondern hier klar trennen, da Moskau erst Jahrzehnte später mit eigenen Diözesen im Ausland auftrat.

Das Nebeneinander von mehreren russischen Diözesen im Ausland (z. B. in San Francisco residierten zeitweise drei Bischöfe, die sich auf die russische Kirche beriefen - Auslandskirche, Metropolie und Moskau) wirft die Frage auf, ob der Verf. seine Untersuchung nicht besser ausschließlich auf die Diözesen des Moskauer Patriarchats hätte beschränken sollen. Die Aufnahme der Erneuererdiözesen ist ausgesprochen problematisch. Aus Moskauer Sicht sind die Erneuerer eine unkanonische Gruppe, die man nicht einmal als Kirche anerkannte. Nur das Ökumenische Patriarchat erkannte die Erneuerer zeitweise an, was Moskau bis heute als Einmischung in russische Angelegenheiten verurteilt. Doch wenn die Erneuerer aufgenommen werden, wie steht es dann mit den heutigen Abspaltungen von der Patriarchatskirche. Seit 10 Jahren gibt es auf dem „kanonischen Territorium" des Moskauer Patriarchats - dem Territorium der ehemaligen Sowjetunion - fast 50 parallele orthodoxe Diözesen zur russischen Kirche, die häufig den Namen der historischen russischen Diözesen übernommen haben: die ukrainische orthodoxe Kirche (Patriarchat Kiew), die autokephale ukrainische orthodoxe Kirche, die freie russische Kirche (Jurisdiktion Vladimir-Suzdal) und die russische orthodoxe Kirche im Ausland haben eigene Diözesen errichtet. Wenn die Erneuerer aufgenommen wurden, gehören dann diese Diözesen nicht auch in die Liste?

Dennoch füllt die Arbeit Patocks eine Lücke und wird sicher für all jene nützlich sein, die sich mit der jüngeren russischen Kirchengeschichte befassen wollen.

Gernot Seide, Ottobrunn

Paul Valliere, Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key, Michigan: Eerdmans Publishing Company 2000, 443 S.

Nach dem politischen Wandel in Russland war die Hoffnung aufgekeimt, dass eine Rückbesinnung auf die russischen religiösen Philosophen und Theologen der geistigen Entwicklung neue Impulse geben könnte. Nach einem kurzlebigen Enthusiasmus war es wieder still geworden um die russische Religionsphilosophie. Paul Valliere beendet diese Ratlosigkeit: er will zeigen, dass russische Religiosität, weil sie nicht die unmittelbare und selbstverständliche Relation westlicher Religionen zur Moderne hatte, eben deshalb eine höchste bewußte und komplexe Haltung zum Problem „Orthodoxie und menschliche Erfahrung" ausarbeiten mußte. Valliere stellt drei Theologen vor, die er zu einer „Russian school of modern orthodox theology" zählt. Die Lebens- und Schaffenszeit dieser drei Denker umfasst mehr als ein Jahrhundert: A.M. Bukharev (1824-1871), Vl. S. Soloviev (1853-1900), S. N. Bulgakov (1871-1944). Valliere weist diesen Theologen drei Denkschritte zu: mit Bukharev hat die russische Orthodoxie zum ersten Mal ihre Stellung innerhalb der modernen Welt überhaupt ins Auge gefaßt. In Vladimir Soloviev, als critical turn, stellte sich die Orthodoxie die Aufgabe, von den menschlichen Erkenntnisbedingungen her den Gottesglauben zu problematisieren. Er war Mystiker und zugleich kritisches Bewußtsein. Die Lehren

Bulgakovs nennt Valliere „Dogmatics of the Humanity of God". Letztere Formulierung - dogmatics - soll nicht als ein Rückfall hinter die kritische Position Solovievs verstanden werden, sondern als ein Hinausgehen über ihn, insofern die Menschlichkeit Gottes nicht in einer utopischen Theokratie ersehnt wird, sondern als das Faktum eines offenen und perennierenden Dialogs zwischen Gott und der Welt erscheint.

Der Begriff „bogochelovechestvo" (= Gottmenschentum), den Valliere in Anlehnung an Karl Barth „humanity of God" übersetzt, ist der systematische Ausgangspunkt für alle drei Denker. Von Bukharev zu Bulgakov ereignet sich eine fortschreitende Verinnerlichung dieses Begriffs in der Moderne und für die Moderne und nicht zuletzt für eine moderne russische Orthodoxie. Valliere verbindet mit diesem Begriff die Vorstellung einer Kirche „von unten", nämlich einer Kirche, in der die Belange des Menschen die Grundlage ekklesiastisch-anthropologischer Kultur bilden. Gerade die russischen Denker verbinden in erstaunlichem Maße Religion und menschliche Erfahrung, was eben ihre Modernität ausmacht.

Der Kernbegriff bogochelovechestvo ist bekannt geworden durch Solov'evs „Vorlesungen über das Gottmenschentum". Inwieweit der Schellingfreund Solov'ev mit „Gottmenschentum" bewußt an das Erbe des Idealismus anknüpft, könnte noch als untersuchenswertes historisches Problem gestellt werden. Schelling etwa hat im Bruno die Menschwerdung Gottes als Gottwerdung des Menschen behandelt. Bemerkenswert ist, dass bei Solov'ev und Bulgakov der kulturelle Prozeß der Vermittlung von Gott und Mensch nicht unendlich harmonisierbar ist. Das Prinzip der Mediatisierbarkeit bzw. Nicht-Mediatisierbarkeit ist die „Sophia". Die „Sophia" stellt zwar die göttliche Weisheit dar; durch sie geht aber ein „Riß" (gap), so Valliere, der die göttliche Weisheit von allen jenen Elementen trennt, die ganz in die irdische Welt verstrickt sind. Wie mit dem Bösen, der Sünde, dem Tod umzugehen sei, hat sich schon Schelling in der Freiheitsschrift (1809) gefragt. Soloviev und Bulgakov lösen das Problem der Unvermittelbarkeit des Faktums des Bösen nicht. Dass sie aber das Problem der Unvermittelbarkeit der Faktizität des Bösen gestellt haben, macht die Modernität der Sophienlehre aus. Hegels Mediatisierungsgeschehen einer absoluten Vernunft liegt dem „sophienhaften" bogochelovechestvo jedenfalls nicht zu Grunde. Was für die Vernunftkritik der Postmoderne ein Vorteil ist, erweist sich sozialpolitisch-feministisch als (scheinbarer?) Nachteil: die Sophia, als (weibliche!) vierte Hypostase, kann nicht in die Trinität vermittelt werden. Vallieres Darstellung ist engagiert, lebendig und überzeugt durch seine hermeneutische Kraft. Kritische Einwände gegen Paul Vallieres Buch könnte man nur dann haben, wenn man eine nicht-theologische Perspektive auf die russischen religiösen Philosophen wählt. Sie ließen sich zur „Lebensphilosophie" zählen, die, nach Foucault, einsetzt, nachdem der kritische Verstand die Erfahrungswelt unter seine Denkgesetze gebracht hat. Dann wendet sich die Denkanstrengung den sogenannten „objektiven Synthesen" zu, die Foucault „das Wort Gottes, den Willen bzw. das Leben" nennt. Als solche neuen Metaphysiken einer Lebensphilosophie, Willensphilosophie und Existenzphilosophie könnte die russische religiöse Philosophie möglicherweise auch beschrieben werden. Doch dies ist ein Einwand „von außen", der die Anlage von Vallieres Buch nicht berührt. Besonders bemerkenswert ist auch, dass Valliere auf den vergessenen Denker Bukharev aufmerksam macht und damit auf den lange übersehenen Bereich der Geistlichen Akademien in Moskau, Petersburg und Kiev. Bukharevs Lehrer F. A. Golubinskij war schon Schelling als außerordentliche

Persönlichkeit bekannt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren die Argumentationen um „Glauben und Wissen" auf den Geistlichen Akademien von einer intellektuellen Höhe, die allererst wieder eingeholt werden muß. Paul Vallieres Buch ist ein Meilenstein auf diesem langwierigen Weg.

Sigrun Bielfeldt,München

Alexander Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I und II., (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Bd. 3/I u. II), Neuried: ars una 1999, 894 S., (ISBN 3-89391-453-6)

Für staatliche Universitäten in Deutschland gilt der Verfassungsgrundsatz der Freiheit der Wissenschaft als eines Spezialfalls der allgemeinen Meinungs- und Gewissensfreiheit. Theologische Fakultäten und Studieneinrichtungen in der hiesigen und in anderen freiheitlichen Gesellschaften tun daher gut daran, ihre akademische Stellung nicht lediglich mit Verweis auf kirchliche Autorität zu behaupten, sondern im freien wissenschaftlichen Diskurs zu begründen und zu legitimieren. Solcher Diskurs wird alsbald mit der Frage beschäftigt sein: Ist der Glaube vernünftig? Wissenschaftlich seriös erörtern läßt sich diese Frage nur unter der Voraussetzung, dass mit ihr die Rationalitätsproblematik und das Problem der Vernünftigkeit der Vernunft verbunden wird. Denn sowenig die Freiheit theologischer Wissenschaft sich mit unkritischer Autoritätshörigkeit verträgt, so sehr bedarf die Rationalität, welche die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaften ausmachen soll, einer reflexiven Selbstaufklärung, um von bloßer Konvention unterscheidbar zu sein, die als unaufgeklärte Prämisse ihrerseits nichts anderes wäre als eine wissenschaftsfremde Voraussetzung.

Begriff und Gehalt von Rationalität einer präzisen Bestimmung zuzuführen, um auf dieser Grundlage das Verhältnis von Vernunft und Glaube zu klären, ist das ehrgeizige Ziel der voluminösen Untersuchung von Alexander Loichinger, die unter der Betreuung und Leitung von Heinrich Döring angefertigt und im WS 1998/99 von der Katholisch-Theologischen Fakultät München als Habilitationsschrift angenommen wurde. Das Werk gliedert sich in vier Teile: I. Rationalität und Intelligibilität (S. 17-70); II. Was bedeutet Rationalität? (S. 73-312); III. Was bedeutet Glaube? (S. 315-442) IV. Rationalität und Glaube (S. 445-831). Ein Literaturverzeichnis (S. 833-881) und ein Personenregister (S. 883-894) sind beigefügt. Die heuristische Grundannahme aller Einzelerörterungen ist durch die These umschrieben, derzufolge Theologie ihre Funktion im Kontext der universitas literarum nur dann sachgemäß erfüllen kann, wenn sie an der modernen wissenschaftstheoretischen Grundlagenreflexion konstruktiv und kritisch partizipiert, um in deren Kontext sich selbst als Wissenschaft und in einem damit die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft in rationaler Verantwortlichkeit zu begründen und fortzuentwickeln.

Die Frage nach der Intelligibilität religiöser Glaubensaussagen, die nach Auffassung des Vf.s der eigentümlichen Rationalitätsfrage logisch vorgeordnet ist, wird in Teil I verhandelt. In Auseinandersetzung mit dem namentlich im sog. Wiener Kreis

erhobenen sprachanalytischen Vorwurf, theologische Sätze seien ohne echten kognitiven Gehalt, da sie eines Kriteriums ihrer Verifikation bzw. Falsifikation entbehrten, insistiert Vf. gegenüber nonkognitivistischen Ausflüchten auf dem unverzichtbaren Anspruch des Glaubens auf kognitive Wirklichkeitsbehauptungen, deren sprachlogischen Status als wahrheitsfähige Aussagen er durch strikte Anwendung empirischer Sinn- und Bedeutungskriterien zu plausibilisieren sucht.

Unter der Voraussetzung, dass die prinzipielle Wahrheitsfähigkeit theologischer Aussagen als kognitiver Sätze vernünftigerweise nicht zu bestreiten ist, wird in Teil II sodann die Thematik der objektiv-rationalen Akzeptanz des Glaubens vorbereitet. Dazu ist es vor allem nötig, einen adäquaten Rationalitätsbegriff zu entwickeln. Vf. stellt sich dieser Aufgabe in scharfer Abgrenzung gegenüber einer an Letztbegründungsaxiomen orientierten klassischen Vernunftidee, deren Aporetik er für ausgemacht hält. Die Letztbegründungsidee von Vernunft laufe zwangsläufig auf eine petitio principii hinaus und ende in einem vitiösen Zirkel, da sie die Basis der Vernunft der Objektivität rationaler Diskursverfahren entziehe und dem Subjektivismus apriorische Gewißheit anheim stelle. Was als Letztbegründung ausgegeben werde, sei in Wahrheit irrationaler Dezisionismus, der nicht mehr rationalen Entscheid, sondern nur noch entschiedenes Engagement erlaube.

Um Irrationalismus und blinde Flucht ins Engagement zu vermeiden, plädiert Vf. für eine Transformation von Vernunft in Rationalität, die er als eine Verhaltensdisposition im Sinne einer spezifischen Art und Weise deutet, mit Überzeugungen und Problemen umzugehen. Rationalität ist, kurz gesagt, ein Dispositionsprädikat freier Entscheidungssubjekte und sonach ein eigentümlich menschlich-personales Verhaltenspotential. Entscheidend sei dabei, „daß wir uns unserer Rationalitätsdisposition gegenüber noch einmal frei verhalten können. Weder müssen wir rational sein, noch sind wir es zwangsläufig. Vielmehr können wir über die Realisierung des eigenen Rationalitätspotentials noch einmal frei verfügen ... Rationalität fungiert entsprechend als Appell und normative Idee, an der wir unser Verhalten ausrichten sollen." (S. 130; bei L. kursiv)

Mit der Rationalisierung der Vernunft zu einem Inbegriff formaler Fertigkeiten zum Zwecke methodisch geregelter Problemlösung ist nach Vf. nicht nur einem, wie es heißt, substantialistischen Vernunftkonzept axiomatischer Letztbegründung, sondern mit diesem auch dem Anspruch auf objektive Wissensgewißheit der Abschied gegeben. An dessen Stelle soll die viel bescheidenere, dafür aber realistischere Erwartung treten, „daß das reflexive Aufsuchen und Abwägen aller augenblicklich erhältlichen Argumente schließlich zu einem, wenn nicht irrtumsfreien, so doch intersubjektiv einsichtigen und objektiv verantwortlichen Urteil führt" (S. 6). Was für Vf. sowohl im naturwissenschaftlichen als auch im geisteswissenschaftlichen Bereich zählt und die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft ausmacht, sind nicht zweifelsfreie Gewißheiten, sondern bewährte und zu bewährende Hypothesen, mit denen die pragmatische Strategie einer Optimierung von Problemlösungen verfolgt wird. Dass Rationalität als optimales Problemlösungsverfahren zu werten ist, muß dabei ebenfalls - in Konsequenz gleichsam einer Selbstanwendung des entwickelten Vernunftbegriffs - als ein lediglich hypothetisches, also prinzipiell fallibles Urteil gelten, das aber nach Maßgabe gegebener Erfahrung mit guten Gründen als vorläufig und bis auf weiteres bewährt betrachtet werden dürfe.

Ob es vernünftig ist zu glauben, entscheidet sich nicht zuletzt daran, was man unter Glauben versteht. Dies in Anbetracht der verwirrenden Vielzahl unterschiedlicher Gebrauchsweisen des Glaubensbegriffs zu klären, ist Absicht des Teiles III der Untersuchung. Zwei Grundbedeutungen sind nach Vf. kennzeichnend für den theologischen Begriff des Glaubens: fides qua und fides quae creditur. Glaube ist ein ganzheitliches Vertrauensverhältnis und als solches zugleich ein die Wirklichkeit in ihrer lebensweltlichen Totalität deutendes Überzeugungssystem, das, wie in Teil I klargestellt, auf kognitive Behauptungen nicht verzichten kann. Eine Selbstimmunisierung der Theologie gegenüber rationaler Überprüfung ihrer Annahmen ist daher unmöglich. Denn wer sich auf Gott verläßt, kann das sinnvollerweise nur unter der Voraussetzung tun, für wahr zu halten, dass Gott Gott ist und dass eben dieser Satz eine inhaltlich vertretbare Aussage darstellt. Vertrauen und Kenntnis als die beiden Bedeutungskomponenten des Glaubens lassen sich demnach zwar unterscheiden, niemals aber trennen. Weder unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten, noch in binnentheologischer Perspektive kann mithin das Problem der Rationalität des Glaubens ausgeblendet werden, für dessen Wahrnehmung und Behandlung dem Hypothesenbegriff eine Leitfunktion zugewiesen wird.

Während die Möglichkeit subjektiver Glaubensgewißheit und entsprechend definitiver Glaubensverpflichtung unbestritten und unbestreitbar ist, kann der Glaube objektiv-rational nur hypothetisch vertreten werden. Damit treten nach Vf. fides qua und fides quae keineswegs in ein alternatives Verhältnis zueinander. Es ist seinem Urteil zufolge im Gegenteil so, dass der Glaube in seiner Gestalt als Vertrauensgewißheit wisse, dass er an sich selbst über keine objektive Wissensgewißheit verfüge. Nachgerade jene Selbstrelativierung, welche subjektive Gewißheit, ohne ihre Evidenz zu leugnen, nicht mit einer objektiven Letztbegründungsaxiomatik versehe, sondern auf fallibilitätsgewärtige Weise inhaltlich zu bestimmen bemüht sei, mache die eigentümliche Rationalität des Glaubens aus, welche ihn mit der Rationalität der Wissenschaften nicht nur äußerlich, sondern aufs innigste verbindet.

Um seiner skizzierten Verhältnisbestimmung von Glaube und Rationalität die nötigen Konturen zu verleihen, diskutiert Vf. im Teil IV als dem bei weitem umfangreichsten Part seines Werkes im Verein mit idealtypischen Fallstudien paradigmatische Möglichkeiten, die Frage nach der Vernunft des Glaubens zu beantworten. Die fideistische Alternative, die er radikal bei Kierkegaard, relativ bei Wittgenstein vertreten findet, scheidet dabei von vorneherein aus, weil sie den Glauben vom Vernünftigkeitsnachweis seiner Gewißheit und seiner gewissen Überzeugungen dispensiert und damit nach dem Urteil von Vf. dem reinen Belieben Tür und Tor öffnet. Kann dem Glauben Glaubwürdigkeit attestiert werden, wenn er seine Inhalte der rationalen Überprüfung aussetzt, so stehen für alle theologischen Aussagen, welche als sinnvoll gelten wollen, wissenschaftstheoretische Grundstandards wie Konsistenz, Kohärenz und Sachadäquanz ausnahmslos in Geltung. Ansonsten müßte der Glaube dem Irrationalismus ausgeliefert und zum blinden Wagnis erklärt werden, wie das im Fideismus mehr oder minder offenkundig der Fall sei. Zwar ist auch nach Auffassung des Vf.s für den Glauben sein Wagnis- und Entscheidungscharakter durchaus kennzeichnend. Doch unterscheide sich dieser von Willkür bzw. Illusion nur in dem Maße, als es gelingt, die Glaubensinhalte argumentativ zu vertreten und gegenüber kritischen Einwänden als rational akzeptabel zu bewerten.

Eine häufig begegnende Weise, die ratio fidei zu begründen, ist die pragmatische, welche auf die lebenspraktische Funktion des Glaubens verweist und Religion z. B. als Kontingenzbewältigungspraxis begreift. Blaise Pascal, William James und Karl-Heinz Wuchterl gehören neben Hermann Lübbe und anderen exemplarisch in diesen Zusammenhang. Überzeugend findet Vf. die pragmatische Position freilich nicht, da die Annahme, die objektive Wahrheit des Glaubens könne durch dessen lebenspraktische Bedeutsamkeit begründet werden, unzutreffend sei und faktisch die kognitive Dimension des Glaubens destruiere. Zu vergleichbar inakzeptablen Defiziten führe eine Begründung des Glaubens von subjektiven Präferenzen und individuellen Aprioritätsannahmen her, weil auch sie die Differenz von wahr und falsch egalisiere und vergleichgültige. Gegen John Henry Newman, Franz von Kutschera und analoge Auffassungen wird eingewandt, dass der Glaube seinem Wesen nach objektive Geltungsansprüche erhebe, die allein auf objektiv rationale Weise zu begründen seien.

Was die Formen objektiver Glaubensbegründung anbelangt, so unterscheidet Vf. zwischen der klassisch deduktiven, die er am Beispiel von Leibniz vorstellt, und einer hypothetischen Argumentationsweise, für die Richard Swinburne als derzeit renommiertester Vertreter steht. Während erstere Form, die zwingend schlüssige Beweise zu erbringen sucht, am Selbstwiderspruch der auf Letztbegründung zielenden syllogistischen Beweislogik scheitere, sei letztere anschlußfähig für jene Positionen, welche die im Modus religöser Erfahrung vorgenommenen Wirklichkeitsinterpretationen als rational legitim zu rechtfertigen suchen. Als hervorragende Beispiele für eine aktuelle Strategie, im epistemologischen Gesamtkontext unter Bezug auf eigentümliche religiöse Erfahrungsweisen Argumente für den Glauben zu erheben, werden A. Platinga, N. Wolterstorff und W. Alston sowie John Hick genannt, deren Konzeptionen Vf. trotz aller geäußerten Kritik entscheidende Anregungen für seine eigene Verhältnisbestimmung von Glaube und Rationalität verdankt. Diese ist charakterisiert vom Bemühen um eine Epistemologie religiöser Erfahrungen, aus der sich deren Verläßlichkeitsgrad erkennen und Argumente für die objektive Rationalität des Glaubens erheben lassen.

Um den beanspruchten Ertrag des Arguments aus der religiösen Erfahrung abschließend mit des Vf.s eigenen Worten wiederzugeben: „(1a) Es gibt religiöse Erfahrungen. Menschen, die solche Erfahrungen machen, erleben sie nicht lediglich als psychischen Bewußtseinszustand (innere Erfahrung), sondern glauben, die konkrete Gegenwart Gottes erfahren zu haben (äußere Erfahrung). (1b) Das epistemische Verläßlichkeitsprinzip besagt, daß es, so lange keine positiven Gründe dagegen sprechen, vernünftig ist anzunehmen, daß uns unsere äußeren Erfahrungen nicht grundsätzlich trügen. Auf dieser fundamentalen Ebene ist zwischen perzeptuellen und religiösen Erfahrungen die epistemische Parität anzusetzen, wonach religiösen Erfahrungen dieselbe prima-facie Authentizität einzuräumen ist wie perzeptuellen und für religiöse Erfahrungen zumindst a priori kein strengerer Authentizitätsnachweis gefordert werden kann als für jene. (2) Nun lassen sich keine positiven Gründe ausfindig machen, die direkt gegen die Verläßlichkeitsannahme religiöser Erfahrungen sprechen bzw. sie als sehr unwahrscheinlich erscheinen lassen. (3a) Demzufolge ist es auch rational, religiösen Erfahrungen zu trauen, und erscheint der auf ihnen basierende Glaube bzw. die auf ihnen basierende religiöse Weltsicht und Lebensführung rational akzeptabel. (3b) Mehr noch: Es erscheint rational zu glauben, daß es Gott gibt." (S. 807f.) Ob bzw. inwiefern dieser Schluß überzeugt, wird sich vor allem an der Schlüssigkeit

der im direkten Anschluß an die zitierte Thesenreihe entfalteten kumulativen Gesamtargumentation und ihres Ergebnisses zu erweisen haben. Die Lektüre der entsprechenden Passage (S. 808-831) sei deshalb mit besonderem Nachdruck empfohlen. Doch sei diese Empfehlung sogleich mit dem warnenden Hinweis verbunden, dass sich der Sinn zumal epischer Werke in der Regel nur vom Ganzen her und nicht lediglich von einem der Teile aus erschließt – und sei es auch der Schlußteil.

Gunther Wenz, München

Vassilios Fanaras, Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή. Ἠθικοκοινωνική Προσέγγιση, Thessaloniki: To Palimpsiston-Verlag 2000, 212 S., (ISBN 960-7814-14)

Die Fragen der Bioethik sind hochaktuell und enorm wichtig für viele Bereiche des Wissens: die Medizin und die Biologie erhoffen sich durch die Anwendung der neuen Methoden Fortschritte in der Bekämpfung von unheilbaren Krankheiten, die Rechtswissenschaft strebt die gesetzliche Regelung der neu entstandenen Probleme an und die Geisteswissenschaften, wie etwa die Philosophie und die Soziologie erforschen die möglichen Folgen der neuen Entwicklungen auf das Menschenbild und die daraus entstandenen Auswirkungen auf die Gesellschaft. Die Fragen der Bioethik sind auch für die Theologie sehr wichtig, die aufgerufen wird, sie nach ihren ethischen Kriterien zu beurteilen und Stellung zu beziehen. Das ist auch das ehrgeizige Ziel des zu besprechenden Werkes von Vassilios Fanaras, das unter der Betreuung und Leitung von Prof. Anestis Keselopoulos angefertigt und von der Theologischen Fakultät der Aristoteles Universität von Thessaloniki als Dissertationsschrift angenommen wurde. Der Verfasser untersucht in diesem Werk die wichtigsten Fragen der assistierten Reproduktion, wie der künstlichen Insemination, der In-vitro-Fertilisation und der Leihmutterschaft aus der Sicht der orthodoxen Ethik und gelangt am Ende zu einer persönlichen Stellungnahme.

Das Werk ist in acht Kapitel gegliedert. Im ersten (S. 33–46) zitiert der Verfasser unter der Überschrift „Der menschliche Embryo in der christlichen Tradition" zahlreiche Stellen sowohl des Alten und des Neuen Testaments, als auch kirchenväterlicher Texte, aus denen er die Schlussfolgerung zieht, dass der Embryo seit dem Moment der Befruchtung an als Person angesehen werden muss. Die Beseelungstheorie, welche die westliche Theologie u. a. auch im bioethischen Zusammenhang beschäftigt, wird zwar erwähnt, aber nicht ausführlich behandelt. Im zweiten (S. 47–60) und dritten Kapitel (S. 61-69) geht es hauptsächlich darum, wie das Problem der Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit in der jüdisch-christlichen Tradition erlebt wurde, und inwiefern die Adoption eine vertretbare Lösung wäre. Der Verfasser weist auf die strengen Bedingungen hin, welche der griechische Gesetzgeber zum Schutz des zu adoptierenden Kindes stellt, und vertritt die Meinung, dass ähnliche Bedingungen auch für die In-vitro-Fertilisation gelten sollten. Somit kann es im Interesse des Kindes vorgesehen werden, dass es in einer geeigneten familiären Atmosphäre aufwächst.

Im vierten Kapitel (S. 71-96) werden die Methoden der künstlichen Insemination und der In-vitro-Fertilisation dargestellt und die entsprechende Terminologie erörtert und erklärt, so dass der Leser die notwendigen Kenntnisse erwirbt, um der ethischen

Problematik folgen zu können. Der Vf. legt einen großen Wert auf die Unterscheidung zwischen den homologen und heterologen Methoden, indem er auch die juristischen und sozialen Aspekte des Themas berücksichtigt. Das nächste Kapitel (S. 97-104) ist der Methode der Leihmutterschaft gewidmet. Auch darin gelingt es dem Vf., den Leser mit der Terminologie und der ethischen Problematik vertraut zu machen. Die einzige Besonderheit im Vergleich zum vorangegangenen Kapitel ist die Anführung konkreter Beispiele, welche die Massenmedien beschäftigt haben, so dass oft entstehende Probleme und Schwierigkeiten der Leihmutterschaft veranschaulicht werden.

Im sechsten Kapitel (S. 105-115) befasst sich der Vf. mit den neuen Möglichkeiten der Medizin, welche die Anwendung der In-vitro-Fertilisation eröffnet hat, wie dem Experimentieren an Embryonen, ihrer Selektion durch Verwerfung der schwächeren, den vielfältigen gentechnischen Eingriffen und nicht zuletzt dem Klonen und der Bildung von Mischwesen (Chimären). Seine Absicht ist nicht primär, diese Entwicklungen zu bewerten, sondern eher die Anfälligkeit der Methoden der assistierten Reproduktion für Missbrauch zu bemerken. Interessanter ist das siebte Kapitel (S. 117-147), wo der Vf. die Stellungnahmen von orthodoxen Theologen zu dem Thema zusammenfassend darstellt und kommentiert. Anschließend werden die entsprechenden Stellungnahmen der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche präsentiert, allerdings mit geringerem Erfolg. In diesem Zusammenhang könnte beispielsweise ein Punkt kritisiert werden: Es ist eine Ungenauigkeit, wenn die Rede von der Annahme der homologen künstlichen Befruchtung (S. 140) seitens der Römisch-katholischen Kirche in ihrer Instruktion Donum vitae ist. Dies wird sogar auf der nächsten Seite bestätigt, wo die einschlägigen Paragraphen aus dem Katechismus dieser Kirche zitiert werden.

Im letzten Kapitel (S. 149-163) beurteilt der Vf. die oben genannten Methoden. Zunächst beurteilt er positiv die kinderlosen Paare, die entweder den Willen Gottes mit Glauben annehmen oder Waisenkinder adoptieren. Darüber hinaus ist er der Meinung, dass im Rahmen einer pastoralen Haltung - wie er mehrmals betont - gegenüber dem Problem der Kinderlosigkeit die homologe künstliche Insemination und die homologe In-vitro-Fertilisation geduldet werden können. Als unabdingbare Voraussetzung dafür nennt er den Transfer aller in der Retorte entstandenen Embryonen in den Uterus der Frau, so dass es keine „überzählige Embryonen" geben kann. Im Gegensatz zu den homologen Methoden, in denen er die Verbindung zwischen ehelicher Liebe und Weitergabe des Lebens weiterhin bestehen sieht, lehnt er alle heterologen Methoden als eine eigenartige Form von Ehebruch (ἰδιότυπη μορφή μοιχείας) ab. Auch die Leihmutterschaft wird für ethisch unannehmbar gehalten, da sie, unter anderem, die Aufteilung von Mutter- und Vaterschaft einführt. Den Abschluss bildet ein wertvoller Anhang, in dem alle griechischsprachigen Aufsätze und Berichte aus der Presse zu diesem Thema aufgelistet werden.

Es handelt sich um eine bemerkenswerte Monographie mit übersichtlicher Struktur und ausführlichen Fachinformationen, die einen leichten Einstieg in die ethische Problematik der Methoden der assistierten Reproduktion ermöglichen. Der Vf. zeigt sich als guter Kenner der orthodoxen Bibliographie und liefert einen durchaus zu empfehlenden Beitrag zur orthodoxen Bioethik.

Miltiadis Vanco, München

Chronik

A. Orthodoxe Kirche

I. Panorthodoxe Nachrichten

Interreligiöse Konferenz in Brüssel

Im Dezember 2001 beriefen der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und EU-Präsident **Romano Prodi** in Brüssel ein Treffen von über 100 hohen Vertretern der Christenheit, des Judentums und Islam ein zum Thema: „Der Friede Gottes in der Welt - Zu einem friedlichen Zusammenleben und einer friedlichen Zusammenarbeit unter den drei monotheistischen Religionen: Judentum, Christentum und Islam". Dieses war das erste interreligiöse Treffen seit den tragischen Ereignissen des 11. September 2001 und nahm diese als Zeichen und Anlass, ein systematisches, intensives und verantwortungsvolles Planen und Handeln der Religionen zur Stärkung des Friedens in der Welt zu betreiben. In Übereinstimmung mit den Teilnehmern schlussfolgerte der Ökumenische Patriarch: „Auf der Grundlage unseres Glaubens ist es unmöglich anzunehmen, dass der mitleidvolle, barmherzige und viel-duldende Gott, der nicht den Tod des Sünders will, sondern vielmehr seine Reue, Umkehr und Rettung, all die schrecklichen Ereignisse, welche die Geschichte gramvoll bewahrt und unsere Herzen schmerzvoll beobachten, billigt." In der Gemeinsamen Erklärung vom 20. Dezember 2001 betonen die Teilnehmer gemeinsam, dass der 11. September 2001 nachhaltiges Denken und Handeln in einer kontinuierlichen Begegnung und Verständigung zwischen Menschen verschiedener Religionen und Kulturen verlangt. Damit werden die Vorurteile überwunden und die Wunden der Vergangenheit aufgearbeitet. (*Orthodox Observer* [2002] 6; *Enimerosis neue Folge* 1 [2002] 6-12 und auf S. 9-12 die griechische Übersetzung des englischen Textes der Gemeinsamen Erklärung)

Orthodoxes Museum in Amerika

In Topeka im US-Bundesstaat Kansas wurde das erste orthodoxe christliche Museum eröffnet, welches dem Besucher die Möglichkeit bietet, die Tradition, die Kultur und das kultische Leben der ersten orthodoxen Siedler in den USA, die aus Russland, Griechenland, Serbien und dem Nahen Osten nach Amerika kamen, kennenzulernen. Das Museum, welches in einem renovierten Gebäude aus dem Jahre 1882 untergebracht ist, wurde mit einer Ausstellung russischer Ikonen und anderer Objekte kirchlicher Kunst eröffnet. Nach und nach sollen auch andere Bereiche des orthodoxen Lebens dem Besucher erschlossen werden. Es ist geplant, im zweiten Stock des Museums eine orthodoxe Hauskirche einzurichten. (*Peiraiki Ekklisia* 121 [11/2001] 52)

II. Nachrichten aus den orthodoxen autokephalen Kirchen

1. Ökumenisches Patriarchat

Autonomiebestrebungen der griechisch-orthodoxen Kirche in Amerika

Vom 30. Juni bis 4. Juli 2002 fand in Los Angeles der "Klerus-Laien-Kongress" der griechisch-orthodoxen Kirche in Amerika statt. Mit großer Mehrheit wurde beschlossen, Änderungen an dem „Konzept" des Ökumenischen Patriarchats zu erwirken. Die Entscheidung des ökumenischen Patriarchates, die den bisherigen Autonomiebestrebungen der Erzdiözese nicht nachgegeben hatte, war bereits von Erzbischof **Dimitrios** und den übrigen amerikanischen Bischöfen angenommen worden. Die nun vorgeschlagenen Änderungen betreffen die weitere gemeinsame Beteiligung von Klerus und Laien in der Kirchenverwaltung, die Wahl der Bischöfe und des Erzbischofs durch das amerikanische Erzbistum und schließlich die Notwendigkeit kirchlicher Erfahrung des Erzbischofs in Amerika vor seiner Wahl. Beobachter gehen davon aus, dass der Ökumenische Patriarch im Zuge seiner bisherigen Kirchenpolitik die Forderungen des Kongresses ablehnen wird. (*Ecclesia Report* 176 [17.07.2002])

Für einen fürsorglichen Umgang mit der Umwelt

Zu einer neuen umweltpolitischen Ethik und einem Katalog verbindlicher ökologischer Werte fordert der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** seit 1995 bei den Umweltsymposien auf, welche im Rahmen einer Schifffahrt auf den verschiedenen Meeren und Flüssen Europas (dieses Jahr auf der Adria) stattfinden. Im Bewusstsein der Verantwortung für die künftigen Generationen seien vor allem die Wissenschaft und die Kirchen zu einer engeren Zusammenarbeit als bisher eingeladen. Auf die Adria konkret bezogen heißt dies Vermeidung unnötiger Abwässer, verbesserte Müllbeseitigung und den Schutz der Trinkwasserquellen. Zu den noch wenigen Ergebnissen dieser Vision gesellen sich allerdings besonders auf regionaler Ebene immer mehr Initiativen, die durchaus optimistisch auf das kommende Symposium blicken lassen, das sich mit der Ostsee befassen soll.

Im Rahmen des „schwimmenden Symposiums", welches sich in diesem Jahr der Rettung der Adria widmete, unterzeichneten der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und Papst **Johannes Paul II.** eine „Erklärung zur Bewahrung der Schöpfung", worin sie zur Verantwortung gegenüber der Schöpfung aufrufen. Aus der Sorge über die zeitgenössischen Probleme wie Gewalt, Hunger, Armut, Krankheit und die Gefährdung der natürlichen Ressourcen erwachse für die Christen die Notwendigkeit einer „ökologischen Gewissensbildung", damit die Menschheit gegenüber der Schöpfung eine Haltung der Demut wiedergewinnen möge, die Grenzen menschlichen Wissens einsehe und sich vom Plan Gottes nicht entferne. Die brüderliche Unterzeichnung, welche auch für die christliche Ökumene des dritten Jahrtausends einen Akzent setzt, wurde u.a. vom Präsident des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal **Walter Kasper**, und vom albanischen Erzbischof **Anastasios**, aber auch von islamischer Seite als Moment großer symbolischer Bedeutung bezeichnet. (*KNA-ÖKI* 25 [2002] 3; *FAZ* [19.6.2002]; *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 24)

Zahl der Mönche auf Athos steigend

Der Ethik- und Soziologieprofessor **Georgios Mantzaridis** von der Aristoteles-Universität Thessaloniki berichtet in einer Studie, die Zahl der Mönche auf dem Berg Athos habe sich in den letzten zehn Jahren verdoppelt. Der Berg Athos habe als ein Ort, an dem die orthodoxe patristische und hesychastische Tradition gepflegt wird, auch heute für junge Menschen eine große geistliche Anziehungskraft. (*Anaplasis* 397 [2002] 16; *To Bima* [19.5.2002] A45)

Patriarch Bartholomaios auf Friedensmission im Iran

Mitte Januar 2002 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** den Iran. In Teheran besprach er mit dem iranischen Präsidenten **Mohammad Chatami** und anderen Vertretern aus Religion, Kultur und Politik Möglichkeiten des interreligiösen und -kulturellen Dialogs. In einer Rede am Institut für Internationale und Politische Studien sagte der Patriarch unter anderem: „Unserem christlichen Glauben zufolge stellen der Dialog und das gegenseitige Verständnis gottgefällige Werke und Pflichten eines jeden Menschen dar, welcher Gott liebt. Demzufolge müssen wir alle in gutem Glauben unserem Nächsten mit Aufmerksamkeit, Sympathie und der Bereitschaft, ihn zu verstehen, zuhören und mit ihm wahrheitsgemäß und ehrlich auf eine menschenliebende Weise, ohne Arroganz oder Fanatismus, sprechen, auf dass wir durch den Dialog Vorurteile abbauen und all das, was sonst noch friedliche Zusammenarbeit und Zusammenleben verhindert oder zu spirituellen und materiellen Konflikten und bedauernswertem Blutvergießen und Zerstörung führt, beseitigen." (*Orthodox Observer* [Januar 2002] 6)

Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Thessaloniki

Vom 9. bis 10. Dezember 2001 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** in Thessaloniki an der Eröffnung der Sitzungen des Rates der Diaspora-Griechen teil und zelebrierte die Sonntagsliturgie in der Kirche des Hl. Dimitrios zusammen mit den Erzbischöfen von Athen und ganz Griechenland, **Christodoulos**, und von Tirana und ganz Albanien, **Anastasios**. (*Episkepsis* 603 [31.12.2001] 4-6)

Erste orthodoxe Kirche für Kuba

Am 20. Januar 2002 legte der Erzbischof von Lateinamerika **Athenagoras** in Havanna den Grundstein für die erste orthodoxe Kirche Kubas. Das dem hl. Nikolaus geweihte Gotteshaus wird - Deo volente - in zehn Monaten vollendet sein. Seine feierliche Einweihung soll dann in Anwesenheit von dem Ökumenischen Patriarchen **Bartholomaios I.** und dem kubanischen Staatspräsidenten **Fidel Castro** stattfinden. (*Anaplasis* 397 [2002] 31)

Bartholomaios I. besuchte die Schweiz

Ende Januar 2002 hielt sich der ökumenische Patriarch von Konstantinopel, **Bartholomaios I.**, in der Schweiz auf. Sein Besuch stand ganz im Zeichen des Welt- und Religionsfriedens. In Basel legte er den Grundstein für die neue Kirche der griechisch-orthodoxen Gemeinde. Mit einer feierlichen Liturgie nahm man Abschied von der St. Alban Kirchengemeinde, die den an die 1.000 Griechisch-Orthodoxen im Raum Basel

bisher für ihre Gottesdienste Gastfreundschaft gewährt hatte. An den Feierlichkeiten nahmen Vertreter der Katholischen, Evangelischen und Altkatholischen Kirche in Münchenstein teil. In Chambésy am Genfer See besuchte der Patriarch das Centre Orthodox des Ökumenischen Patriarchats; dort entsteht ein griechisch-orthodoxe Gotteshaus in der Nordwestschweiz, das den Namen „Hagia Sophia" tragen wird. Der eigentliche Hintergrund dieses Besuches war jedoch die Zukunft der 1982 vom Ökumenischen Patriarchat errichteten Metropolie der Schweiz, deren Amtsinhaber nicht nur die Orthodoxen in der Schweiz zu betreuen, sondern zusätzlich eine Reihe gesamtorthodoxer Aufgaben erfüllen soll, wie etwa die Vorbereitung der „Großen Synode", die Herausgabe wissenschaftlicher Werke, die Fortbildung von orthodoxen Theologen in besonderer Zusammenarbeit mit der katholischen Universität Fribourg. Hierbei hilft ihm das Centre Orthodox in Chambésy. Die Schweiz ist heute für das Ökumenische Patriarchat einer der weltweit wichtigsten orthodoxen und ökumenischen Standorte. (*KNA-ÖKI* 5 [29.01.2002] 2)

Ökumenischer Patriarch auf Besuch in Amerika

Vom 4. bis 10. März 2002 hielt sich der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** anlässlich des 80-jährigen Jubiläums der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Amerika zu einem Kurzbesuch in den USA auf. Er traf sich mit Präsident **Bush** und dem amerikanischen Außenminister **Colin Powell** zu Unterredungen. Schwerpunkt der Gespräche war die Wiedereröffnung der Theologischen Hochschule auf Chalki, die weiterhin vom türkischen Staat verzögert wird. Darüber hinaus wurden aber auch die Lage im Nahen Osten und Fragen der Religionsfreiheit und der Menschenrechte erörtert. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2002] 7)

Patriarch Bartholomaios erhält Sophie-Preis

Der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** wurde am 12. Juni 2002 in Oslo für sein geistliches und praktisches ökumenisches Beispiel im Dialog zwischen Glauben und Umwelt mit dem norwegischen Sophie-Preis 2002 ausgezeichnet. Der Patriarch hat es sich zur Lebensaufgabe gemacht, sowohl auf Rechte als auch auf Pflichten zum Schutz der Schöpfung hinzuweisen und kritisiert vor allem das Konsumdenken in der Ersten Welt und den Mangel an Gerechtigkeit, worin er einen der Hauptgründe für die Ungleichheit in den Entwicklungsländern sieht. (*ÖRK-Nachrichten* 8 [05.2002] 2; *Anaplasis* 399 [2002] 94)

Metropolit Ioannis Zizioulas Vorsitzender der Akademie von Athen

Zum ersten Mal seit ihrer Gründung im Jahre 1926 hat die Akademie der Wissenschaften von Athen einen Kleriker, den Akademiker und Metropoliten von Pergamon (Ökumenisches Patriarchat), **Ioannis Zizioulas**, zum Vorsitzenden für das Jahr 2002 gewählt. Der 1931 in Kozani/Griechenland geborene Metropolit studierte in Athen, Bossey und Harvard und lehrte unter anderem in Glasgow und Thessaloniki. In seiner Antrittsrede sagte er, er wolle sich für die Themen Bioethik und Umweltschutz einsetzen, welche für die Zukunft von vorrangiger Bedeutung sind. (*Anaplasis* 397 [2002] 25; *Ekklesia* 88 [2/2002] 109)

Unterschriftenliste zu Gunsten der Hochschule in Chalki

Mit Hilfe einer elektronischen Unterschriftenliste soll der Forderung Nachdruck verliehen werden, die für die Ausbildung der Theologen des Ökumenischen Patriarchats lebenswichtige Hochschule in Chalki wieder zu eröffnen. Unter der URL http://www.greece.org/Themis-/Halki/ kann sich jeder, der die Wiedereröffnung der Hochschule unterstützen will, eintragen. (*Hermeneia* 18 [Juli 2002] 57)

Live-Verbindung mit Konstantinopel im Internet

Die makedonische Nachrichtenagentur, Thessaloniki, hat in Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Patriarchat und mit Unterstützung von Sponsoren eine Webseite (www.mpa.gr) geschaffen, auf der Zeremonien und Veranstaltungen aus der Kathedrale des Heiligen Georgios in Konstantinopel sowie Meldungen des Ökumenischen Patriarchats direkt verfolgt werden können. (*KNA-ÖKI* 15 [9.4.2002] 7)

2. Patriarchat von Alexandrien

Jubiläum der orthodoxen Kirche in Ghana

Vom 31. Januar bis 3. Februar 2002 wurde im Bistum von Ghana das 20jährige Jubiläum der Orthodoxie in diesem westafrikanischen Land gefeiert. Umrahmt wurden die Feierlichkeiten durch Aktivitäten von Jugend- und Frauengruppen sowie verschiedener Chöre. (*Christianiki* 632 [2002] 5)

Afrikanische Orthodoxie im Aufschwung

Am 24. März 2002, dem Sonntag der Orthodoxie, feierte Metropolit **Panteleimon** von Ghana die erste orthodoxe Liturgie in der Geschichte des westafrikanischen Landes an der Elfenbeinküste. Mangels einer orthodoxen Kirche wurde der Gottesdienst wie in der Urkirche im Privathaus eines orthodoxen Gläubigen zelebriert, welcher auch bald zum Priester geweiht werden soll. (*Orthodoxie Aktuell* 4 [2002] 13)

Besuch des Patriarchen von Alexandrien in Serbien

Vom 9. bis 16. Mai 2002 besuchte der Patriarch von Alexandrien **Petros VI.** Serbien. Der Patriarch zelebrierte die Göttliche Liturgie in der Kirche der Allenheiligen Erzengel zusammen mit dem Patriarchen von Serbien **Pavle**. Im Rahmen seines Besuchs ist der Patriarch auch mit dem Erstminister Serbiens **Vojislav Milovanovic** sowie mit dem griechischen Premierminister **Simitis** und den Außenminister **G. Papandreou** zusammengetroffen, die in der gleichen Zeit offiziell Serbien besuchten. (*Pantainos* 45 [2002] 199-234)

3. Patriarchat von Antiochien

Hilfsbischof des Antiochenischen Patriarchats für Deutschland

Anfang Mai 2002 machte Bischof **Niphon** (Saikal), welcher von nun an den 77-jährigen Metropoliten **Gabriel** (Saliby) von West- und Mitteleuropa (Patriarchat von Antiochien) in Deutschland vertreten wird, seinen Antrittsbesuch in Deutschland. Nach den Treffen mit Metropolit **Augoustinos** von Deutschland als Vertreter des

Ökumenischen Patriarchates und Erzbischof **Feofan** vom Moskauer Patriarchat folgte der Besuch von Gemeinden der antiochenischen Kirche in Kassel, Hamburg, Wiesbaden, Butzbach und Köln. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2002] 12)

Besuch des Vertreters des Moskauer Patriarchen beim Patriarchen von Antiochien

Am 24. Mai 2002 wurde in der zum Patriarchat von Antiochien gehörigen temporären orthodoxen Kapelle von Bahrain zum ersten Mal in der Geschichte die Göttliche Liturgie in slawischer Sprache gefeiert. Anlass dazu war der Besuch des Vertreters des Moskauer Patriarchen beim Patriarchen von Antiochien, des Archimandriten **Aleksandr** (Elisov), im Fürstentum Bahrain, wo inzwischen auch eine kleine russische Kolonie von Diplomaten, Kaufleuten und ihren Familien lebt. Bereits vorher hatte Archimandrit Aleksandr am 10. Mai auch die syrische Stadt Aleppo besucht und dort auch Gottesdienste gehalten. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 25)

4. Patriarchat von Jerusalem

Fest der hl. Katharina auf dem Sinai

Vom 6. bis 8. Dezember 2001 besuchte der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** auf Einladung des Erzbischofs von Sinai, Faran und Raitho, **Damianos**, die Halbinsel Sinai anläßlich des Patronatsfestes der hl. Katharina. Er zelebrierte die Göttliche Liturgie zum Fest, besuchte das Metochion in Raitho und das Frauenkloster des Propheten Moses in der Wüste Faran. Mit ihm waren zugegen der Patriarch von Alexandrien **Petros** sowie Erzbischof **Aristarchos** (Peristeris) von Konstantia als Vertreter des Patriarchen von Jerusalem, um der Patronin des Sinai eine besondere Ehre zu erweisen. Am selben Tag wurde die neue Sakristei des Hl.-Katharina-Klosters eingeweiht; sie birgt unter den rund 120 Ausstellungsstücken aus dem Klosterschatz eine Reihe von Kostbarkeiten, wie etwa den Erlaß des Propheten Mohammed, in dem er im Jahre 623 die Privilegien des Klosters garantiert. (*Peiraiki Ekklisia* [12/2001] 55; *Hermeneia* 18 [März 2002] 56)

Tauziehen um Anerkennung von Patriarch Irinaios

Mitte April 2002 erkannte die israelische Regierung den am 13. August 2001 gewählten Patriarchen von Jerusalem **Irinaios** offiziel an, nachdem sie anfänglich Vorbehalte gegen dessen Wahl geltend gemacht hatte. Diese Entscheidung wurde jedoch eine Woche später im Kabinett blockiert. Auf die Intervention des griechischen Außenministers **G. Papandreou** hin hat nun Premier **Ariel Sharon** die baldige Anerkennung versprochen. - Grund der Spannungen sind die Grundstücke und Ländereien des Patriarchats und seiner Gemeinden, welche der israelische Staat unter Druckanwendung zur Pacht oder Verkauf zu seinen Gunsten beansprucht. (*KNA-ÖKI* 17 [23.4.2002] 16; Berichte von *CWNews*)

5. Patriarchat von Russland

Beziehungen zwischen Moskau und dem Vatikan am Ende?

Die Beziehungen der russischen orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche sind seit längerer Zeit nicht die besten. Das Wiederaufleben der unierten Kirche in der

Ukraine und die Papstreise dorthin haben mit dazu geführt, dass der Wunsch des Papstes, Russland zu besuchen, bislang von Moskau abgelehnt wurde.

Die Erhebung der bisherigen römisch-katholischen Administraturen in Russland zu Bistümern am 11. Februar 2002 hat die bestehenden Spannungen verschärft. Obwohl Rom die neuen Bistümern nicht, wie sonst üblich, nach Städten benannt hat, sondern nach Heiligen, haben Patriarch und Synode in Moskau auf das schärfste gegen diese Aktionen protestiert und sie als Proselytismus bezeichnet. In den Erklärungen der orthodoxen Kirche in Russland vom 12. Februar 2002 gab es Proteste und die Androhung des Endes aller Beziehungen. Das Außenministerium Russlands gab ein Statement gegen diese römische Entscheidung heraus. Während Rom darauf beharrte, dass lediglich „die Organisationsstruktur in Übereinstimmung mit dem einheitlichen Standard des katholischen Rechtes der Römisch-katholischen Kirche" gebracht wurde, betrachtete Moskau „den Schritt als unfreundlich und die Perspektiven einer Verbesserung der Beziehung zwischen unseren beiden Kirchen unterminierend". Metropolit **Kyrill**, Leiter des Kirchlichen Außenamtes, verschärfte diese Stellungnahme: „Neben unseren verbalen Protesten werden wir Maßnahmen ergreifen, um unsere Kontakte zur Römisch-katholischen Kirche auf der Ebene der russischen orthodoxen Kirche und des Vatikan abzubrechen".

Während mittlerweile Pressesprecher des Vatikans und Moskaus die Bistümer der jeweils eigenen Kirche, die auf dem Gebiet der jeweils anderen Kirche liegen, gegen einander aufrechnen, betonte Kardinal **Walter Kasper**, es handele sich bei der Bistumserhebung um einen rein administrativen Vorgang zur Normalisierung der Verhältnisse für die weit zerstreuten katholischen Christen in Russland; ähnliche Strukturen, welche von der Römisch-katholischen Kirche gutgeheißen und unterstützt würden, hätte ja auch die Orthodoxe Kirche im Westen. Es sei weder die Politik der Orthodoxen noch der Römisch-katholischen Kirche, Gläubige abzuwerben, dieses und ähnliche Probleme würden auf beiden Seiten von Eiferern hervorgerufen und entsprächen nicht dem ökumenischen Geist. Jedenfalls wolle die Römisch-katholische Kirche trotz der Gesprächsverweigerung des russischen Patriarchats die ökumenischen Bemühungen fortsetzen - auf der Ebene von Pfarreien, Diözesen, von Orden und Klöstern, auf akademischer Ebene, aber auch durch die katholischen Hilfswerke wie „Kirche in Not" oder „Renovabis".

Trotz dieser Schwierigkeiten ist Patriarch **Aleksij II.** von Moskau und ganz Russland zu einem Treffen mit Papst **Johannes Paul II.** grundsätzlich bereit. Eine solche Begegnung könnte dazu dienen, das Problem der katholischen Diözesen in Russland, die Proselytismusfrage und die divergierenden Ansichten in Bezug auf den Kirchenbesitz in der Westukraine zu erörtern. In allen Punkten seien tragfähige und dauerhafte Lösungen erforderlich. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 7ff.; *SZ* 97 [26.4.2002] 8; *KNA-ÖKI* 10 [5.3.2002] 6 ff.; 9 [26.2.2002] 4; 29[16.07. 2002] 1; 17 [2002]1)

Statistik der Kirchen in der Ukraine

Nach einer Statistik vom 1. Januar 2001 hat sich das Bild der konfessionellen Landschaft der Ukraine nicht wesentlich verändert. Die orthodoxe Kirche der Ukraine, Exarchat des Moskauer Patriarchats, vereinigt 9049 der orthodoxen Gemeinden des Landes, während die schismatischen Kirchen des „Kiever Patriarchats" 2781 und die „Autokephale Ukrainische Orthodoxe Kirche" 1015 Gemeinden zählen. Die Vertei-

lung der Priester ist in diesem Zusammenhang 7509:2182:628, die der Klöster 122:22:1. Die mit Rom Unierten haben 3317 Gemeinden, 2777 Kirchen (sowie 305 im Bau), 1872 Priestern und 79 Klöster vorwiegend in der Westukraine. Die Römisch-katholische Kirche gliedert sich in 807 Gemeinden mit 431 Priestern und 713 Kirchen (sowie 74 im Bau). Protestantische und freikirchliche Gemeinden sind zahlreich, doch fast alle (außer Baptisten und Pfingstlern) von minimaler Größe. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2002] 7)

Umfrage zur Religionszugehörigkeit und Gebetspraxis

Einer neuen repräsentativen Umfrage zufolge bekennen sich 56% der Bevölkerung der Russischen Föderation zur Orthodoxie, 3% gehören anderen christlichen Bekenntnissen an, 5% sind Muslime und 1% anderer Religion, während immer noch jeder Dritte entweder nicht antworten kann oder sich offen als Atheist bezeichnet. Im Blick auf die religiöse Praxis sind die Ergebnisse besorgniserregend: nur 65% waren jemals in einer Kirche, lediglich 6% besuchen diese mehr als einmal im Monat und 49% beten überhaupt niemals, wobei die Frauen im allgemeinen besser abschneiden. 8% der Befragten beten mit Hilfe erlernter kirchlicher Gebete, 11% kombinieren kirchliche und eigene Gebete und 22% verwenden lediglich eigene Gebete. Der Prozentsatz betender Bewohner Russlands ist in allen Schichten der Bevölkerung gleich. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 12)

Furcht vor dem Antichristen

Im Januar/Februar 2002 fanden in Moskau neue Demonstrationen orthodoxer Gruppierungen gegen die „Zahl der Bestie" (gemeint ist die Zahl der 666 der Offenbarung bzw. das System der elektronischen Codes und elektronische Ausweise) statt. Die Teilnehmer, vorwiegend Altgläubige und Mitglieder der Auslandskirche, stehen damit im Gegensatz zur russischen orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, welche in diesem Kontext von „Zahlenmagie" sprach. (*Internet*)

Christlich-buddhistischer Dialog in Russland

Im Februar 2002 trafen sich Patriarch **Aleksij II.** und der **Khambo Lama**, das spirituelle Oberhaupt der Buddhisten in der Mongolei, zu einer Unterredung. Dabei ging es vor allem um die Bedeutung des „religiösen Faktors in den internationalen Beziehungen" und die Notwendigkeit, die Zusammenarbeit zwischen den traditionellen Religionen „angesichts der doppelten Herausforderung durch Globalisierung und Terrorismus" fortzuführen. (*Der christliche Osten* 57 [2002] 60)

Ferapont - Kloster von der UNESCO zum Weltkulturdenkmal erklärt

Anfang Februar 2002 wurde das gesamte Architektur-Ensemble des Ferapont-Maria-Geburts-Klosters am Weißen See von der UNESCO offiziell in die Reihe der Weltkulturdenkmäler als das einzige fast unveränderte architektonische Ensemble aus dem 14. Jahrhundert aufgenommen. Es ist damit das 18. Kulturdenkmal dieses Ranges in Russland. Die einzigartigen Fresken des bedeutenden Malers Dionisij aus dem 16. Jahrhundert in der Hauptkirche des Klosters waren dabei u.a. ein Grund für die Einstufung. Das Kloster spielte eine wichtige Rolle in der Kirchengeschichte Russlands als Zentrum des geistlichen Lebens im russischen Norden, später in den Jahren 1666

bis 1677 als Verbannungsort des abgesetzten Patriarchen Nikon; im Jahre 1798 wurde das Kloster auf eine Pfarrkirche reduziert und nach dem bolschewistischen Oktobersturz zu einem Museum umfunktioniert. Das Kloster bleibt auch heute Museum, weil laut Experten Gottesdienste die Bewahrung der Fresken unmöglich machen würden. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 13)

Deutschsprachige Kirchengemeinde in Berlin

Am 14. Mai 2002 wurde mit dem Segen von Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland die Gründungsversammlung für eine deutschsprachige Kirchengemeinde innerhalb der russischen orthodoxen Kirche in der Bundeshauptstadt abgehalten. Unter dem Ehrenvorsitz des Dekans für den Kirchenkreis Ost, Erzpriester **Georgij Antonjuk**, diente die erste Versammlung der deutschsprachigen orthodoxen Christen, die mit einem Bittgebet in der Hll. Konstantin und Helena Kirche in Berlin-Tegel begonnen hatte, vor allem als Weichenstellung für die noch zu etablierende Gemeinde. Bereits zu Ostern feierten Priestermönch **Hannah Hajkal** und Priester **Michail Rahr** in der Hl.-Georgs-Gemeinde der Antiochenischen Kirche in Berlin-Zehlendorf einen Gottesdienst in deutscher Sprache. (*Stimme der Orthodoxie* 2 [2002] 9; *Hermeneia* 18 [Juli 2002] 61)

Dem Ersthierarchen der russischen Altgläubigen wird der Titel eines Patriarchen verliehen

Die Hierarchie der schismatischen Kirche der Altgläubigen von Novozybkov hat ihrem Ersthierarchen, dem bisherigen Erzbischof von Novozybkov, Moskau und ganz Russland den Titel eines Patriarchen verliehen. Damit ist der seit 1996 diese Kirche leitende **Aristarch** (Kalinin) der erste eigene altgläubige Patriarch von Moskau seit der Kirchenspaltung. Im 17. Jahrhundert hatten sich die Gegner der kirchlichen Reformen des Moskauer Patriarchen Nikon in eigenen Gemeinden konstituiert. Da keiner der Bischöfe zur Bewegung der Altgläubigen gehörte, mussten sie teilweise auf das Priestertum verzichten. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts erlangten sie von einem suspedierten griechischen Bischof wieder eine Hierarchie. Die Gruppe von Novozybkov, wurde in den 20en Jahren des vorigen Jahrhunderts gebildet und gilt als kompromissloseste Richtung der priesterlichen Altgläubigen. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 27)

Orthodoxer Friedhof in Deutschland geweiht

Am 22. Juni 2002, dem Totengedenksamstag vor Pfingsten, wurde erstmals seit mehr als 100 Jahren wieder ein orthodoxer Friedhof in Deutschland geweiht. Es handelt sich um eine Abteilung des Stoffelner Friedhofs in Düsseldorf, auf dem 600 Gräber für orthodoxe Christen reserviert sind. Den Gottesdienst zu diesem Anlass feierte der Ständige Vertreter der russischen orthodoxen Kirche in Deutschland, Erzbischof **Longin** (Talypin) von Klin, gemeinsam mit Geistlichen der griechischen, russischen, serbischen, rumänischen und deutschsprachigen Gemeinde der nordrhein-westfälischen Landeshauptstadt. Erzpriester **Peter Sonntag**, Sprecher des Gemeindeverbandes der orthodoxen Gemeinden der Kommission der Orthodoxen Kirche in Düsseldorf, erklärte, dass immer mehr aus dem Ausland stammende orthodoxe Christen in Deutschland begraben werden. Allein in Düsseldorf, wo große griechische, ser-

bische und russische Gemeinden existieren, gab es 2001 mehr als 70 Bestattungen. (*Hermeneia* 18 [Juli 2002] 61)

6. Patriarchat von Serbien

Spannung zwischen Patriarchat von Serbien und Kirche von FYROM (Skopje) dauert an

Die Kirche von der Früheren Yugoschlawischen Republik von Makedonien (FYROM, Skopje), die ihre Anerkennung als autokephale Kirche anstrebt, sich vom Patriarchat von Serbien verselbstständigt hat und seitens anderer Kirchen als schismatisch angesehen wird, hat den Vorschlag des Metropoliten von Veles, **Johannes**, abgelehnt, den Status der Autonomie in Bezug auf das Patriarchat von Serbien anzustreben, wie es für das Patriarchat akzeptabel wäre. Der Metropolit ging sogar so weit, dass er seine Metropolie bereits als Teil des Patriarchats von Serbien proklamierte, worauf er von der Synode der schismatischen Kirche zur Rede gestellt wurde und schließlich am 7. Juli 2002 seines Amtes enthoben wurde, wobei diese Entscheidung durch die staatliche Polizei in die Tat umgesetzt wurde. Der Kirche von FYROM (Skopje) wird deshalb nun vorgeworfen, mit dem Staat zu kollaborieren, ja von ihm abhängig zu sein und die Verhandlungen mit dem Patriarchat von Serbien zu gefährden. (*Christianiki* 639 [11.07.02] 1)

Serbischer Patriarch zu Gesprächen in Moskau

Vom 20. bis 23. Januar 2002 weilte Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien auf Einladung des russischen Patriarchen **Aleksij II.** in Moskau. Die Kirchenoberhäupter berieten, wie die Einheit der Orthodoxie gestärkt werden könnte. Abspaltungen innerhalb der Orthodoxen Kirche, wie sie beispielsweise in der Ukraine und in FYROM zu beobachten sind, sollen verhindert werden. Man kam darüber überein, einen Besuch Papst **Johannes Paul II.** in Jugoslawien im Hinblick auf die Lage der aus dem Kosovo vertriebenen Serben für verfrüht zu halten. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 16)

Die serbische heilige Synode appelliert an den Papst

Am 21. Februar 2002 bezeichnete die serbische Bischofssynode in einer ausführlichen Stellungnahme an Papst **Johannes Paul II.** die Errichtung von vier katholischen Bistümern in Russland als „einen gewaltigen Fehler". Die orthodoxe Kirche in Serbien sehe darin den Versuch, eine Parallelstruktur zum autochthonen Moskauer Patriarchat aufzubauen und fordere den Papst auf, seine „Entscheidung noch einmal zu überdenken, damit wir auf die frühere Ebene der Beziehungen zwischen Ihrer Kirche und der orthodoxen Kirche in Russland zurückfinden können". Ebenfalls kritisiert wurden die Ausdehnung der unierten Kirche jenseits der von der Geschichte gezogenen Grenzen und ihr Anspruch, „sich als Modell der kommenden christlichen Einheit zwischen Ost und West zu präsentieren". (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2002] 12f.)

Ökumenische Zeichen

Anfang Juni 2002 empfing Patriarch **Pavle** von Belgrad und ganz Serbien den Präsidenten des Vatikanischen Rates für die Einheit der Christen, Kardinal **Walter Kas-**

per, zu einem fünftägigen Besuch in Belgrad. Bischof **Lavrentije** von Sabac-Valjevo sprach in diesem Kontext von der Orthodoxen und der Römisch-katholischen Kirche als den zwei Lungenflügeln Europas, welche beide notwendig seien, um das Leben Europas zu sichern. Auch die EU müsse die christliche Dimension des Kontinents verstärkt wahrnehmen und vermeiden, dass die Kirchen an den Rand der Gesellschaft gedrängt würden. Die Kirchen könnten viel voneinander lernen, wie z. B. die Orthodoxe Kirche „die praktische Anwendung des Evangeliums im humanitären Bereich". (*KNA-ÖKI* 20/21 [14.5. 2002] 1)

Weiteres Leid auf dem Kosovo und in FYROM

Seit dem Jahreswechsel kam es auf dem Kosovo und in FYROM verstärkt zu Gewalttaten. Mehrere KFOR-Soldaten, die kirchliche Einrichtungen bewachten, wurden beschossen und getötet, und vor allem zum Bairam-Fest und am Ende des Ramadan kam es zu einer regelrechten Serie von Brandstiftungen an Kirchen und Klöstern, allerdings auch an Moscheen und Derwisch-Konventen. In den meisten Fällen folgte der Brandstiftung die Plünderung der beweglichen Kunst- und Wertgegenstände. Hingegen sind die wertvollen Klosterbibliotheken mit slawischen und griechischen Handschriften aus Ignoranz der Plünderer zumeist den Flammen zum Opfer gefallen. Insgesamt sind seit der Ankunft der NATO-Truppen im Juni 1999 nach Angaben der orthodoxen Kirche in Serbien 108 Kirchen auf dem Kosovo zerstört oder geplündert worden. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 11)

Sondersteuer für die Kirche des hl. Sava

Die Regierung Serbiens beabsichtigt, die Fertigstellung der Kirche des hl. Sava in Belgrad durch eine allgemeine Steuer zu finanzieren. Die erforderlichen Geldmengen sollen durch indirekte Steuern, d. h. durch die Erhöhung des Briefmarkenpreises um 20%, aufgebracht werden. Bisher sind keine Protestaktionen seitens der Steuerzahler angekündigt worden. Der Bau der Kirche des hl. Sava wurde 1936 von **Alexander Karageorgević** begonnen. Nach dem Zweiten Weltkrieg ruhten die Arbeiten an dem Bauwerk. Nach 1989, gelang es **Slobodan Milosević,** mit Unterstützung der serbischen Kirche den Rohbau fertigzustellen. (*I Kathimerini* 101 [31.05.2002])

7. Patriarchat von Rumänien

Erste Pfarrei in Rheinland-Pfalz errichtet

Am 3. März 2002 wurde in Koblenz die erste Pfarrei der rumänischen orthodoxen Kirche in Rheinland-Pfalz errichtet, die das Patrozinium „Erscheinung des Herrn - Epiphanie" erhielt. Metropolit **Serafim** (Joanta) feierte die bischöfliche Liturgie und weihte den Theologen **Sinicâ Florea**, der am 9. Dezember 2001 in Offenbach die Diakonsweihe empfangen hatte, zum Priester der Gemeinde in Koblenz-Goldgrube. (*Hermeneia* 18 [Juli 2002] 57-58)

8. Patriarchat von Bulgarien

V. Allgemeines Konzil der bulgarischen orthodoxen Kirche

Am 17. Dezember 2001 fand im Theologischen Seminar in Sofia das V. Konzil der Bulgarischen Orthodoxen Kirche statt, an dem 106 Delegierte aus den verschiedenen Diözesen teilnahmen. Patriarch **Maksim** gab seiner Hoffnung Ausdruck, die Zusammenarbeit mit der jetzigen Staatsgewalt unter dem früheren König von Bulgarien **Simeon** werde leichter und fruchtbarer sein als mit der ehemaligen Regierung. Es wurden verschiedene anstehende Diözesanangelegenheiten geregelt und in einem abschließenden Aufruf das bulgarische Volk dazu aufgefordert, im orthodoxen Glauben fest zu stehen und mehr missionarischen Eifer zu zeigen. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2002] 7)

Besuch des Papstes in Bulgarien

Vom 23. bis 25. Mai 2002 besuchte Papst **Johannes Paul II.** Bulgarien. Patriarch **Maksim** von Sofia und ganz Bulgarien bereitete dem Gast einen feierlichen, doch eher reservierten Empfang vor der Aleksander-Nevski-Kathedrale in Sofia; herzlich wurde der Papst hingegen im Rila-Kloster empfangen. Neben ökumenischen Kontakten zu den orthodoxen Glaubensbrüdern, einem Besuch bei der Synode der orthodoxen Kirche Bulgariens und einem Pastoralbesuch bei der katholischen Minderheit des Landes kam es auch zu einer interreligiösen Begegnung mit Muslimen; schließlich traf sich der Papst mit dem bulgarischen Präsidenten, mit dem Mufti der Muslime und verschiedenen Persönlichkeiten des kulturellen Lebens in Bulgarien. Der Papst betonte während seines Besuches mehrfach die Notwendigkeit eines „fortschreitenden Wachsens in der kirchlichen Gemeinschaft"; denn nicht nur Christus habe eine einzige Kirche gestiftet und gewollt, sondern auch „ganz Europa, der Westen und der Osten, erwarten den gemeinsamen Einsatz der Katholiken und der Orthodoxen bei der Verteidigung von Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechten und der Kultur des Lebens". Besonders zum Fest der Slawenapostel Kyrill und Methodios fand Johannes Paul II. Worte der Annäherung an die Orthodoxie. Die heiligen Brüder, welche vom Ökumenischen Patriarchen seinerzeit ausgesendet worden waren, um den slawischen Völkern das Evangelium in der eigenen Sprache zu predigen, könnten unter anderen durch ihre Bibelübersetzung als „Väter der slawischen Kultur" angesehen werden. Kultur und Glaube seien demnach nicht unvereinbar, sondern verhielten sich zueinander wie die Frucht zum Baum. Gerade in der heutigen Zeit könnte Europa daraus lernen und seine tiefste Identität in seiner christlichen Prägung wiederfinden. Was die Trennung der Kirchen betrifft, hob der Papst hervor, so sei es tröstlich, dass die Entfremdung zwischen Katholiken und Orthodoxen niemals die Sehnsucht ausgelöscht hätte, die volle Kirchengemeinschaft wiederherzustellen. Die Vielfalt der Bräuche und Riten sei in diesem Sinn kein Hindernis, sondern trage zur Schönheit der Kirche wesentlich bei. - Als bei einem katholischen Gottesdienst in Plovdiv, in dessen Verlauf drei bulgarische Märtyrerpriester selig gesprochen wurden, der orthodoxe Metropolit **Arsenij** erschien, bezeichnete der Papst dies als „Vorgeschmack der Freude der vollen Einheit, wenn es uns geschenkt sein wird, gemeinsam die Eucharistie zu feiern". - Eine sehr positive Reaktion rief bei den Bulgaren die Erklärung des Papstes hervor, er habe nie an eine angebliche Verwicklung Bulgariens in das Papstattentat von 1981 geglaubt. -

In Bulgarien gehören 96 % der Christen der Orthodoxen und 2 % der Katholischen Kirche an, während die Protestanten verschiedener Denominationen die restlichen 2% stellen. (*KNA-ÖKI* 22 [28.5.2002] 1 und 23 [4.6.2002] 3; *Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 19; 1 [2002] 13 und aufgrund von Berichten der *CWNews*)

Kirchlicher Widerstand in Bulgarien geehrt

Die Jerusalemer Schoa-Gedenkstätte „Yad-Vashem" hat die bulgarischen Metropoliten **Stefan** (Georgiev) und **Kirill** (Markov) posthum für ihre Verdienste um die Rettung verfolgter Juden im II. Weltkrieg mit dem Titel „Gerechte unter den Völkern" ausgezeichnet. Auf ihre Initiative hin hatte am 2. April 1943 die Vollversammlung der Heiligen Synode der orthodoxen Kirche in Bulgarien in einem Protestschreiben an die Regierung des Landes die Unverbrüchlichkeit der Menschen- und Staatsbürgerrechte der Juden Bulgariens und die Unvereinbarkeit ihrer Verfolgung mit der christlichen Ethik festgestellt und es erreicht, die Judenverfolgung in Bulgarien auf die unumgängliche Kennzeichnung und einige Einschränkungen zu begrenzen. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 10)

9. Kirche von Zypern

Unstimmigkeiten in der Verwaltung

Die mehr als einjährige Abwesenheit des Erzbischofs von Zypern **Chrysostomos II.** von der Kirchenverwaltung aufgrund einer schweren Krankheit hat dazu geführt, dass bezüglich des Grundbesitzes und Vermögens der Kirche Unregelmäßigkeiten auftraten. Aus diesem Grund wurden jetzt eine Reihe von Maßnahmen erörtert und eine dreiköpfige Kommission eingesetzt, welche die finanziellen Angelegenheiten von nun an regeln soll. Die Überwindung der Krise ist auch wichtig im Hinblick auf die baldigen Präsidentschaftswahlen im Land und die gerade andauernden Gespräche um die Integration des Landes in die EU. (*KNA-ÖKI* 27 [2.07.2002] 2)

Türkisch-zypriotische Behörden genehmigen Bau einer Villa auf dem Grund christlichen Friedhofs

Den türkisch-zypriotischen Behörden und dem Führer **Denktas** wird seitens des Metropoliten von Kyrinia, **Pavlos**, Friedhofsschändung vorgeworfen, denn, wie die türkischen Zeitungen „Afrika" und „Yenin Duzen" am 30. Mai 2002 berichteten, wurden im Friedhof des Hl. Mamas, der zur Pfarrei Apostel Lukas in den besetzten Gebieten gehörte, die Gräber zerstört, die Leichenüberreste ausgegraben und das gesamte Gebiet dem Erdboden gleichgemacht, um eine Villa genau an diesem Ort zu bauen. Der Metropolit beruft sich auf den international anerkannten Grundsatz der Heiligkeit von Grabstätten und charakterisiert jede Schändungshandlung als barbarische strafwürdige Tat, die von Mangel an Zivilisation zeuge. Er wirft den türkisch-zypriotischen Behörden auch vor, die griechische und die christliche Vergangenheit des Landes leugnen und austilgen zu wollen, wobei er auch an die UNO, die UNESCO und alle internationalen Gremien appelliert. (*Christianiki* 637 [13. 06.02] 6)

10. Kirche von Griechenland

Erzbischof von Athen nimmt Papsteinladung nicht an

Die Heilige Synode der Kirche von Griechenland hat einen Rom-Besuch des Athener Erzbischofs **Christodoulos** als „verfrüht" bezeichnet. Er selbst hat sich dieser Entscheidung gebeugt, obwohl er persönlich gern der Einladung von Papst **Johannes Paul II.** gefolgt wäre. Der Papst hatte im Vorjahr bei seinem Athen-Besuch auf den Spuren des Apostels Paulus durch seine Vergebungsbitte für alle von Katholiken den Orthodoxen zugefügten Verletzungen die Herzen der Griechen gewonnen. Das Klima zwischen der Orthodoxen Kirche in Griechenland und der Römisch-katholischen Kirche verbesserte sich infolge des Papstbesuches wesentlich. (*KNA-ÖKI* 4 [22.01.2002] 2)

Feuerbestattung in Griechenland

Zahlreiche Abgeordnete des griechischen Parlaments aus unterschiedlichen Parteien haben das Thema Feuerbestattung in Griechenland mit einem entsprechenden Gesetzesentwurf auf die Tagesordnung gesetzt. Gegen die Einwände der Kirche Griechenlands, welche auf die Tradition und die Lehre der Kirche bezüglich des Todes und der Erdbestattung hinweist, machen die Parlamentarier geltend, Griechenland sei als Mitglied der EU verpflichtet, die Möglichkeit der Feuerbestattung für diejenigen vorzusehen, die es ihrer Tradition und Religion nach wünschten. Etliche Städte und Gemeinden in Griechenland bereiten sich bereits darauf vor, Krematorien zu diesem Zwecke einzurichten. (*Apogevmatini* [12.2.2002] 15)

Besuch des Erzbischofs von Athen in Jerusalem

Am 11. April 2002 besuchte der Erzbischof von Athen **Christodoulos** mit einer sechsköpfigen Delegation Jerusalem, um dem Patriarchen **Irinaios** von Jerusalem seine Unterstützung zuzusichern. Auf Empfehlen der israelischen Regierung hin unterließ er es, die Westbank aufzusuchen; ihn erreichte aber mittels der griechischen Botschaft in Israel ein Grußschreiben **Jassir Arafats**, worin dieser ihm den Zustand des palästinensischen Volkes in diesen schwierigen Zeiten schildert. (*Pathfinder News* [11.04.02])

Drogenzentren der Kirche Griechenlands

Auf Vorschlag des Erzbischofs von Athen **Christodoulos** sind Anfang März 2002 vier Beratungszentren in Athen und in Thessaloniki eingerichtet worden, deren Aufgabe die Vorbeugung im Thema Drogen aber auch die Behandlung von Drogengefährdeten und -abhängigen ist, wobei dort spezialisierte Fachkräfte aus Wissenschaft und Seelsorge tätig sind. (*Anaplasis* 399 [2002] 81)

11. Kirche von Albanien

10jähriges Jubiläum des Wiederaufbaus der Kirche Albaniens

Die orthodoxe autokephale Kirche Albaniens feierte am 2. August 2002 zehn Jahre Wiederaufbau seit der Inthronisation ihres Erzbischofs **Anastasios** (am 2. August

1992). Gäste waren Vertreter der Politik und der Kirchen, wobei der an Wunder grenzende Aufschwung der dortigen Kirche mehrmals betont und der unermüdliche und inspirative Einsatz des Erzbischofs unterstreicht wurden. Gemeinden wurden wieder aufgebaut, in denen alte Kirchen renoviert oder neue errichtet wurden. Mehrere Schulen, Kliniken, Heime, Berufsausbildungsstätten sind parallel dazu gegründet worden. Die Kirche Albaniens hat sich in den Bereichen der Gesundheit, der Ausbildung, der Sozialfürsorge, der landwirtschaftlichen Entwicklung, der Kultur, der Presse- und Medienarbeit und der Umwelt engagiert und im karitativen Bereich sich sehr stark im eigenen Land und während des Kosovo-Konflikts eingesetzt. (*I Kathimerini* [11.8.02] 8; *Christianiki* 641 [29.8.02] 5)

Ehrungen des Erzbischofs von Albanien

Anfang dieses Jahres wurde der Erzbischof von Albanien, **Anastasios**, im Rahmen einer feierlichen Veranstaltung in der Universität von Kreta auf Vorschlag der Professorenversammlung mit dem Ehrenprofessorentitel geehrt. Ebenfalls am selben Tag sprach er vor der Versammlung über „Die Stellung der Religionen zum Thema Frieden und ihr Nutzen im 20. Jahrhundert." (*Anaplasis* 399 [2002] 94)

12. Kirche von Polen

Neuer Präses des Polnischen Ökumenischen Rates

Im November 2001 wurde der orthodoxe Erzbischof **Jeremias** (Jan Anchimiuk) von Breslau und Stettin zum neuen Präses des Polnischen Ökumenischen Rates gewählt. In dieser Funktion ist er Nachfolger des früheren evangelisch-lutherischen Bischofs **Jan Szarek**. Dem Rat gehören sieben Mitgliedskirchen an, die zusammen mehr als 740.000 Christen in Polen vertreten. Polens römisch-katholische Kirche ist in diesem Gremium nicht vertreten. (*Ökumenische Rundschau* 5 [2002] 1)

Polnische Hierarchen besuchen Griechenland

Vom 13. bis 20. Mai 2002 besuchten der Metropolit von Warschau und ganz Polen **Sava** und der Erzbischof von Lublin **Abel** Griechenland. Nebst einem Treffen mit Staatspräsident **Stefanopoulos** und einem Besuch der Theologischen Hochschule in Athen zelebrierten die hohen Gäste auch zusammen mit Erzbischof **Christodoulos** die Göttliche Liturgie in der Kathedrale von Athen. (*I Alitheia* 26 [5/2002] 4; *Peiraiki Ekklisia* 128 [6/2002] 13)

13. Kirche von Tschechien und der Slowakei

Starkes Anwachsen der Orthodoxie in Tschechien erwartet

In einem Gespräch mit der polnischen orthodoxen Zeitschrift „Przeglad prawosławny" äußerte sich der Erzbischof von Prag und den Tschechischen Ländern **Kryštof** (Pulec) bei einem Besuch im Kloster Supraśl sehr optimistisch über die Zukunft der tschechischen orthodoxen Kirche. Nach den Ergebnissen der jüngsten Zählung habe sie in Tschechien und der Slowakei wieder rund 100.000 Mitglieder im Vergleich zu 50.000 im Jahre 1991. Dies sei vor allem der Zuwanderung der sog. „Wolhynien-Tschechen" aus der ehemaligen Sowjetunion zu verdanken. Diese in der heutigen Uk-

raine seit dem vorigen Jahrhundert ansässigen Orthodoxen tschechischer Herkunft wurden von der Tschechischen Regierung ermuntert, nach Tschechien zurückzukehren. Man erwartet in den kommenden zehn Jahren rund eine Million Menschen aus der Ukraine, was, so der tschechische Metropolit, eine große missionarische Aufgabe für die Kirche bedeutet. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2002] 12f.)

III. Nachrichten aus den orthodoxen autonomen Kirchen

Kirche von Estland

Volkszählung in Estland

Die erste Volkszählung nach der Unabhängigkeit Estlands schreibt lediglich ein Viertel der 1.370.052 Einwohner einer Religion zu. Diesen Prozentsatz teilen sich die traditionelle Evangelische Kirche mit 13,6%, die Orthodoxe Kirche mit 12,8 (104.698 Russen und 38.856 Esten), die Baptisten und die Römisch-katholische Kirche mit jeweils 0,5%, wobei sich schließlich etwa 2.500 Einwohner zu den Altgläubigen zählen. Die orthodoxen Gläubigen entfallen etwa zur Hälfte auf das Ökumenische bzw. auf das Moskauer Patriarchat. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2002] 11)

B. Altorientalische Kirchen

Patriarch Mesrob II. auf Deutschlandbesuch

Vom 5. bis 11. Juni 2002 weilte der in Istanbul amtierende Armenische Apostolische Patriarch **Mesrob II.** in Deutschland, um ökumenische Kontakte zu pflegen, aber auch um sich mit armenischen Gemeindemitgliedern zu treffen. Bei einem Gottesdienst, den er zusammen mit dem Präses der EKD im Berliner Dom feierte, rief der Patriarch dazu auf, für die Ökumene zu beten und zu arbeiten und dankte der EKD und deren Diakonischem Werk für die vielseitige Unterstützung. Schließlich erinnerte er daran, dass in der Türkei trotz Fortschritten noch keine Gleichberechtigung von Christen und Muslimen, z. B. im Ausbildungsbereich, erreicht sei. Die in Deutschland mit rund 35.000 Gläubigen vertretene Armenische Apostolische Kirche ist in der Türkei mit 60-80.000 Mitgliedern die stärkste christliche Konfession. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 19f.)

Armenischer Patriarch in Bulgarien

Vom 25. bis 28. Juni 2002 besuchte der armenische Katholikos-Patriarch **Karekin II.** Bulgarien. In Sofia traf er mit dem bulgarischen Patriarchen **Maksim** und dem Staatspräsidenten des Landes, **Georgi Purvanov**, zusammen. Auf seiner Reise war er sodann Gast in dem zweitgrößten Kloster Bulgariens, dem Bačkovo-Kloster, in der Stadt Plovdiv, wo er von über 500 Vertretern der armenischen Minderheit begrüßt wurde, und im Schwarzmeerhafen Varna. Hier hob der Ortsbischof **Kyrill** die Verbundenheit zwischen Bulgarien und Armenien hervor, die sich teils in der Verehrung

des hl. Gregor des Erleuchters in Bulgarien, teils im architektonischen Einfluß Armeniens auf die bulgarischen Sakralbauten des Mittelalters ausdrückt. (*Ecclesia Report* 174 [2002])

Neues Gotteshaus für syrisch-orthodoxe Christen in Delmenhorst

Am 4. November 2001 weihte der Vorsteher der Syrischen Orthodoxen Kirche, Patriarch **Mor Ignatios Zakka I.** von Antiochien, die syrisch-orthodoxe Mor-Juhanan-da-Kfone-Kirche in Delmenhorst bei Bremen. Zu dem Gottesdienst versammelten sich mehr als 3.000 syrisch-orthodoxe Aramäer aus ganz Deutschland und den benachbarten Ländern; auch evangelische und römisch-katholische Christen nahmen zahlreich an den Feierlichkeiten teil. Die neue Kirche bietet etwa 800 Gläubigen Platz; zu dem Kirchbau gehört ein Gemeindezentrum mit Jugendraum. Die Delmenhorster syrische Gemeinde umfaßt rund 240 Familien, von denen etwa 70 % aus einem einzigen Dorf, nämlich aus Mzizah, im Tur Abdin im Südosten der Türkei stammen; sie sind nach Deutschland emigriert, weil sie in ihrer Heimat unter religiöser Diskriminierung zu leiden hatten. (*Hermeneia* 18 [März 2002] 59-60)

Assyrische und Chaldäische Kirche auf dem Weg zur Gemeinschaft

Zwischen der Apostolischen Assyrischen Kirche und der Chaldäischen Kirche ist mit Billigung des Vatikans ein weitreichendes Konsensdokument unterzeichnet worden, welches vorsieht, dass die beiden Kirchen „bei Notwendigkeit" eine wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft praktizieren dürfen. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass die von der Assyrischen Kirche (neben zwei anderen Anaphoren) häufig verwandte Anaphora ältesten liturgischen Ursprungs von Addai und Mari kein wörtliches Zitat der Einsetzungsworte enthält, welche bisher von der Römisch-katholischen Kirche als allein gültige Form des Sakramentes angesehen wurden. Die Assyrische Kirche umfasst weltweit 400.000 häufig als „Nestorianer" bezeichnete Christen syrischer Tradition, die nach dem Konzil von Ephesos 431 aus der Gemeinschaft der Gesamtkirche ausschieden; bei den heutigen etwa 300.000 Chaldäern handelt es sich um die ostsyrischen Christen, die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts der päpstlichen Jurisdiktion unterstehen. Der Dialog zwischen den beiden Kirchen begann 1998, gefördert von der Wiener Stiftung „Pro Oriente" (vgl. *OFo* 12 [1998] 289). (*Orthodoxie Aktuell* 3 [2002] 13)

C. Orthodoxie und Ökumene

Orthodoxer Gottesdienst in Ravenna als ökumenisches Zeichen

Am Sonntag, dem 9. Juni 2002, feierten der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** und der albanische orthodoxe Erzbischof **Anastasios** die göttliche Liturgie in der berühmten Basilika „Sant' Apollinare in Classe" in Ravenna. Neben dem griechischen Kultusminister **Venizelos** und anderen griechischen Persönlichkeiten nahmen am Gottesdienst der katholische Erzbischof von Ravenna, **Giuseppe Vernuchi**, Kardinal **Walter Kasper**, der anglikanische Lordbischof von London, der evangelisch-lutherische Bischof von Uppsala, der Imam von Syrien, der Vorsteher der Islamischen Gemeinde in Bosnien-Herzegowina und hunderte von katholischen Gläubigen teil.

Papst **Johannes Paul II.** sagte über den Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Ravenna, er „treibe die beiden Kirchen auf ihrer Suche nach Gemeinschaft und Einheit voran". (*Ecclesia Report* 171 [2002]; *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 18); *Hermeneia* 18 [Juli 2002] 54)

Ökumenische Öffnung der Kirche Griechenlands mit Vorbehalten gegenüber Weltkirchenrat

Im März 2002 hielt sich der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), **Konrad Raiser**, zu bilateralen Gesprächen mit Erzbischof **Christodoulos** in Athen auf. Dabei würdigte er die bedeutende Wende in der Haltung der Kirche Griechenlands, die sich in der Balkanregion in brüderlicher Liebe einsetze, der Jugend neue Horizonte eröffne, die Grundlagen geschaffen habe, aktuelle Themen der Bioethik zu erforschen, sich im europäischen Rahmen engagiere und die Fragen zu lösen suche, die durch die Globalisierung entstünden. Der Generalsekretär hob hervor, die Kirche Griechenlands beteilige sich nach mehreren Jahrzehnten der Zurückhaltung nunmehr aktiv am interkonfessionellen und interreligiösen Geschehen. Die große Immigrationswelle der letzten Jahre aus nichtchristlichen Ländern und der Fundamentalismus einiger religiöser Gruppierungen seien gemeinsame Probleme für Orthodoxe, Römisch-katholiken und Protestanten, welche in einem ehrlichen Dialog erläutert werden können. Der Besuch des Papstes im Mai 2001 und der Besuch einer Delegation der Kirche Griechenlands in Rom im März 2002 seien auch ein Anfang in der Öffnung zur Römisch-katholischen Seite hin. Nach den Gesprächen mit Generalsekretär Konrad Raiser gab Erzbischof **Christodoulos** zu bedenken, der ÖRK habe sich immer weiter von seiner Gründungsidee entfernt. Erzbischof Christodoulos und Raiser stimmten darin überein, dass die orthodoxen Vorbehalte gegenüber bestimmten Haltungen und Aktivitäten des Weltkirchenrats vor allem im Hinblick auf die möglicherweise in Athen stattfindende Ratsvollversammlung 2005 genauer analysiert werden müssen.

Die daraufhin Mitte März 2002 entsandten hohen Kirchendelegation aus Athen wurden freilich im Vatikan begrüßt. Man wolle nun gemeinsam z. B. zu Fragen der Säkularisierung in Brüssel zusammenarbeiten, insbesondere böten sich die Themen Familie, Kultur, Biotechnologie, Frieden, Gerechtigkeit, Menschenrechte und Immigration dazu an. Was die theologischen Unterschiede und Barrieren angehe, so gäbe es auch da „ganz gute Ansätze", meinte Kardinal Kasper. „Sehr zufrieden" äußerte sich auch Archimandrit **Ignatios** (Sotiriadis) über den Besuch im Vatikan: „Nach einem Jahrtausend der Einheit der Kirche und einem der Trennung der Kirche sind wir bereit, eine neue Seite im Buch der Geschichte zu schreiben". (*Episkepsis* 607 [31.3.2002] 3; *KNA-ÖKI* 13/14 [26.3.2002] 5; 15 [9.4.2002] 7; *To Bima* 17.3.2002, A25; *Herder Korrespondenz* 56 [4/2002] 216)

Orthodoxe Kirchen wollen Europa mitgestalten

Patriarch **Alexej II.** von Moskau und ganz Russland und der Patriarch-Katholikos aller Armenier, **Karekin II.**, bekundeten bei Besuchen des Hildesheimer Bischofs **Josef Homeyer** das große Interesse ihrer Kirchen, an der Gestaltung des zukünftigen Europas mitzuwirken. - Homeyer, der auch Präsident der Kommission der [römisch-katholischen] Bischofskonferenzen in der Europäischen Union (ComECE) ist, erklär-

te, dass Europa sowohl eine gemeinsame Sprache und ein übereinstimmendes Handeln der christlichen Kirchen als auch den Beitrag der Juden und Moslems brauche, um die Herausforderung der Globalisierung zu bestehen. Globalisierung müsse nicht Reichtum für wenige, sondern Gerechtigkeit für alle bedeuten. (*KNA-ÖKI* 4 [22.01.2002] 2)

Preisverleihung für Verdienste an der orthodoxen Einheit

Am 21. Januar 2002 verlieh der Patriarch der orthodoxen Kirche von Russland **Aleksij II.** angelegentlich einer feierlichen Zeremonie im Ratssaal der Christ-Erlöser-Kathedrale zu Moskau den Preis der Internationalen Stiftung für die Einheit der orthodoxen Völker. Preisträger waren der serbische Patriarch **Pavle**, der russische Präsident **Vl. Putin**, der Vorsitzende der Nationalversammlung Armeniens **A. Khachatrian**, der Vize-Premierminister des Libanon, **I. M. Fares**, und die Europäische Orthodoxe Interparlamentarische Versammlung, vertreten durch **S. Papathemelis** und **V. Zorkaltsev**. (Internet)

Begegnung im theologischen Dialog zwischen russischen orthodoxen Kirche und EKD

Vom 1. bis 7. Juni 2002 fand in der Evangelischen Akademie in Mühlheim an der Ruhr die dritte Begegnung zum theologischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der orthodoxen Kirche Russlands statt. Die Tagung wurde durch einen feierlichen Gottesdienst in der orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats in Düsseldorf eröffnet, an dem Metropolit **German** von Wolgograd und Kamysin, Erzbischof **Feofan** von Berlin und Deutschland, Bischof Dr. **Koppe** und der Vizepräses der evangelischen Kirche im Rheinland, **Nikolaus Schneider**, teilnahmen. Die durch Referate und in Diskussionsrunden angeschnittenen Themen galten insbesondere der religiösen Bildung und Erziehung, den zwischenkirchlichen Beziehungen und weiteren aktuellen Fragen; die Ergebnisse wurden von beiden Seiten positiv bewertet und eine Fortsetzung des Dialogs in Aussicht gestellt. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 8ff.)

Ökumene mit schweren Schritten

Am Fest der Hll. Apostel Petrus und Paulus gestand Papst **Johannes Paul II.** in Rom vor einer Delegation des Ökumenischen Patriarchats, welcher Metropolit **Panteleimon** von Belgien vorstand, die Ökumene würde trotz Anstrengungen des Dialogs nur langsame und kraftraubende Fortschritte machen. Allerdings habe man auch einiges erreicht: „Wir leben bereits eine Form von Harmonie in Perspektive der vollen Einheit", sagte der Papst. „Aber es bleibt noch viel zu tun, bis mehr Brüderlichkeit auf der Welt regiert." Im Gegenzug zur Gesandtschaft des Ökumenischen Patriarchats entsendet auch der Vatikan am Fest des Hl. Apostels Andreas jährlich eine feierliche Delegation nach Konstantinopel/Istanbul. (*Ecclesia Report* 175 [11.07.2002]; *KNA-ÖKI* 27 [2.07.2002] 1)

Vorbereitungen für den Ökumenischen Kirchentag 2003

In einem von der Geschäftsstelle des Ökumenischen Kirchentages (ÖKT) herausgegebenen Faltblatt rufen die beiden ÖKT-Präsidenten **Elisabeth Raiser** (ev.) und **Hans Joachim Meyer** (kath.) zur aktiven Teilnahme am Programm auf: „Für den Ökumenischen Kirchentag haben sich die Christen in Deutschland viel vorgenommen. Ge-

meinsam wollen sie Zeugnis geben von ihrem Glauben, gemeinsam wollen sie teilhaben an der Gestaltung der modernen Welt, gemeinsam wollen sie Schritte gehen auf dem Weg zur Einheit". Das Gesamtmotto des ÖKT „Ihr sollt ein Segen sein" gliedert sich in vier Themenbereiche auf: „Glauben bezeugen - im Dialog leben", „Einheit suchen - in Vielfalt einander begegnen", „Menschenwürde achten - die Freiheit wahren" und „Die Welt gestalten - in Verantwortung handeln". In diesem Rahmen wird eine Agora geschaffen werden, welche verschiedenen kirchlichen Gruppen die Möglichkeit bieten wird, ihre Arbeit zu präsentieren, und darüber hinaus allen Teilnehmern, informative Gespräche zu führen, kreative Ideen zu entwickeln und Projekte gemeinsam zu initiieren. Nicht zuletzt sind auch Künstler aus allen Bereichen dazu aufgerufen, das Leitwort künstlerisch zu gestalten und den Kirchentag zu bereichern. (*KNA-ÖKI* 15 [9.4.2002] 4)

D. Sonstiges

Orthodoxe Kirche in Russland im Dialog mit der EU

In einem Brief an den Metropoliten **Kyrill** von Smolensk und Kaliningrad, dem Vorsitzenden der Kommission für kirchliche Außenbeziehungen der orthodoxen Kirche von Russland, bezeichnete der Vorsitzende der Europäischen Kommission **Romano Prodi** als Ziel der europäischen Integration die Entfaltung der charakteristischen Eigenschaften, Sprachen und Kulturen der einzelnen Nationen Europas. In diesem Kontext wäre eine Zusammenarbeit auch mit der russischen orthodoxen Kirche notwendig und besonders wertvoll, da diese eine wichtige Rolle in der Bewahrung geistiger Inhalte trage. (*Ecclesia Report* 172 [2002] 2)

Religiöse Intoleranz in der Türkei und in Aserbaidschan beklagt

Am 28. Mai 2002 nahm der Ökumenische Patriarch **Bartholomaios I.** an einem Round-table-Gespräch in der Provinz Kappadokien teil. Er beklagte dabei die schwindende Zahl von Christen und die religiöse Intoleranz in der Türkei: „Die griechische Minorität, die einst 120.000 Menschen zählte, ist auf 3.000 geschrumpft. An meinem Geburtsort Imbros gab es noch 6-7.000 Griechen, als ich Kind war. Heute sind es kaum mehr 250". Dieser Schwund betreffe auch andere christliche Minderheiten, etwa die Syrier im Südosten der Türkei: „In Mardin und seiner Umgebung gab es einst Tausende von Syrern und jetzt zählen sie nur noch etwa 2.000. Einige sind nach Istanbul geflohen, die meisten aber nach Westeuropa. All dies zeigt, daß das Prinzip der Toleranz nicht herrscht". Bartholomaios sieht allerdings auch Anzeichen dafür, daß sich die Lage bessere, „etwa den so genannten religiösen Tourismus, bei dem auch wieder orthodoxe Liturgien hier in Kappadokien gefeiert werden". Der Patriarch verwies auch noch einmal auf die widerrechtliche Schließung der Theologischen Hochschule in Chalki, wodurch gegen Minderheitenrechte verstoßen werde, welche die Türkei im Vertrag von Lausanne 1923 garantiert habe. - **Samuel Karapetjan**, der Leiter des für armenische Architekturdenkmäler zuständigen Büros in Erivan, beklagt nach Angaben der „Deutschen Welle", daß in der Türkei weiterhin christliche armenische Kunst- und Kulturschätze trotz internationaler Proteste dem Verfall preisgegeben und in barbarischer Weise „nach Kräften" zerstört werden: „Nach uns vorliegenden

Informationen gab es auf heute türkischem Territorium etwa 7.000 armenische Kirchen. Nach Angaben der UNESCO wurden 466 der unter Denkmalschutz stehenden 915 Objekte seit 1915 völlig zerstört, von 252 blieben nur Ruinen und 197 müßten wieder aufgebaut werden". Dabei fordere die Resolution des Europäischen Parlaments über die Anerkennung des Völkermords der Türken an den Armeniern, „daß die türkische Regierung mit armenischen Denkmälern in angemessener Weise umgeht". Auch im islamischen Aserbaidschan wurden und werden armenische Kunstwerke massenhaft zerstört. So sei in Dschulfa ein Viertel des armenischen Friedhofs, der für seine Steinkreuze, die berühmten „Chatschkare", bekannt ist, erst vor zwei Jahren mit Bulldozern dem Erdboden gleichgemacht worden. Von allen Nachbarländern Armeniens kümmere sich lediglich die Islamische Republik Iran angemessen um die christlichen armenischen Kulturgüter der Vergangenheit.

Laut Informationsdienst „Compass" mit Sitz im kalifornischen Santa Ana sind 40 christliche Gruppen betroffen. In neun Provinzen haben danach die Behörden die Rechtmäßigkeit von Versammlungsräumen in Frage gestellt. Ein Gesetz verbietet religiöse Zusammenkünfte in Mietwohnungen, Läden und frei stehenden Häusern. (Hermeneia 18 [Juli 2002] 56, 62; Rheinischer Merkur 8 [22.02.2002] 29)

Kirchengesandtschaften nehmen an brasilianischem Forum teil

Vom 31. Januar bis 5. Februar 2002 kamen führende Persönlichkeiten ökumenischer Organisationen und Kirchen mit zehntausenden Teilnehmern am World Social Forum in Brasilien zusammen, um unter dem Motto „Eine andere Welt ist möglich", politische und ökonomische Alternativen zur Globalisierung zu suchen und zu erörtern. Das World Social Forum, welches parallel zum Weltwirtschaftsforum tagte, ist 2001 mit dem Ziel ins Leben gerufen worden, einen Alternativstandpunkt zu letzterem zu vertreten. (Internet)

„Kirche in Not/Ostpriesterhilfe" optimistisch

Die Generalsekretärin des Hilfswerks Kirche in Not/Ostpriesterhilfe, **Antonia Willemsen**, hält die aktuelle Krise in der katholisch-orthodoxen Ökumenearbeit, welche durch die Erhebung der bisherigen vier katholischen „Apostolischen Administraturen" zu vollwertigen Bistümern einen starken Rückschlag verzeichnet, für vorübergehend. Wörtlich sagte Frau Willemsen: „Wir lassen uns nicht beirren und helfen weiterhin", so vor allem am Neuaufbau der Infrastruktur der Katholischen Kirche und für den Unterhalt ihrer Priester und Ordensfrauen, doch auch verstärkt mit Projekten für die Orthodoxe Kirche, z. B. bei der Priesterausbildung. Wesentlich aber sei und bleibe besonders in der heutigen Situation das gegenseitige persönliche Kennenlernen im Rahmen des Glaubens und des Gebets. (*KNA-ÖKI* 10 [5.3.2002] 1)

Klare Linie im interreligiösen Dialog

Im Rahmen des Kongresses „Migration und Multikulturalität. Für ein Zusammenleben der Völker" in Lugano unterstrich Kardinal **Joseph Ratzinger**, nur die Wahrheit (des Glaubens) führe zur Freiheit, wobei Wahrheit und Liebe identisch seien, vor allem im Hinblick auf den offenen interreligiösen Dialog. Weiter wies er darauf hin, im Hinblick auf die jeweiligen Religionen zwischen ihren Werten und deren Verwirklichung zu unterscheiden. Selbstkritik und der Versuch, zu den Wurzeln der Werte in

den Religionen vorzudringen, sei hierbei besonders wichtig. (*KNA-ÖKI* 12 [19.3.2002] 1)

Byzanz-Ausstellung in Paderborn

Bis 31. März 2002 bot das Erzbischöfliche Diözesanmuseum in Paderborn eine hervorragende Ausstellung: „Byzanz - Das Licht aus dem Osten" mit rund 350 Schaustücken, welche die ganze byzantinische Kultur und Zivilisation umfassen, von goldenen Ohrringen und Alltagssachen über Ikonen und Psalter bis hin zu Bodenmosaiken. Bei der Eröffnung der Ausstellung war neben dem römisch-katholischen Ortsbischof von Paderborn, **Johannes Joachim Degenhardt**, auch der Metropolit **Augoustinos** von Deutschland (Ökumenisches Patriarchat) anwesend, der unter anderem betonte, dass die Orthodoxe Kirche ihrem byzantinischen Erbe treu bleibe; dies aber „geht weit über den Ritus oder den Baustil oder die Art und Weise der Musik hinaus. Bestandteil dieses Erbes ist auch unsere Botschaft an die Gläubigen, die da lautet: in der Welt zu sein, aber nicht von der Welt zu sein." (*Orthodoxie Aktuell* 12 [2001] 17)

Nachgedanken zu „Dominus Iesus"

Beim zehnten „Allmansdorfer Gespräch" sagte Kardinal **Karl Lehmann**, das Vatikandokument „Dominus Iesus" sei, hinsichtlich seiner Entstehung und Aufnahme, „ein Stück weit ein Betriebsunfall". Die Geschichte des Papiers habe gezeigt, dass es auch in der Ökumene keinen Königsweg ohne Rückschläge gebe. **Konrad Raiser**, Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, verwies auch auf positive Aspekte der Schrift und zeigte: „Was immer eine Kirche heute tut, bezieht auch die jeweils andere mit ein". (KNA-ÖKI 13/14 [26.3.2002] 5)

Zentrale Geschäftsstelle der KOKiD in Dortmund

Am 8. Mai 2002 wurde in Dortmund die neue Geschäftsstelle der am 1. Mai 1994 daselbst gegründeten „Kommission der Orthodoxen Kirche in Deutschland" (KOKiD) eingeweiht. Bis zu einer zukünftigen Gründung einer orthodoxen Bischofskonferenz in Deutschland befähigt die KOKiD die orthodoxen Diözesen, welche rund 1,2 Millionen Gläubige repräsentieren, zu einer intensiveren Zusammenarbeit untereinander und mit verschiedenen Organen der anderen großen Kirchen Deutschlands. (*KNA-ÖKI* 25 [2002] 16)

Ehrung von Prof. Larentzakis

Der in Graz lehrende orthodoxe Theologe Prof. Dr. Dr. **Grigorios Larentzakis** hat dieses Jahr sein 60. Lebensjahr vollendet. Am 18. Juni 2002 ehrte die Stiftung „Pro Oriente" und das Grazer Institut für Ökumenische Theologie, Ostkirchliche Orthodoxie und Patrologie Professor Grigorios Larentzakis mit einem ökumenischen Festsymposion unter dem Titel „‚Ost-Erweiterung' in der Theologie" für seine langjährigen Verdienste innerhalb der Ökumene. (*KNA-ÖKI* 25 [18.6.2002] 5; *Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 26)

Neue Führungsstrukturen für Pro Oriente

An der Spitze des zwölfköpfigen Vorstandes der Stiftung „Pro Oriente" befindet sich nun nach einer Sitzung des Kuratoriums im Jahre 2001 und dem Vorschlag des

Kuratoriumsvorsitzenden, Kardinal **Christoph Schönborn**, ein dreiköpfiges Präsidium, welches aus dem EU-Kommissar **Franz Fischler**, der Vorsitzenden der „Pro Oriente"-Sektion Salzburg, **Maria Anna Mayr-Melnhof**, und dem ehemaligen Generaldirektor der Österreichischen Nationalbibliothek, **Hans Marte**, besteht. (*Der christliche Osten* 57 [2002] 60)

Fünf Jahre Ökumenisches Institut Kairo

Das 1996 von Pfarrer **Joachim Schroedel** gegründete Ökumenische Institut in Kairo feierte nun sein fünfjähriges Bestehen. Seine außergewöhnlich fruchtbare interkonfessionelle und interreligiöse Dialog- und Bildungsarbeit findet inzwischen bei den verschiedenen in Kairo ansässigen religiösen Würdenträgern ebenso Anerkennung wie in politischen und kulturellen Kreisen. Neben ständigen Bemühungen auf der Ebene des alltäglichen Umgangs zwischen Christen und Muslimen organisierte das Institut beispielsweise auch nach den erschütternden Ereignissen vom 11. September 2001, als für manche der Dialog am Ende schien, ein offenes Symposion, welches großen Anklang fand und optimistisch die Möglichkeiten der Entfaltung und Vertiefung der christlich-muslimischen Beziehungen abzeichnete. (*KNA-ÖKI* 47 [20.11. 2001] 57f.)

Aufruf zum Frieden im Heiligen Land

Der Erzbischof von Canterbury, **George Carey**, das Oberhaupt der islamischen Universität Al-Azhar zu Kairo, Scheich **Mohammed Said Tantawi**, Israels Oberrabbiner **Bakschi Doron** und palästinensische Geistliche haben sich in der ägyptischen Stadt Alexandrien auf einen gemeinsamen „Aufruf für den Frieden im Heiligen Land" geeinigt. „Die Gewalt im Heiligen Land ist ein schlimmes Verbrechen, das von allen Gläubigen abgelehnt werden sollte", heißt es in der Erklärung, die von den 24 hohen Religionsvertretern am Ende der dreitägigen Gespräche veröffentlicht wurde. Das Töten Unschuldiger werde von keiner der drei Religionen gutgeheißen. Die Völker der Region sollten lernen, als Nachbarn miteinander zu leben. Das Treffen kam auf Initiative von Erzbischof Carey zustande. (*Rheinischer Merkur* 4 [2002] 25)

Papst tritt Spekulationen um Rückzug entgegen

Papst **Johannes Paul II.** trat nach Angaben des Vatikans Spekulationen über einen möglichen Rücktritt aufgrund seines hohen Alters (82 Jahre) und der Parkinson-Krankheit entgegen. Die Äußerung des Papstes darüber, dass er in seinem Amt bleiben werde „so lange Gott will", wurde im italienischen Fernsehen als eine klare Absage an jede Form der Spekulation über einen Rückzug gedeutet. Zuvor meinte Kurienkardinal **Joseph Ratzinger** in einem Interview, dass der Papst erkenne: falls er „absolut nicht mehr kann, würde er zurücktreten". (*Süddeutsche Zeitung* 113 [2002] 7)

Statistik der Christen in Deutschland 2000

Während sowohl die katholische als auch die evangelische Kirche Deutschlands im Jahr 2000 teils wegen Kirchenaustritten und teils durch Todesfälle, welche die Zahl der Taufen überstiegen, einen deutlichen Rückgang ihrer Mitgliederzahl verzeichnen, wuchs die Zahl der Orthodoxen dagegen vor allem durch Zuwanderung aus osteuropäischen Ländern weiter an. Im Augenblick machen Katholiken 32,6 %, Protestanten

32,4 % und die rund 1,4 Millionen orthodoxen Christen 1,7 % der Bevölkerung Deutschlands aus. (*Orthodoxie Aktuell* 1 [2002] 17)

Religionslandschaft Kasachstans

Von den 16,2 Millionen Einwohnern Kasachstans bekennen sich 44% zur Orthodoxen Kirche unter der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats (gegliedert in drei Diözesen) und je 2% zur Römisch-katholischen Kirche bzw. zu den verschiedenen protestantischen Gruppierungen. Mehrheitsreligion ist mit 47% der Islam. (*Orthodoxie Aktuell* 5 [2002] 11; 6-7 [2002] 21)

Neues römisch-katholisches Heiligenverzeichnis

Nach 35-jähriger Arbeit hat die Römisch-katholische Kirche das neue offizielle „Martyrologium Romanum" vorgestellt. Es ist lateinisch verfaßt und listet für jeden Tag des Jahres insgesamt 6538 allgemein oder lokal verehrte Heilige, Selige, Märtyrer und Engel auf, derer bei den täglichen Gottesdiensten besonders gedacht wird. Bedenklich aus orthodoxer Sicht erscheint es, dass bei der Aufnahme von über 2000 Personen, deren Verehrung jüngeren Datums und allein in der Katholischen Kirche üblich ist, gegenüber der letzten Fassung von 1956 nun etliche Heilige aus der gemeinsamen Frühzeit der Märtyrer und des ersten christlichen Jahrtausends entfernt wurden. (*Orthodoxie Aktuell* 2 [2002] 20)

Neues Glaubensbuch der Orthodoxen Kirche

Der erstmals 1979 in Frankreich erschienene Katechismus „Dieu est vivant" ist nun auch in Deutschland unter dem Namen „Gott ist lebendig - Ein Glaubensbuch der orthodoxen Kirche" erschienen. Es handelt sich jedoch - aufgrund der verschiedenen Diasporasituation in den zwei Nachbarländern Frankreich und Deutschland - nicht um eine schlichte Übersetzung, sondern um eine in bestimmten Teilen deutliche Neugestaltung durch Dr. **Ines Kallis**. Das Ergebnis wurde von den orthodoxen Bischöfen Deutschlands begrüßt. (*Orthodoxie Aktuell* 6-7 [2002] 17)

In 2287 Sprachen übertragen

Nach Angaben des Weltbundes der Bibelgesellschaften in Reading bei London ist die Bibel allein im vergangenen Jahr in 24 Sprachen übertragen worden. Sie ist somit zur Zeit in 2287 Sprachen erhältlich. Außerdem befinden sich Übersetzungen in 672 Sprachen in Arbeit. Seit 1815 sind laut Guiness-Buch der Rekorde schätzungsweise 2,5 Milliarden Exemplare verkauft worden. Experten zufolge gibt es weltweit rund 6500 Sprachen . (*Rheinischer Merkur* 7 [15.02.2002] 24).

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

Anhang zur Chronik

Zum 60. Geburtstag von Professor Theodor Nikolaou

Dokumentation der Jubiläumsfeier

von Anargyros Anapliotis, München

Am 24. März 2002 beging Prof. Dr. phil. Dr. theol. Dr. h.c. Dr. h.c. **Theodor Nikolaou**, Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität und Herausgeber dieser Zeitschrift, seinen 60. Geburtstag. Aus diesem Anlass veranstalteten die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der LMU München am selben Tag, der in diesem Jahr mit dem vorösterlichen Sonntag der Orthodoxie zusammenfiel, im Gemeindesaal der griechischen Allerheiligenkirche in München einen Festakt, anlässlich dessen dem Jubilar u. a. eine umfangreiche Festschrift überreicht wurde.

Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel **Bartholomaios I.** hat durch seinen Brief vom 21. März 2002 Prof. Nikolaou zu seinem Geburtstag beglückwünscht. Dort führte der Patriarch u. a. folgendes aus:

„Im Geiste - wenn auch leiblich nicht anwesend - nehmen wir teil an der festlichen Veranstaltung, welche am 24. des laufenden Monats März im Gemeindezentrum der Pfarrei Allerheiligen in München in sehr angemessener Weise durch die eingebungsvolle geistige Führung Ihrer geliebten Heiligkeit (sc. des Metropoliten von Deutschland Herrn Augoustinos) in Zusammenarbeit mit der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München organisiert wird, um geziemend und würdig den herausragenden Professor Theodoros Nikolaou anlässlich der Vollendung eines 60-jährigen fruchtbaren und gottgeliebten Lebens zu ehren.

Wir gratulieren allen, die diese schöne Initiative ergriffen, und allen, die an der festlichen Veranstaltung teilnehmen. Dem Feiernden wünschen wir von Herzen mit viel Liebe und väterlicher Zuneigung den Beistand Gottes und die Erleuchtung des Heiligen Geistes, so dass er dem theologischen Wahrheitswort noch viele Jahre dient, die Wahrheiten unseres Glaubens in unveränderlich guter Gesundheit und mit viel Kraft durch das Wort, den Lebenswandel und die Schriften lehrt und die orthodoxe Lehre in dem Ort vorträgt, an dem die Gnade und die Liebe und das Wohlwollen Gottes ihn eingesetzt haben".

Im Rahmen des betreffenden Festaktes wurde Nikolaou für seinen unermüdlichen Beitrag zur Orthodoxen Theologie und Kirche geehrt. Prof. **Nikolakopoulos**, der die Moderation des Festes machte, betonte darum charakteristischerweise: *„Es wäre aber ganz unrealistisch zu behaupten, Theodor Nikolaou hätte mit seinen 60 Jahren den Höhepunkt seiner Verdienste erreicht. Jeder, der ihn gut kennt, ist sicherlich der Meinung, dass er sich in den kommenden Jahren für die Orthodoxie noch mehr und noch intensiver einsetzen und somit noch Weiteres vorbringen wird".*

Unter den etwa 120 Festgästen haben hohe orthodoxe Würdenträger in Deutschland (der griechische, russische, serbische, rumänische und bulgarische Hierarch) und viele orthodoxe Geistliche, sowie Vertreter der Römisch-katholischen und der Evangelischen Kirche in Bayern, politische Persönlichkeiten Bayerns (wie z. B. die frühere Justizministerin und stellvertretende Ministerpräsidentin des Freistaates Bayern, Frau Dr. **Mathilde Berghofer-Weichner**, und der frühere Kultusminister, Prof. Dr. Dr. h.c. **Hans Maier**), Mitglieder der Universitätsfamilie und weitere Akademiker, wie auch Festgäste aus dem Familien- und Freundeskreis des Jubilars Herrn Nikolaou mit ihrer Anwesenheit geehrt.

Nach der Begrüßung der Festversammlung, besonders der Ehrengäste, durch Frau Oberstudienrätin **Helene Nikolaou** wurde eine Reihe von Grußworten gehalten. Das erste Grußwort sprach S. E. der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa, Herr **Augoustinos**. In Anlehnung an das kurz vorher von der Tochter des Jubilars, Frau Regierungsrätin **Tanja Lachenmayr-Nikolaou**, auf der Querflöte gespielte Lied „Die Kinder von Piräus" sprach er von „den Kindern von Chalki", den Absolventen jener Theologischen Hochschule, in der er selber und Nikolaou studiert haben und die fast anderthalb Jahrhunderte lang Theologen hervorgebracht hat, die für das Ökumenische Patriarchat und die Orthodoxe Kirche insgesamt, aber auch für die ökumenische Bewegung große Verdienste erworben haben. Insbesondere hob Metropolit Augoustinos die vielfältigen Verdienste von Prof. Nikolaou für die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und das Ökumenische Patriarchat, sei es als Mitglied ständiger und ad hoc gebildeter Kommissionen oder durch seine rege Vortragstätigkeit, seine langjährige Lehrtätigkeit an den Universitäten von Bonn und München sowie seine wissenschaftlichen Veröffentlichungen hervor. Vor allem würdigte Metropolit Augoustinos den großen Einsatz des Jubilars für die Etablierung der Orthodoxen Theologie an der Universität München und die Errichtung der kleinen theologischen Fakultät dort.

In seinem Grußwort lobte der Erzbischof von München und Freising, **Friedrich Kardinal Wetter**, der vom Domkapitular Prälat Dr. **Lothar Waldmüller** vertreten wurde, das vielseitige und fruchtbare Wirken des Jubilars mit den Worten:

„Schon durch Ihren Studienweg sind Sie selbst zu einer Brücke geworden, die Griechen und Deutsche verbindet. Nach Studien in Chalki, jener angesehenen Theologischen Hochschule des Ökumenischen Patriarchats, deren Wiedereröffnung wir alle mit Sehnsucht erwarten, haben Sie in Bonn und Thessaloniki studiert und jeweils mit einer Promotion abgeschlossen. Ihre Habilitation erfolgte dann in Bern und Bonn, wo Sie von der Griechischen Patristik und Byzantinischen Geistesgeschichte zur orthodoxen Theologie gelangt sind, und wo Sie auch Ihre Laufbahn als akademischer Lehrer für Orthodoxe Theologie begonnen haben, ab 1978 mit einer apl. Professur.

Das Jahr 1984 brachte dann Ihren Wechsel nach München: Am 1. November wurde Ihnen der neugegründete Lehrstuhl ‚Orthodoxe Theologie' an der LMU übertragen; zudem konnten Sie die Leitung des gleichnamigen Instituts übernehmen. Dies war etwas Neues für München: Mit Ihnen zog nun auch die dritte große kirchliche Tradition, die des christlichen Ostens, in die Münchner Universität ein. Damit war die ökumenisch höchst bedeutsame Gelegenheit gegeben, dass Studenten der abendländischen Theologie, ob katholisch oder evangelisch, ihren Horizont durch die Begegnung mit der byzantinischen theologischen Lehrtradition erweitern können; ein Angebot, das nicht

allein Theologen wahrnahmen. Ermuntert durch solche Erfolge gelang es Ihnen, die Idee einer orthodox-theologischen Fakultät in München weiter zu verfolgen, und Sie erreichten schließlich die Gründung einer ‚Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie' an der LMU.

Seit 1996 führen Sie den Vorsitz der diese Studienrichtung leitenden Kommission. Ziel des Unternehmens ist die Etablierung einer orthodoxen Fakultät; dies wäre dann die erste und bislang einzige staatliche Fakultät für Orthodoxe Theologie in ganz Westeuropa. Eine derartige akademische Einrichtung hätte auch für die Kirchen des Westens eine nicht zu unterschätzende Bedeutung.

Die Kirchen in Ost und West sind im 2. Jahrtausend in mancher Hinsicht getrennte Wege gegangen, einmal bedingt durch den Lauf der politischen Geschichte, dann aber auch, weil unterschiedliche Denkweisen und Mentalitäten Abneigung und Fremdheit aufkommen ließen. Immer mehr an der jeweils anderen Seite erschien zweifelhaft und fragwürdig. Man hatte sich auseinander entwickelt. Die ökumenische Bewegung, die ja die Christen der verschiedenen Konfessionen wieder zusammenführen möchte, braucht Theologen, die nicht nur die eigene Schule, sondern auch das theologische Denken der anderen christlichen Partner kennen gelernt haben und die so zu einem echten, sachlichen und wohlwollenden Dialog befähigt sind. So wäre eine eigene orthodoxe Fakultät nicht nur für orthodoxe Studenten, sondern ebenso für Studierende abendländischer Kirchen von außerordentlicher Bedeutung. Dass die nunmehr ca. 1 Million orthodoxe Christen in Deutschland auch gut ausgebildete und ökumenisch erfahrene Religionslehrer braucht, die ebenfalls hier in München einen angemessenen Studienort fänden, sei ebenfalls angemerkt.

Sie haben sich ferner als Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher und Artikel zu orthodoxen Themen einen Namen gemacht; vor allem verdient hervorgehoben zu werden, dass Sie es 1987 gewagt haben, das ‚Orthodoxe Forum' als Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie zu begründen. Diese Zeitschrift hat es bisher auf stattliche 15 Jahrgänge gebracht - ein Zeichen für die Anerkennung, die diese Publikation aus dem EOS-Verlag St. Ottilien - wieder ein ökumenisches Zeichen! - gefunden hat. Doch damit nicht genug; Sie sind auch Herausgeber der Reihen ‚Liturgische Texte und Studien' sowie ‚Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie' (bisher 7 Bände) im Rahmen der ‚Münchner Universitätsschriften'.

Mit dieser Ihrer publizistischen Tätigkeit tragen Sie zur Verbreitung orthodoxen theologischen Schrifttums im Westen bei; damit leisten Sie einen unmittelbaren Dienst an der Verständigung zwischen den orthodoxen und den westlichen Kirchen".

Denselben gegenseitigen Nutzen orthodoxer Theologie in München sprach auch der Ständige Vertreter des lutherischen Landesbischofs Dr. **Johannes Friedrich**, Oberkirchenrat **Franz Peschke** in seiner Würdigung an:

„Heute ist ein Anlass, dankbar daran zu denken und Ihnen zu danken, dass Sie weitsichtig die Ansiedlung der orthodoxen Ausbildungseinrichtung in Bayern betrieben haben. Es ist auch in unserem Interesse, dass die Existenz dieser Begegnungsstätte evangelischer und römisch-katholischer Theologie mit der orthodoxen theologischen Wissenschaft nachhaltig gesichert wird. Nach unserer Erfahrung ist für die Ökumene einerseits das Leben in guter Nachbarschaft wichtig, ebenso aber auch der lebhafte wissenschaftliche Austausch. Diesen sehen wir in Ihrem Institut gegeben und verbinden damit die Hoffnung auf weite Ausstrahlung in Bayern, Deutschland und Europa".

Dieser Tätigkeit sei es vor allem zu verdanken, wenn heute z. B. in Fragen des Credo eine eindimensionale theoretische Auffassung zugunsten des Willens zum gemeinsamen Beten zurücktreten würde. Angesichts solcher ökumenischer Fortschritte, schlussfolgerte Peschke, gebe die Evangelische Kirche ein *„Signal an Ihre Kirche, dass für uns dieses Kapitel wissenschaftlicher Theologie auch ein Zeichen gegenseitiger Wertschätzung ist. Mögen uns Gespräche in dieser Frage voranbringen und dazu helfen, dass wir den Boden für weitere Schritte auf dem Weg zum gemeinsamen Ökumenischen Bekenntnis bereiten. Gott schenke Ihnen und uns dazu seinen Segen".*

Anschließend hoben der Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Dr. **Alois Baumgartner**, wie auch der Vertreter des Dekans der Evangelischen Fakultät, Prof. Dr. Dr. h.c. **Ferdinand Hahn**, in ihren Grußworten die Verdienste des Jubilars im Hinblick auf die ökumenische Zusammenarbeit in der Universität und seine harmonischen Beziehungen zu den Kollegen der beiden Fakultäten hervor. Den Höhepunkt des Festaktes machte die feierliche Übereichung der Festschrift an Prof. Nikolaou aus. Die inhaltlich vielfältige Festschrift kam durch Initiativen der drei orthodoxen Kollegen von Nikolaou, den Professoren Dr. Kostantin **Nikolakopoulos**, Dr. Athanasios **Vletsis** und Dr. Vladimir **Ivanov**, zustande und wurde beim Frankfurter Lembeck Verlag (2002: ISBN 3-87476-401-X) herausgegeben. Sie umfasst 716 Seiten und beinhaltet zahlreiche Beiträge international renommierter Wissenschaftler aus allen Bereichen der Theologie und der Geisteswissenschaften allgemein. Alle drei Kollegen beteiligten sich bei der Überreichung der Festschrift mit je einem eigenen Beitrag.

Danach brachte der Sohn von Nikolaou, Dr. med. **Konstantin Nikolaou**, aufgrund von Photomaterial aus dem Leben des Jubilars eine erfrischende und humorvolle Vorstellung, bevor dann am Ende Prof. Nikolaou sich bei den Teilnehmern mit folgenden Worten bedankte:

„Die Anwesenheit einer so illustren Gesellschaft zu Ehren meiner Person erinnert mich an eine Erzählung, die ich aus der Kindheit im Gedächnis habe: Ein Esel wird durch verschiedene Dörfer geführt. Die Bewohner der Dörfer rennen auf die Straßen und bekunden in vielfältiger Weise ihren Respekt und ihre Verehrung. Dem Esel gefällt es und er genießt es zusehends. Es gefällt ihm so sehr, dass er sich der Illusion hingibt, dass die Ehrung ihm gilt. Aber in Wirklichkeit war der Esel mit einer als wundertätig bekannten Ikone beladen und die entgegengebrachte Verehrung galt selbstverständlich der Ikone und nicht dem Esel. Während der Grußworte und der Laudatio bei der Überreichung der Festschrift heute Abend ging es mir zeitweilig ähnlich wie dem Esel. In dieser Situation beruhigte mich allerdings der Gedanke, dass ich ganz gewiss keine Ikone trage, und dass ich - theologisch gesprochen - bestenfalls wie jeder Mensch Bild Gottes bin. Nach dem Gleichnis des Evangeliums vom anvertrauten Geld (Mt 25, 14-30) will das heißen, dass mir, wie jedem, ein paar Talente anvertraut wurden. Ich habe versucht, diese richtig zu verwalten. Sollte mir dies gelungen sein, so danke ich Gott für das anvertraute Kapital und vor allem für die Gelegenheit, die er mir gab, es anzulegen.

Zu der heutigen Geburtstagsfeier haben die Griechisch-Orthodoxe Metropolie von Deutschland und die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität eingeladen. Deshalb danke ich an dieser Stelle allen, die bei der Vorbereitung und Durchführung der Einladung geholfen haben. Stellvertretend

möchte ich hier Erzpriester Apostolos Malamoussis nennen. Aber zugleich und vor allem danke ich Ihnen allen, unseren hochverehrten Gästen, die dieser Einladung gefolgt sind und mich durch ihre Anwesenheit ehren. So viele Freunde und Bekannte beisammen zu sehen, ist für mich in der Tat ein überwältigendes Erlebnis. Ich würde allzu gerne von diesem Pult aus, einen jeden von Ihnen namentlich erwähnen und ihm für sein Kommen persönlich danken, zumal ich einige von Ihnen seit meiner Schul- bzw. Studienzeit kenne. Aber dies ist leider aus Zeitgründen nicht möglich. Erlauben Sie mir deshalb zumindest einigen wenigen Personen und Gruppen ausdrücklich zu danken:

Die Anwesenheit fast des gesamten orthodoxen Episkopats in Deutschland mit S. E. dem Metropoliten Augoustinos an der Spitze bezeugt in erster Linie das Interesse für die Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie und deren Gewicht für unsere Kirche in diesem Land. Sie ist für die Orthodoxe Kirche eine der wichtigsten Lebensadern und eine sehr nützliche Zukunftsinvestition. Ihre Anwesenheit, Eminenzen, unterstreicht dies deutlich und ich danke Ihnen sehr, dass Sie durch Ihr Kommen auch meiner Person eine so große Ehre erwiesen haben. Insbesondere bedanke ich mich herzlich beim Herrn Metropoliten Augoustinos, der sich mehrfach für die Ausbildungseinrichtung eingesetzt hat und in seinem Grußwort so viele Worte der Wertschätzung für meine Person fand.

Als eine ebenso große Ehre empfinde ich die Präsenz der offiziellen Vertreter der beiden großen Schwesterkirchen. Ich danke Ihnen - ebenfalls für Ihre Grußworte und Glückwünsche - und bitte Sie, auch dem Herrn Kardinal und dem Herrn Landesbischof meinen Dank zu übermitteln.

Ferner danke ich allen, die mit ihrer politischen Weitsicht und Verantwortung die Orthodoxe Theologie in München durch die Jahre hindurch gefördert haben und fördern.

Vor fast achtzehn Jahren bedeutete meine Berufung auf den damals neu errichteten Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät eine Art Gastrecht. Rückblickend freut es mich, dass sich daraus in mannigfacher Hinsicht ein freundschaftliches und eng kollegiales Verhältnis entwickelt hat. Ein ähnliches Verhältnis entstand auch zu mehreren Kollegen der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Die konkrete Frucht dieses Verhältnisses ist nicht nur die vielfältige ökumenische Zusammenarbeit, sondern auch die besonders wertvolle Unterstützung der Ausbildungseinrichtung durch die beiden Theologischen Fakultäten auf Universitätsebene. Ich darf die Anwesenheit von so vielen Kollegen aus diesem Kreis und aus weiteren Fakultäten als Zeichen gegenseitiger Hochachtung werten und Ihnen allen herzlich danken. Stellvertretend danke ich besonders dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät, Prof. Baumgartner, und dem Vertreter des Dekans der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Prof. Hahn, für ihre freundlichen Grußworte und Wünsche.

Mein Dank gilt ganz besonders Euch, den lieben Kollegen und Professoren der Ausbildungseinrichtung: Prof. Ivanov, Prof. Nikolakopoulos und Prof. Vletsis. Ihr habt mir vorhin ein großartiges Geschenk überreicht, von dem ich mir nicht einmal habe träumen lassen. Ich muss zwar gestehen, dass Eure Bemühungen, Euer Vorhaben nach guter deutscher Manier von mir geheim zu halten, nicht ganz geglückt sind. Aber daran sind andere schuld. Vor fast einem Jahr erzählte mir nämlich ein Kollege aus Athen am Telephon, dass er seinen Aufsatz für die Festschrift schon geschickt hätte.

Dennoch kann ich Euch versichern, dass die Überraschung Euch doch gelungen ist: Nicht nur durch den sehr schön und liebevoll gestalteten Einband und den voluminösen Umfang des Bandes, sondern auch und vor allem durch den erlesenen Kreis der Autoren der Festschrift und die Vielfalt der darin bearbeiteten Themen. Ihr habt Euch wirklich große Mühe gegeben und ein in jeder Hinsicht gewichtiges Oeuvre zustande gebracht. Es stellt überdies nicht nur eine Ehrung für meine Person dar, sondern auch eine bleibende theologisch-wissenschaftliche Bereicherung im deutschsprachigen Raum und darüber hinaus. Der Titel der Festschrift ‚Orthodoxe Theologie zwischen Ost und West' ist hierfür programmatisch. Ich danke allen Autoren und Sponsoren des Bandes in diesem Saal und in der Ferne.

Ebenfalls bedanke ich mich bei allen meinen Mitarbeitern in der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie. Einige von Euch, wie z. B. Frau Reinhardt, gehören seit sehr langer Zeit dazu. Ich danke Euch für das gute Arbeitsklima, aber auch für Euren vielfältigen und wertvollen Einsatz. In diesem Zusammenhang danke ich ausdrücklich auch den Mitgliedern der Gemeinsamen Kommission, die für die Ausbildungseinrichtung an die Stelle eines Fachbereichsrats tritt.

Liebe Freunde, die Erfüllung im Beruf - so wichtig sie auch ist - bedeutet für den Menschen nicht alles. Im Gegenteil setzt sie vielfach die Erfüllung in der Familie voraus. Gestatten Sie mir deshalb ein paar Worte zu sagen, die sich auf meine Familie beziehen. Während meines Studiums in Bonn begegnete ich Dir, liebe Helene. Inzwischen blicken wir auf 35 Jahre gemeinsamen, von Gott gesegneten Lebens zurück. Du warst und bist der ruhende Pol unserer Familie. Ich danke Dir herzlichst für all diese Jahre voll von Liebe, Glück und Zufriedenheit.

Unser Familienglück wäre ganz gewiss ein Torso ohne unsere beiden Kinder. Sie haben uns durch all die Jahre hindurch in jeder Hinsicht viel Freude bereitet. ... Ich danke Euch für alles, nicht zuletzt für euren Beitrag zu dieser Feier in der Form der musikalischen Ouvertüre, liebe Tanja, und der humorvollen Präsentation, lieber Konstantin. ...

Liebe Gäste, bedenkt man, dass jeder lange leben möchte, aber keiner alt werden will, so entbehrt eine Geburtstagsfeier nicht einer gewissen Ambivalenz. Denn eine solche Feier, noch dazu eines 60. Geburtstags, macht einem bewusst, dass man, wenn nicht alt, doch zumindest älter wird. Aber gleichzeitig macht sie mir deutlich, dass schon eine relativ lange und erfüllte Lebensspanne hinter mir liegt. Dafür danke ich Gott. ..."

Mit Brief vom 18 April 2002 hat der bayerische Staatsminister für Wissenschaft, Forschung und Kunst, Herr **Hans Zehetmair** Prof. Nikolaou zu seinem Geburtstag beglückwünscht. Im selben Brief gratulierte der Minister Prof. Nikolaou auch für die Verleihung der Ehrendoktorwürde im Fach Orthodoxe Theologie durch die Universität „Babeş Bolyai" in Cluj-Napoca (Rumänien):

„Zu dieser hohen Auszeichnung gratuliere ich Ihnen sehr herzlich. Sie belegt eindrucksvoll das hohe Ansehen, dass Sie sich mit Ihrem wissenschaftlichen Werk weit über die Grenzen unseres Landes hinaus erworben haben. Besondere Würdigung erfahren dabei Ihre Verdienste um die Entwicklung der Beziehungen zwischen der rumänischen Orthodoxie und der Orthodoxie in Deutschland".

Prof. Nikolakopoulos überreicht Prof. Nikolaou die Festschrift.

Eingesandte Schriften

Agouridis, Savvas, Ἑρμηνευτική τῶν ἱερῶν κειμένων. Προβλήματα - Μέθοδοι Ἐργασίας στήν Ἑρμηνεία τῶν Γραφῶν, 2. Aufl., Athen 2000, 424 S. (ISBN 960-8053-08-0)

Anapliotis, Anargyros - Kleinschwärzer-Meister, Brigitta - Rose, Miriam u.a. (Hgg.), „Communio Sanctorum" - Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, in: *Una Sancta* 57 (2002) 61-83

Medieval Christian Europe: East and West. Traditions, Values, Comunications, Sofia 2002.

Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Hg.), Bd. 1: Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, 2002, 90 S. + 345 S.

Ders. (Hg.), Bd. 2: Ἐπετηρὶς - Κανονικὴ Ὀργάνωσις τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, S. 347-1471.

Baloglou, Christos P., Γεωργίου Γεμιστοῦ Πλήθωνος περὶ Πελοποννησιακῶν πραγμάτων, Athen 2002, 295 S. (ISBN 960-7931-78-5)

Ders., Η ηθική αξιολόγηση της εργασίας και η οργάνωσή της στην πολιτική μυθιστορία των ελληνιστικών χρόνων, Sonderdruck aus: Εργασία και επάγγελμα. Οψεις θεωρητικής και εφηρμοσμένης ηθικής (29-30 Μαΐου 1998), Athen 2002, S. 171-188

Bischofssynode X. Ordentliche Vollversammlung, Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt. Instrumentum laboris. 2001, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 151), Bonn o.J., 123 S.

Bobrinskoy, Boris, Taina Bisericii, traducere: *Vasile Manea*, Cluj-Napoca 2002, 331 S., (ISBN 973-85240-4-0)

Chirilă, Ioan, Homo - Deus, Cluj-Napoca 1997, 146 S. (ISBN 973-35-0616-8)

Ders., Cartea profetului osea. Breviarum al gnoseologiei Vechiului Testament, Cluj 1999, 262 S. (ISBN 973-99490-3-7)

Ders., Mesianism şi apocalipsă în scrierile de la Qumran, Cluj 1999, 114 S. (ISBN 973-98963-1-6)

Ders., Qumran şi mariotis - două sinteze ascetice - locuri ale îm bogăţirii duhovnice şti, Cluj-Napoca 2000, 141 S. (ISBN 973-8095-44-1)

Ders., Ecouri în Babel, Cluj 2000, 65 S. (ISBN 973-99650-2-4)

Ders., Fragmentarium exegetic, Cluj 2001, 186 S. (ISBN 973-99650-1-6)

Cobzaru, Dumitru, Monografia Mânăstirii „Adormirea Marcii Domnului" Nicula (= Die Monographie der „Entschlafung Mariens"-Klosters Nicula), Nicula 2001, 163 S. + Anhang m. Abb. (ISBN 973-85369-1-x)

Demosthenous, Areti, The Potential of Peaceful Co-existence, among the Cypriot communities in the new millenium, in: Études et Documents balkaniques et meditereraneens 24, sous la redaction de *Paul H. Stahl*, Paris 2001, S. 3-15

Demosthenous-Pashalidou, Areti, Rechtskollisionen bei der Auflösung von Mischehen zwischen Muslimen und Andersgläubigen, Sonderdruck aus: *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* 76 (1999) 313-333

Διεθνὴς Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν, Πρακτικά. Α΄ Ἐπιστημονικῆς Συνάντησης τῆς „Διεθνοῦς Ἐπιστημονικῆς Ἑταιρείας Πληθωνικῶν καὶ Βυζαντινῶν Μελετῶν". „Βυζάντιο, ὁ κόσμος του καὶ ἡ Εὐρώπη", Μυστρᾶς, 26 - 28 Μαΐου, Athen-Mystra 2001, 142 S. (ISBN 960.87144-0-0)

Dratsellas, Nikolaos K., Ὑπομνηματισμὸς τῶν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κατηχήσεων πρὸς Φωτιζομένους (Ι΄-ΘΕ΄) τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἱεροσολύμων, Athen 1999, 237 S.

Ders., Ἡ θεολογία τοῦ Α΄ κατ' Εὐνομίου λόγου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, Athen 2002, 118 S.

Ethniki Epitropi Bioithikis Institouto Goethe, Βιοηθική και βιοπολιτική, Athen 2002, 66. S. (ISBN 960-15-0683-7)

Glavinas, Apostolos Ath., Επιστολές αφοσίωσης προς τον πατριάρχη Ιωακείμ Γ΄, Sonderdruck: *Ανθηφόρος Μητροπολίτου Δέρκων Κωνσταντίνου*, (Μνήμες της καθ' ημάς Ανατολής, 6), Athen 2001, S. 199-225

Ders., Η εκκλησιαστική ιστορία στην ιερά θεολογική σχολή της Χάλκης, Sonderdruck aus: *Η Θεολογική Σχολή της Χάλκης*, (Εκλαϊκευμένες ομιλίες για όλους, 9), Athen 2001, S. 161-204

Ders., Ο μητροπολίτης της Φιλιππούπολης Παΐσιος (1818-1821) και η Μονή της Υπεραγίας Θεοτόκου της Πετριτζονίτισσας, Sonderdruck aus: *Περί Θράκης* 3 (2001) 113-133

Gute Nachricht. Neues Testament, Gemeinsame Bibelübersetzung i. A. u. i. Verantwortung v. *Deutsche Bibelgesellschaft (Evangelisches Bibelwerk) - Katholisches Bibelwerk e.V. Stuttgart - Österreichische Bibelgesellschaft u.a.*, revidierte Fassung 1997 der „Bibel im heutigen Deutsch", Stuttgart 2001 (3-438-02631-7 bzw. 3-460-62631-3)

Johannesgemeinschaft (Hg., Überarb. + Übers.), Vater Alexander Schmemann. Aufzeichnungen, aus d. Amerikan. übersetzt v. *Wolfgang Berger*, Freiburg 2002, 512 S. (ISBN 3 89411371 5)

Held, Heinz Joachim - Schwarz, Klaus (Hgg.), Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche. Achter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. September bis 7. Oktober 1987 in Hohenwart sowie Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta, (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, 185 S.

Hell, Silvia - Lies, Lothar (Hgg.), Taufe und Eucharistiegemeinschaft. Ökumenische Perspektiven und Probleme, Innsbruck-Wien 2002, 168 S. (ISBN 3-7022-2426-2)

Hl. Erzbistum von Kreta (Hg.), Χαριστήριος τόμος Σεβασμιωτάτου Ἀρχιεπισκόπου Κρήτης κ.κ. Τιμοθέου, Herakleion 2001, 847 S. (ISBN 01-3382528/30)

Kafantaris, Chrysostomos A., Ἡ „Ἀποκάλυψις" τοῦ Ἰωάννου (Ἐπιγνωστική Ἑρμηνεία), Athen 2002, 512 S.

Kalogeropoulou-Metallinou, Barbara, Ἡ Γυναίκα στήν καθ' ἡμᾶς Ἀνατολή, Athen 1992, 108 S. (ISBN 960-7102.16-9)

Kalpakidis, Panteleimon (Metropolit von Veroia und Naoussa), Τό Μοναστήρι τῆς Παναγίας τῆς Δοβρᾶ. Ἱστορία καί θαύματα, Veroia 2002, 183 S. incl. Abb.

Kirchliche Stiftung „Der Evangelist Markus" (Hg.), Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Thermi 1999, 95 S.

Lamberz, Erich, Die Überlieferung und Rezeption des VII. Ökumenischen Konzils (787) in Rom und im lateinischen Westen, Sonderdruck aus: Roma fra Oriente e Occidente. 19-24 aprile 2001, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XLIX), S. 1053-1099

Leb, Ioan-Vasile, Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870-1970), Cluj-Napoca 1995, 262 S. (ISBN 973-96280-2-8)

Ders. (Koordinator), Biserică şi multiculturalitate in Europa sfârşitului de mileniu (= Kirche und Multikulturalität in Europa am Ende des Jahrtausends), hg. v. der *Orthodox-Theologischen Fakultät von Cluj-Napoca*, Cluj-Napoca/Rumänien 2001, 461 S. (ISBN 973-610-000-6)

Ders., Dialogul orthodoxo - vechi catolic. Stadiul actual şi perspectivele sale, Cluj-Napoca 2000, 198 S. (ISBN 973-97938-5-1)

Marga, Andrei, In dragoste şi adevăr. Dialogul teologic oficial ortodoxo-catolic, de la Rodos la Balamand, (Colecţia Cartea Religiosa, Seria Studii Teologice), Potesti-Braşov-Bucureşti u.a. 2000, 345 S. (ISBN 973—593-242-3)

Ders., University Reform Today, Cluj 2001, 214 S. (ISBN 973-610-035-9)

Ders., Bildung und Modernisierung, Cluj 2002, 206 S. (ISBN 973-610-114-2)

Müller, Gerhard Ludwig, Die Einheit der drei Ordostufen im apostolischen Ursprung, Sonderdruck aus: *Lebendiges Zeugnis. Amt und Charisma* 57 (2002) 14-22

Neuner, Peter (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit?, (Quaestiones Disputatae 195), Freiburg-Basel-Wien 2002, 173 S. (ISBN 3-451-02195-1)

Nikolaou, Theodor, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Predigt des Evangeliums und in der Feier der Sakramente, in: *Held, Heinz Joachim - Schwarz, Klaus (Hgg.)*, Das Wirken des Heiligen Geistes in der Erfahrung der Kirche. Achter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von

Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. September bis 7. Oktober 1987 in Hohenwart sowie Leben aus der Kraft des Heiligen Geistes. Neunter bilateraler theologischer Dialog zwischen dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 26. Mai bis 4. Juni 1990 in Kreta, (Studienheft 21), Hermannsburg 1995, S. 44-54.

Ders., Der Gottesdienst der Sakramente der Taufe und der Salbung, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet v. *Th. Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien 4), München 2001, 84 S. (ISBN 3-9803437-3-1)

Ders., Reflections on the Future of Christianity, in: *E. Voulgarakis etc. (ed.)*, Orthodoxy and Oecumene. Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartholomaios I., Athens 2001, S. 87-97

Ders., Teologie şi cultură, traducere de: *Ioan Vasile Leb - Ioana Velica - Adina Paraschiv u.a.*, Cluj 2001, 144 S. (ISBN 973-8089-11-5)

Ders., Bilanz und Perspektiven des ökumenischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirche, in: *zur Debatte* 32 (2002) 27

Ders., Der Gottesdienst des Ehesakraments, zusammengestellt, übersetzt u. eingeleitet v. *Th. Nikolaou*, (Liturgische Texte und Studien 3), München ^{2}2002, 82 S. (ISBN 3-9803437-2-3)

Ders., Das Ideal der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht, in: KNA-Ökumenische Information, Thema der Woche, 25. Juni 2002, S. 1-11

Papathanasiou, Thanasis - Tamaresi-Papathanasiou, Eleni, Δρόμοι Κελτῶν, δρόμοι Σαξόνων. Ἀναζητώντας χνάρια τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς στή Βρετανία, o.A. 2002, 85 S. (ISBN 960-315-476-8)

Päpstlicher Rat für die Sozialen Kommunikationsmittel, Ethik im Internet. Kirche und Internet mit Anhang: Botschaft zum 36. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel 2002. 22. Februar 2002, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, (Arbeitshilfen 163), Bonn: o.J., 40 S.

ΦΙΛΟΘΕΟΣ. International Journal for Philosophy and Theology 1 (2001) pp. 1-293

Prinzing, Günter, Das Papsttum und der orthodox geprägte Südosten Europas 1180-1216, Sonderdruck aus: *Hehl, Ernst-Dieter - Ringel, Ingrid H. - Seibert, Hubertus (Hgg.)*, Das Papsttum in der Welt des 12. Jahrhunderts, (Mittelalter-Forschungen 6), Stuttgart 2002, S. 137-184

Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Orthodoxa 1-2, XLV (2000)

Thon, Nikolaus, Vierspännig auf dem Feuerwagen. Der Prophet Elija und seine Darstellung in der Ikonenmalerei, (Hagiographie: Studien zum Heiligenbild der Orthodoxen Kirche 1), Hagen 1992, 48 S. +24 S. Abb.

Vogt, Ernst, Die Sprache des Schweigens in der Tragödie des Aischylos, Sonderdruck aus: The Language of Silence, vol. 1, ed. by *Siegfried Jäkel - Asko Timonen*, Turku 2001 (ISBN 951-29-2053-0)

Vrame, Anton C. - Boojamre, John L. - Tarazar, Constance J., Θέματα Χριστιανικῆς Ἀγωγῆς, Athen 2001, 100 S. (ISBN 960-527228-8)

Voulgarakis, E. etc. (Hgg.), Orthodoxy and Oecumene. Gratitude Volume in Honor of Ecumenical Patriarch Bartholomaios I., Athens 2001

Warnecke, Heinz, Paulus im Sturm. Über den Schiffbruch der Exegese und die Rettung des Apostels auf Kephallenia, m. Geleitwort v. *Walther Hinz* u. e. Beitrag v. *Thomas Schirrmacher*, 2. verlängerte Aufl., Nürnberg 2000, 183 S. (ISBN 3-933372-29-1)

Wenz, Gunther, Lutherische Identität. Studien zum Erbe der Wittenberger Reformation, Bd. 2, Hannover 2002, 365 S. (ISBN 3-7859-0858-X)

Autoren

Anapliotis, Anargyros
Dr. jur., Dr. med., LL.M., Dipl. theol., Dipl.jur., wiss. Assistent am Institut für Orthodoxe Theologie der Universität München
Helene-Mayer-Ring 12, D-80809 München

Basarab, Mircea
Dr. theol., Pfarrer der rumänischen orthodoxen Gemeinde in München
Safferlingstr. 6, D-80634 München

Behr-Sigel, Élisabeth
Univ.-Prof., Dr. theol.
5153 Av Foch, F-93800 Epinay sur Seine

Bielfeldt, Sigrun
Dr. theol.
Weißenburger Platz 3, D-81667 München

Fahl, Dieter
Ass. iur., Dipl. theol.
Binzstr. 49, D-13189 Berlin

Hünermann, Peter
Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für Dogmatik der Universität Tübingen
Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg

Karmiris, Ioannis (†)

Müller, Andreas
Dr. theol., wiss. Mitarbeiter am Institut für Kirchengeschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Brunner Straße 41, D-80804 München

Nikolaou, Theodor
Univ.-Prof., Dr. phil., Dr. theol., Dr. h.c. mult., Vorstand des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München
Roseggerstr. 23b, D-85521 Ottobrunn

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

Oberdorfer, Berndt
Univ.-Prof., Dr. theol., Lehrstuhl für evangelische Theologie mit bes. Berücksichtigung der Systematischen Theologie und Theologischen Gegenwartsfragen der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg
Universitätsstr. 10, D- 86159 Augsburg

Seide, Gernot
Dr. phil., Pfarrer der russisch-orthodoxen Auslandskirche in München
Röntgenstr. 22, D-85521 Ottobrun

Seidnader, Martin
Dipl. theol., Dipl.-Sozialpäd. (FH)
Oberes Griesfeld 56, D-83646 Bad Tölz

Sfiatkos, Ioannis
Dipl. theol.
Kieferngartenstr. 12, D-80939 München

Tinnefeld, Franz
Univ.-Prof., Dr. phil., Institut für Byzantinistik der Universität München
Stolzingstr. 41, D-81927 München

Vanco, Miltiadis
Dr. theol., wiss. Mitarbeiter an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Universität München
Tumblingerstr. 54, D-80337 München

Wenz, Gunther
Univ.-Prof., Dr. theol., Abteilung für Fundamentaltheologie und Ökumene an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München
Himmelreichstr. 2, D-80538 München

Abkürzungen

[Abkürzungen, die bei *S. Schwertner*, Abkürzungsverzeichnis, *Theologische Realenzyklopädie* nicht vorhanden sind oder davon abweichen]

BEP Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων, Athen 1955 ff.

EEThSA Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, Athen 1924 ff.

EEThSTh Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς 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 Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 Bde., Athen 1962-68.

VIOTh Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie, Münchener Universitätsschriften, 1993 ff.

JAHRESINHALTSVERZEICHNIS 2002

Heft 1

Ferdinand Gahbauer, Gottesschau und Lichtvision bei den byzantinischen Mystikern 5

Daniel Benga, Philipp Melanchthon und der christliche Osten. Bis heute unbekannte Begegnungen Melanchthons aus den Jahren 1541 und 1556 mit orthodoxen Christen 19

Lidia Ionescu Staniloae, Eine Anmerkung zum Ruf von Dumitru Staniloae 39

Theodor Nikolaou, Das Ideall der Synallilie. Staat und Kirche aus orthodoxer Sicht 123

DOKUMENTE

A. *Brüderliches Sendschreiben des Patriarchen von Moskau und ganz Russland Aleksij II. und der Heiligen Synode der Russischen Orthodoxen Kirche an die Mitglieder des Bischofskonzils der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (6.10.2001)* 41

B. *Erklärung zum Frieden der Vertreter von zwölf Weltreligionen und 31 christlichen Kirchen und Gemeinschaften (Religionsgipfel in Assisi, Januar 2002)* 44

REZENSIONEN

Konstantin Nikolakopoulos, Die „unbekannten" Hymnen des Neuen Testaments. Die orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode (**Jörg Frey**) 47

John D. Karavidopoulos, Απόκρυφα χριστιανικά κείμενα. Α΄: Απόκρυφα Ευαγγέλια (=Apocryphal Christian Texts. Α΄ : Apocryphal Gospels) (**Konstantin Nikolakopoulos**) 52

Martin Biddle, Gideon Avri, Jon Seligmann, Tamar Winter, Die Grabeskirche in Jerusalem (**Andreas Müller**) 55

Parole orthodoxe. Conversion au cœur de la foi. Communion ecclésiale Prière et liturgie Pâques, Choix de textes parus dans le SOP (1975-2000) (**Mircea Basarab**) 57

B. Tsigos, Ἐκκλησιαστικὲς θέσεις τοῦ ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Αὐθεντία καὶ Πρωτεῖο (**Ioannis Kourembeles**) 59

Anastasios Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch. Reflexionen orthodoxer Theologie. Hrsg. von *Ines* und *Ursula Kallis* (**Athanassios Basdekis**) 60

CHRONIK 65

IN MEMORIAM. Konstantinos Bas. Kallinikos (1910-2001) (von **Athanassios Fourlas**) 97

Anhang zur Chronik I: Zentrum für ökumenische Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München (ZöF): Eröffnungsfeier am 29. Oktober 2001 99

Peter Neuner, Zentrum für ökumenische Forschung. Ziele und Perspektiven 99

Augoustinos (Labardakis), Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung" 102

Johannes Friedrich, Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung" 104

Friedrich Wetter, Grußwort zur Eröffnung des „Zentrums für ökumenische Forschung" 105

Gunther Wenz, Das „Zentrum für Ökumenische Forschung": Entstehung und Zielsetzung, erste Initiativen im Sommersemester 2001 und im Wintersemester 2001/02 107

Theodor Nikolaou, Das „Zentrum für Ökumenische Forschung": Die orthodox-katholischen und die orthodox-lutherischen Konsensdokumente 110

Satzung des ZöF 114

Anhang zur Chronik II: Verleihung der Ehrendoktorwürde an Prof. **Th. Nikolaou** durch die „Babes-Bolyai" Universität in Cluj-Napoca, (Klausenburg, Rumänien, 13. März 2002) 117

EINGESANDTE SCHRIFTEN 137

AUTOREN 141

ABKÜRZUNGEN 142

Heft 2:

Geleitwort 153

Konstantin Nikolakopoulos, Neutestamentliche Zeugnisse über die Stellung der Frau in der apostolischen Kirche 155

Ioannis Karmiris, Einige Gedanken zur Frage der Frauenordination (übers. von **Ioannis Sfiatkos**) 167

Theodor Nikolaou, Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht. Ein Playdoyer für den Diakonat der Frau 173

Elisabeth Behr-Sigel, L'ordination des femmes: un point chaud du dialogue œcuménique 193

Peter Hünermann, Die Stellung der Frau in der Römisch-katholischen Kirche und der Streit um die Frauenordination 203

Bernd Oberdorfer, Die Frauenordination in der lutherischen Kirche 213

DOKUMENTE

A. *Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK* 221

B. *Stellungnahme der Metropolitan-Synode von Transsylvanien (zur Problematik des Uniatismus)* 260

REZENSIONEN

Freundes-/Freundinnenkreis der Ökumenischen Centrale (Hg.), Das Vaterunser. Im Anrufen Gottes geeint. Eine ökumenische Auslegung (**Martin Seidnader**) 265

Ioan Chirilă, Fragmentarium exegetic (**Mircea Basarab**) 266

Barbara Müller, Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos" in den Apophthegmata Patrum (**Andreas Müller**) 268

René Gothóni, Hannu Kilpeläinen (Hgg.), Byzantium and the North, Acta Byzantina Fennica, Vol. IX: 1997-1998; Vol. X, 1999-2000 (**Franz Tinnefeld**) 273

Coelestin Patock, Die Eparchien der Russischen Orthodoxen Kirche und die Reihenfolge ihrer Hierarchen in der Zeit 1885-2000 (**Gernot Seide**) 275

Paul Valliere, Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key (**Sigrun Bielfeldt**) 277

Alexander Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie. Teil I. und II. (**Gunther Wenz**) 279

Vassilios Fanaras, Ὑποβοηθούμενη Ἀναπαραγωγή. Ἠθικοκοινωνική Προσέγγιση (**Miltiadis Vanco**) 283

CHRONIK 287

Anhang zur Chronik: Zum 60. Geburtstag von Professor Theodor Nikolaou. Dokumentation der Jubiläumsfeier (**Anargyros Anapliotis**) 312

EINGESANDTE SCHRIFTEN 321
AUTOREN 325
ABKÜRZUNGEN 327

Buchbinderei Ehe
Radolfzell
10 2021
Säurefrei
RAL-RG 495